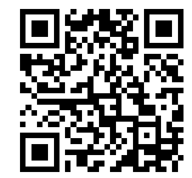
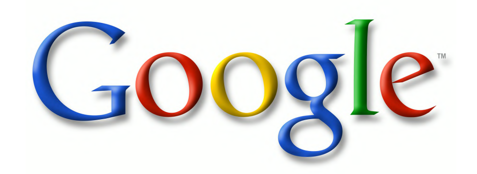
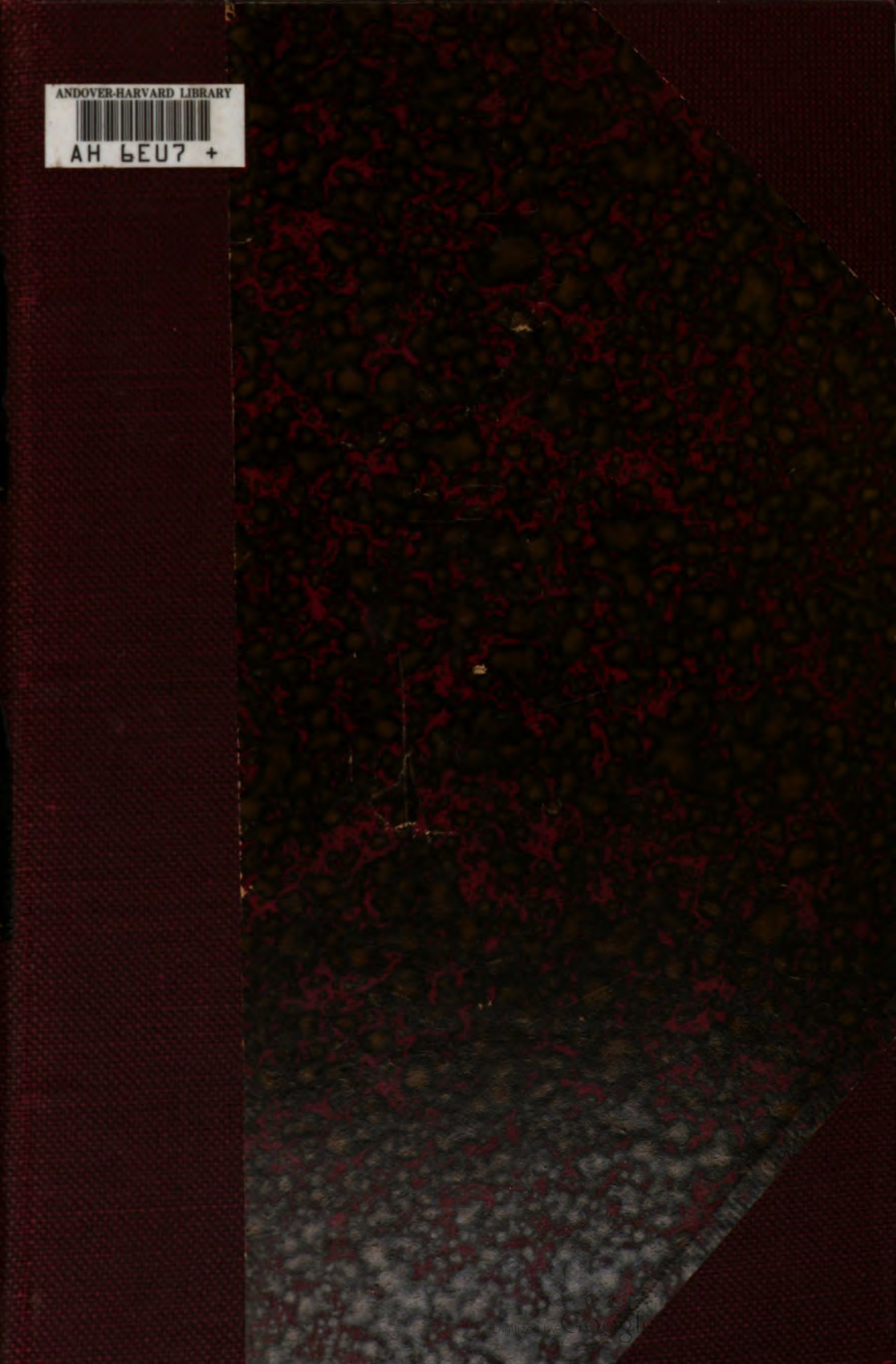






יהוה

INSTITVTIO THEOLOGICA
ANDOVER FVNDATA MDCCCVII.

Ps. CXIX 169. כדברך הבינני

JOH. XVII. 17. ὁ λογος ὁ σος αληθεια ἐστι

ΑΚΡΟΓΩΝΙ[illegible] ΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn, Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. F. Blaß in Halle a/S.; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. R. H. Grützmacher in Rostock; Prof. D. Johs. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. J. Köberle in Rostock; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Konsistorialrat E. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. E. Sehling in Erlangen; Prof. D. E. Sellin in Wien; Konsistorialrat Lic. L. Stählin in Ansbach; Gym.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang.

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.



Inhalt.

Seite

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn, Geheimrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. D. Johs. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Konsistorialrat G. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. E. Sehling in Erlangen; Prof. D. E. Sellin in Wien; Konsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Prof. D. W. Volck in Rostock; Gym.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 1. Heft.

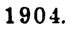
(169. Heft ausgeg. 1. Januar 1904.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1904.





Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Zur kirchlichen Lage.

Indem wir wieder uns anschicken im ersten Heft unseres neuen Jahrgangs die Lage der evangelischen Kirche übersichtlich zu betrachten und eine und die andere Erscheinung dieses Bereiches herauszuheben, erkennen wir es als eine Erschwerung unserer Aufgabe, daß im vergangenen Jahr so wenig sich ereignet hat, dem eine erhebliche Bedeutung für das kirchliche Leben beizumessen wäre, so wenig, das einen tiefen Eindruck, eine durchgreifende Wirkung auf den allgemeinen Zustand der Kirche hervorgebracht hätte. Zum Rang eines kirchlichen Ereignisses haben sich weder der Bibel-Babel-Streit noch die letzte Reichstagswahl, weder die Verhandlungen des deutschen Reichstags über den § 2 des Jesuitengesetzes und über den Toleranzantrag des Zentrums noch diejenigen der preußischen Generalsynode erhoben. Immerhin werfen diese Vorgänge von verschiedenen Seiten her ein Licht auf die kirchliche Lage und berühren, sei's mittelbar sei's unmittelbar, wichtige kirchliche Interessen, so daß es statthaft erscheint, ihrer hier in tunlicher Kürze zu gedenken.

Der Bibel-Babel-Streit.

In immer kürzeren Zwischenräumen erleben wir es, daß kirchliche oder theologische Fragen das ganze gebildete Publikum Deutschlands in starke Erregung versetzen, eine täglich anschwellende literarische Flut, meist aus Broschüren bestehend, hervorrufen, dann nach und nach von der Tagesordnung wieder verschwinden, ohne

ein bestimmtes formulierbares Ergebnis zu hinterlassen, doch nicht ohne daß in weiteren Kreisen eine gewisse Stimmung sich bildet, die, von dem verhandelten Gegenstand ausgehend, als eine Nachwirkung des vorübergebrausten Sturmes erscheint. Wir erinnern an den Streit über das Apostolikum, an Harnacks Vorlesungen über das Wesen des Christentums. Letzthin waren es die Vorträge von Friedrich Delitzsch über die assyrisch-babylonischen Ausgrabungen und das Verhältnis ihrer Funde zum Alten Testament.[1])

Nur mit der dem Nichtfachmann gebührenden Zurückhaltung können wir uns zur Sache äußern. Die Bedeutung der Vorträge schien doch von allem Anfang weniger in ihrem Inhalt als in ihrer auffallenden Inszenierung zu liegen. Daß hohe, höchste und allerhöchste Personen sie hörten, machte, wie das nun einmal in Deutschland Brauch geworden ist, großes Aufsehen und verlieh ihnen in den Augen vieler ein Gewicht, das ihnen, wie die kundige Sachprüfung alsbald herausstellte, tatsächlich nicht zukommt. Die Assyriologen, die Fachgenossen des Vortragenden, beeilten sich seinen Aufstellungen und Mitteilungen den Reiz und Schimmer der Neuheit abzustreifen, indem sie nachwiesen, daß, was Delitzsch Richtiges gesagt, längst erforscht und festgestellt war, was er darüber hinaus behauptet habe, äußerst problematisch und gewagt sei. Die Vertreter der alttestamentlichen Wissenschaft aber bezeichneten mit ungewöhnlicher Einmütigkeit die von ihm auf ihr Gebiet hinüber gezogenen Schlüsse und getragenen Machtsprüche als einen durchaus unberechtigten Eingriff in ihre wissenschaftliche Domäne, zu welchem er die erforderliche Sachkenntnis nicht besitze. In der Kriegsgeschichte älterer und neuer Zeit kommen Fälle vor, daß eine kecke Reiterschar eine Festung durch einen Handstreich überrumpelte und wegnahm; wenn jedoch die Festung halbwegs gut bewacht und entschlossen verteidigt wurde, endigte ein solcher Husarenritt immer so, daß die Angreifer mit blutigen Köpfen abziehen mußten.

Auf wissenschaftlichem Boden also hat sich Prof. Delitzsch un-

---

[1]) Vgl. hierzu den Aufsatz: „Die Babel-Bibel-Frage. Ein Beitrag zur neuesten Kirchengeschichte" von D. Kittel im Juni- u. Juliheft 1903 (S. 458 ff. und 554 ff.) dieser Zeitschrift.

streitig eine Niederlage geholt. Allein die von ihm in der breiten Öffentlichkeit bewirkte Erregung hat eine andere Seite, die aus dem kirchlichen Gesichtspunkt beurteilt sein will. Das von ihm geprägte, leicht behältliche und mundgerechte Schlagwort „Babel-Bibel“ erweckte weithin die Vorstellung, daß Babel, in der Bibel von 1. Mos. 11, 9 bis Offenb. Joh. 18 der feststehende Typus aller gottfeindlichen Überhebung der Menschheit, einen glänzenden Triumph über seine alte unversöhnliche Gegnerin, eben über die Bibel, davongetragen habe. Denn nun sei ja dargetan, und zwar unwiderleglich — wohlfeiler tut man's heutzutage nicht — dargetan, daß zunächst das Alte Testament wesentlich babylonischer Herkunft sei und jeglichen Anspruch, auf göttlicher Offenbarung zu beruhen, verloren habe; was für Konsequenzen aber daraus dem Neuen Testament, das doch mit dem Alten innigst verbunden sei, drohen, stehe, wenn auch vorerst nur leise angedeutet, in sicherer Aussicht; und überdies erfreue sich dieser ganze vernichtende Ansturm auf das Fundament und Hauptbollwerk des Christentums — der Allerhöchsten Sanktion. Wurde der letzterwähnten Freude durch den bekannten Brief an einen Admiral der deutschen Marine die tragende Stütze auch baldigst wieder entzogen, so hat doch die Ergänzung des Schlagwortes „Babel-Bibel“ durch die Hinzufügung des eigentlichen Stichwortes „Bebel“ den populären Effekt der Delitzschschen Vorträge in grelles Licht gesetzt. Dem ganzen Bibel-Babel-Streit sieht die Sozialdemokratie als tertius gaudens zu.

Denn die Zeit liegt hinter uns, da von der kritischen Anfechtung der Bibel nur Gebildete und diese nur soweit Notiz nahmen, daß sie darin für ihren zuvor schon vorhandenen Widerspruch gegen die Schriftwahrheit und Kirchenlehre eine erwünschte Bestätigung fanden. Gegenwärtig stehen die Massen in Stadt und Land am Rande des Abfalls von der Religion überhaupt und werden aus aller Macht von Führern, die sich ihres Zweckes wohl bewußt sind, gedrängt, den letzten entscheidenden Schritt zu tun. Wie sehr wird nun diesem Streben durch solche Sätze in die Hände gearbeitet, die bei Delitzsch vorkommen, und die, wenn vollends aus ihrem Zusammenhang gerissen, geradezu alle göttliche Offenbarung zu leugnen und an ihre Stelle die rein natürliche Entwicklung zu setzen, alle Religion, die jüdische und christliche ebenso wie jede andere, als

Produkt menschlicher Gehirnvorgänge zu erklären scheinen. Alle früheren Verzerrungen und Mißdeutungen des Schriftinhalts bis zur „Bibel in der Westentasche“ herab werden dadurch überholt und antiquiert. Man wird, im Fortschreiten auf dieser Bahn, die Bibel freilich nicht mehr verspotten; man wird sich nicht mehr bemühen ihr Widersprüche nachzuweisen; man wird der mit ungeheurem Fleiß und Scharfsinn an ihr geübten literarischen und historischen Kritik keine sonderliche Aufmerksamkeit mehr schenken. Alles das hatte nur so lange Sinn und Bedeutung, als die Bibel das Ansehen der „Heiligen“ Schrift besaß und ihr eine normierende und verpflichtende Autorität beigemessen wurde. Ist sie aber einmal von dieser Höhe herabgestürzt und in der allgemeinen Schätzung wirklich jedem anderen Literaturerzeugnis des Altertums gleich geachtet, dann besteht für unser Volk kein Grund, sich mit ihr in besonderer Weise und mehr als mit dem Koran Mohammeds oder den indischen Veden und dergleichen zu beschäftigen.

Kein Wunder daher, daß Theologen jeder Richtung in Behauptung und Verteidigung des Offenbarungscharakters des Alten Testaments sich überbieten! Sie wollen doch den Boden, auf dem ihre ganze wissenschaftliche Arbeit und, wie wir annehmen müssen, ihr persönlicher Glaube steht, sich nicht unter den Füßen wegziehen lassen. Allein die Frage ist, ob dieser Protest noch ausreicht? Denn erschüttert ist der Boden längst; das zeigt sein heutiges Schwanken. Aber wodurch? Von wem? Hierüber sind Wissenschaft und Kirche im Begriff sich auseinanderzusetzen. Kirchlicherseits ist man geneigt von destruktiver Kritik zu sprechen und ihr die Schuld daran zuzuschieben, daß der alte Bibelglaube, dem das Schriftwort unbedingt maßgebend war, dem aufwachsenden Geschlecht unserer Tage abhanden komme. Mit einer gewissen Entrüstung, die man wohl begreift, wird dieser Vorwurf von der anderen Seite abgelehnt und vielmehr die Kirche dafür verantwortlich gemacht, daß sie in der Predigt, namentlich aber im Religionsunterricht auf allen seinen Stufen, eine Anschauung von der Bibel festhalte und vertrete, überliefere und einpräge, die angesichts der *sicheren* Ergebnisse der Schriftforschung unhaltbar sei und sich der so unterrichteten Jugend sogleich nach ihrer Entlassung aus der Schule, wenn nicht vorher schon, als falsch und irreführend

erweise. Nicht sowohl in der kirchlichen Doktrin, die ja über Inspiration u. s. w. nichts festgesetzt habe, aber in der kirchlichen Praxis gehe man fortwährend von der Verbalinspirationstheorie aus und behandle die Qualitäten der Heil. Schrift, perspicuitas, infallibilitas, sufficientia, als schlechthin gegebene Größen. Schon vor dem Geschichts- und dem naturwissenschaftlichen Unterricht der Schulen, geschweige denn vor den allgemein zugänglichen Erkenntnissen der modernen Bildung und Kultur, halte diese kirchliche Lehrtradition nicht Stich, und so sei der in ihr Unterwiesene und Aufgewachsene, wenn er dieselbe fahren zu lassen genötigt werde, haltlos und wehrlos dem Unglauben verfallen.

Wir haben dieser Stimme gern hier Raum gegeben. Sie kann sich auf Erfahrungen berufen, die nicht zu leugnen, nicht zu übersehen sind. Wir sind auch nicht gemeint, der oben geschilderten Unterrichtspraxis, sofern sie tatsächlich in Übung steht, das Wort zu reden. Wir müssen aber doch entgegenfragen: Welche sind die gesicherten Ergebnisse der Schriftforschung, die in den Religionsunterricht der Kirche aufgenommen werden sollen? Handelt es sich nur um die zweifachen Schöpfungs- und Sintflutsgeschichten des ersten Buches Mose, um die Differenzen in 1. Sam. über das Verhältnis zwischen Saul und David, um die in den Büchern der Könige und der Chronik sich entgegenstehenden Darstellungen identischer Begebenheiten, um die Verschiedenheiten in den Auferstehungsberichten der Evangelien und um ähnliches, um das Vorkommen sagenhafter Bestandteile im Alten, außerkanonischer Überlieferungen im Neuen Testament, so wird eine Verständigung nicht allzu schwierig sein. Jedoch unter dem Titel gesicherter Ergebnisse werden ganz andere Dinge uns dargeboten und ihre Annahme gefordert: so die Wellhausensche Umgestaltung der alttestamentlichen Geschichte, die aus einer Heils- zu einer — sit venia verbo — auf den Kopf gestellten Religionsgeschichte wird; die Behauptung, daß es davidische Psalmen nicht gebe; die Beseitigung der Kindheitsgeschichte Jesu bei Matthäus und Lukas; die Unechtheit des Johannesevangeliums u. s. w. Glaubt man, daß die evangelische Kirche dies alles in ihren Unterricht übernehmen und dann natürlich auch dementsprechend predigen wird? Sieht man nicht, daß sie damit sich selbst aufgeben würde? Wer aber bestimmt mit anerkannter, beiderseits anerkannter,

Autorität die Grenze zwischen Annehmbarem und Unannehmbarem? Nicht die Kirche, nicht die Theologie, solange nicht beide zum Offenbarungsbegriff und zum Schriftprinzip eine klare, feste und übereinstimmende Stellung gewonnen haben. Das halten wir für die wichtigste und dringendste Aufgabe unserer Zeit. Wenn wir aber sagen sollen, wie ihre Lösung erreicht werden könne, so fühlen wir uns gedrängt, — uns auf den dritten Artikel des christlichen Gemeinglaubens zurückzuziehen: Ich glaube an den Heiligen Geist. Denn woher und von wem sonst soll die notwendige Hilfe kommen? Die Kirche, der die Obsorge für die Gemeinden, für das Christenvolk anvertraut ist, kann nicht zu Gunsten schrankenloser Forschungsfreiheit auf ihr Schriftprinzip verzichten. Was ihr zum Ersatz vorgeschlagen wird: ein mehrdeutiger Offenbarungsbegriff, eine Lehre vom Glauben, die auf das rein subjektive, individuelle „Erleben Gottes", „Erleben Christi" hinausläuft, ist zur Erziehung und Leitung der Gemeinden, wie wir sie kennen und wie sie nun einmal sind, unbrauchbar. Würde die moderne Theologie nur probeweise eine Zeitlang die tägliche saure und mühevolle Arbeit der Kirche übernehmen, — sie hat natürlich keine Neigung dazu, von der Fähigkeit nicht zu reden —, sie stände binnen kurzem vor dem Bankrott. Andere Hände strecken sich begierig genug nach unserem Christenvolk aus: Rom, die Sekten, der Atheismus. Wer wehrt sie ab? Die schwierige Lage der Kirche dürfte wirklich besser erkannt, billiger beurteilt und gewürdigt werden, statt daß man ihr bittere Worte gibt, sie wegwerfend behandelt, ihre Tätigkeit geringschätzt, sie als Hemmnis alles heilsamen Fortschritts hinstellt. Man wird die Forderung einseitig schelten, wir erheben sie jedoch in allem Ernst, daß die theologische Wissenschaft ihr Verhältnis zur evangelischen Kirche ändere. Erachtet sie es für eine ehrenrührige Zumutung, daß sie eine Dienerin der Kirche sein soll, so schäme sie sich doch nicht, ihr wieder eine Gehilfin zu werden. Unsere Hoffnung aber, daß unser Wunsch noch zu rechter Zeit in Erfüllung gehe, setzen wir, wie gesagt, nicht auf Menschen, sondern auf den Heiligen Geist unseres Herrn Jesu Christi.

Die Reichstagswahl von 1903.

Politische Erörterungen liegen selbstverständlich unserer Zeitschrift völlig fern. Daß aber bei der letzten Reichstagswahl die sozialdemokratische Partei drei Millionen Stimmen erhielt, ist ein Zeichen der Zeit, das auch vom christlichen Standpunkt aus ernste Beachtung verdient. In den Streit darüber, wie viele dieser Stimmen von Angehörigen der evangelischen oder der katholischen Kirche abgegeben wurden, mischen wir uns ebenfalls nicht. Die Tatsache liegt jenseits des konfessionellen Unterschieds. Sie besteht darin, daß, mit Abrechnung der jüdischen und dissidentischen Wähler, eine so ungeheuere Menge getaufter Christen zu ihren Vertretern im deutschen Reichstag Mitglieder einer Partei erkoren hat, die, abgesehen von dem Satz: Religion ist Privatsache, dem kirchlichen Christentum feindselig gegenübersteht. Rechnen wir zu den drei Millionen der Wähler die weiteren Millionen ihrer Frauen und Kinder, die unter dem Einfluß der Männer sich befinden, so erhalten wir ein Bild des Abfalls vom Christentum innerhalb des Deutschen Reiches, das wahrhaft erschreckend genannt werden muß. Denn daß der Abfall vom Christentum nicht auf die sozialdemokratischen Wähler sich beschränkt, daß er im Bürgertum und in den sogen. höheren Ständen weit um sich gegriffen hat, braucht gar nicht gesagt zu werden. Wenn von letzteren der Wahlausfall bedauert wird, geschieht das sicherlich aus ganz anderen Gründen als wegen seines antichristlichen Charakters.

Nicht bloß die übrigen politischen Parteien, auch christlich- und kirchlichgesinnte Leute trösten sich nun gern damit, daß unter den sozialdemokratischen Wählermassen unzählige „Mitläufer" seien, die, weit entfernt die politischen Grundsätze und Bestrebungen der Partei sich anzueignen, und noch weiter entfernt in deren Feindschaft gegen Christentum und Kirche einzustimmen, lediglich ihrer Unzufriedenheit mit den allgemeinen oder mit ihrem persönlichen wirtschaftlichen Zustand Ausdruck geben wollen, indem sie den sozialdemokratischen Wahlzettel in den vorgeschriebenen Umschlag stecken. Es fehlt auch nicht, trotz der verständigen Warnung der Presse, an solchen, die aus den heftigen Streitigkeiten auf dem letzten sozialdemokratischen Parteitag in Dresden eine wohlfeile Beruhigung schöpfen, auf die

Haltung der „Revisionisten" dort und in einem oder dem anderen Einzellandtag Hoffnungen bauen. Die Leichtgläubigkeit und Vertrauensseligkeit derer, die nur um jeden Preis ihre Ruhe haben wollen, ist ja erstaunlich.

Auch wir verkennen keineswegs, daß in Gegenden, wo seit Jahren die Reichstags=, zum Teil sogar bei indirekter Wahlform die Landtagswahlen regelmäßig eine große sozialdemokratische Mehrheit ergeben, gleichwohl die Bevölkerung ihre äußerlich kirchliche Gewöhnung im großen und ganzen unverändert beibehalten hat. Die Arbeiterkinder werden nach wie vor zur Taufe gebracht, die Ehen getraut. Dem Religionsunterricht der Schule wird doch nur ausnahmsweise entgegengewirkt. Die Konfirmation der Söhne und Töchter wird begehrt. Daß der sie vorbereitende Geistliche in die Häuser kommt und mit den Eltern ein freundliches Wort redet, wird gern gesehen. Krankenbesuche werden willig und selbst dankbar angenommen. Kirchliche Beerdigung endlich ist für alle, die nicht förmlich aus der Kirche ausgeschieden sind, feststehende Sitte. Man besucht, wenn auch nicht ganz regelmäßig, den Sonntagsgottesdienst und geht einmal des Jahres zum Tisch des Herrn. Wenn aber der Wahltag kommt, wählt man den Sozialdemokraten, ohne sich des darin liegenden Widerspruchs gegen die sonstige Lebensführung auch nur bewußt zu werden. Ist doch auch die Partei — wenigstens in den gemeinten Gegenden — schlau und vorsichtig genug, auf diesen Widerspruch ihre Leute nicht aufmerksam zu machen, während sie gleichzeitig in Werkstätten und Fabriken über die Arbeiter den grausamsten Terrorismus übt. Die Mitläufer werden noch geschont, die wirklichen Genossen schonungslos behandelt. Aber weder diese Ungleichheit des Verfahrens, noch die Uneinigkeit der Führer, noch andere schlimme Vorkommnisse, die überall sonst schwere Folgen nach sich ziehen würden: nichts schadet der Sozialdemokratie, nichts hemmt ihr Wachstum, nichts schwächt ihren Einfluß auf die Massen, die ihr, wenn es einmal zur endgiltigen Scheidung kommt, mit ganz geringen Ausnahmen, zufallen werden; und das ganze übrige Deutschland sieht dem ruhig zu, die Regierungen, die Parlamente, die anderen politischen Parteien; ob auch die christlichen Kirchen?

Man wird der katholischen Kirche das Zeugnis nicht versagen

können, daß sie die Gefahr frühzeitig wahrgenommen und ihr zu begegnen sich aufgemacht hat. Sie darf sich auch nicht unbedeutender Erfolge rühmen. Ihr Organisationstalent bewährt sich auch nach dieser Seite. Die Maschen ihres Vereinsnetzes sind stark genug, ansehnliche Mengen der Arbeiterklasse zu umfassen und festzuhalten. Was unsere Bewunderung für sie einschränkt, ist die unverkennbare Vermischung religiöser und politischer Zwecke, die all ihr Tun, auch ihre soziale Tätigkeit durchdringt.

Was hat die evangelische Kirche ihr gegenüber aufzuweisen? Einsicht, Verständnis, guten Willen, vereinzelte Anläufe, Versuche, treue, aufopfernde Kleinarbeit genug, aber wenig Zusammenfassung der vorhandenen Kräfte, wenig Klarheit über die einzuschlagenden Wege und die zu verfolgenden Ziele. Die scharfe Trennung des religiösen vom politischen Gebiet, die ausschließliche Richtung aller kirchlichen Betätigung auf das erstere: dieser vielgepriesene Segen der lutherischen Reformation ist uns so in Fleisch und Blut übergegangen, daß wir der gewaltigen sozialen Bewegung unserer Zeit in ihren ersten Anfängen beinahe ratlos gegenüberstanden. Das Wort muß es tun, das Wort allein und nur das Wort! Dieser echt lutherische Grundsatz wollte nicht verfangen, als sich mit erschreckender Deutlichkeit herausstellte, daß große Teile unseres Kirchenvolks mit dem Wort nicht mehr zu erreichen sind. Was nun beginnen? Die innere Mission sollte helfen. Alle schuldige Achtung vor ihren edlen Bemühungen und gewaltigen Leistungen! Sie hat in ihrem ersten halben Jahrhundert Großes zustande gebracht. Allein die Massen zu umspannen gelingt ihr nicht; sie entschlüpfen ihr. Sie vermag einen Teil der Gefährdeten noch aufzuhalten; die Entfremdeten gewinnt sie nicht zurück. Ihr Liebesdienst wird angenommen; aus Dankbarkeit werden vielleicht etliche Kinder zur Taufe getragen, etliche Paare zur Trauung bewogen; daß innere Umkehr, überzeugter Wiederanschluß an die Kirche stattfindet, ist doch seltene Ausnahme. Die innere Mission erleichtert gewiß das kirchliche Amt; in größeren Gemeinden wäre sie nicht zu entbehren. Sie ist „erweiterte Seelsorge“, wie der Gründer dieser Zeitschrift v. Buchrucker sie nannte. Aber Seelsorge wirkt nicht aufs Ganze. Tut es etwa die Evangelisation? Sie war von Anfang als mit der inneren Mission zusammengehend gedacht, hat

jedoch diese Verbindung nach und nach gelockert und mehr auf seiten der Gemeinschaften Fühlung gesucht. Gewiß geht sie aggressiver zu Werke als die kirchliche Predigt und die Liebesarbeit der inneren Mission. Aber das feindliche Lager erstürmt sie auch nicht. Es ist so leicht ihrem Angriff auszuweichen. Man braucht ja nur die Evangelisationsversammlungen unbesucht zu lassen. Andere Leute kommen schon: Neugierige, christlich Angeregte, die Mitglieder der Gemeinschaften, auch entschieden Kirchliche, die einmal den Unterschied dieser Wortverkündigung von der allsonntäglichen kennen lernen wollen. Wenn neuerdings bemerkt wird, daß hoch angesehene und auf eine gesegnete Wirksamkeit zurückschauende Männer der Evangelisation und Führer der Gemeinschaftsbewegung zusehends kirchlicher in ihrer Haltung werden, ist das ja hocherfreulich; aber ist es nicht zugleich ein Anzeichen, daß eben die neuen Mittel und Wege doch das gehoffte Ergebnis nicht erzielen?

Was soll nun mit dem allen gesagt sein? Wir wollten nicht tadeln, keine Vorwürfe machen, sondern feststellen, daß die evangelische Kirche mit den ihr zu Gebote stehenden Kräften und Mitteln die mit elementarer Macht fortschreitende Entwicklung der Sozialdemokratie nicht zu hindern, nicht einzudämmen vermochte; daß sie getan hat, was sie konnte, als sie die Gefahr und ihre Aufgabe erkannte; daß die Versäumnisse, deren sie sich schuldig machte, einer mehr oder weniger weit zurückliegenden Vergangenheit angehören; daß sie alles jetzt noch Mögliche versuchen und durchführen muß. Die sozialdemokratische Gefahr hat ihren Höhepunkt nicht erreicht, geschweige denn überschritten; sie wird weiter wachsen. Die bei den preußischen Landtagswahlen erlittene Niederlage ist nicht als ein Symptom ihres Rückgangs anzusehen. Wir wagen nur auf einen vorerst schwachen Schimmer von Hoffnung hinzudeuten. Er leuchtete uns aus einer kleinen, vereinzelten Begebenheit, die wir glaubwürdig erzählen hörten. Nach der belgischen Grenzstadt Verviers kam vor einiger Zeit ein französischer conférencier geistlichen Standes, ungefähr was man bei uns einen Evangelisten nennt. Er sprach dort zunächst vor der kleinen evangelischen Gemeinde der belgischen Missionskirche in deren sehr beschränktem Lokal, gab aber ihrem Pastor den Wunsch zu erkennen, in einem größeren Saal einen Vortrag zu halten. Verviers besitzt nur einen solchen in

der maison du peuple, die wie in allen belgischen Städten der sozialistischen und atheistischen Arbeiterschaft gehört. Der Pastor zweifelte am Erfolg, ging aber zu dem Vorstand und bat um den Saal. Bereitwillig, unentgeltlich wurde der Raum zur Verfügung gestellt, war abends dicht gefüllt mit Arbeitern, die sich sehr anständig benahmen, aufmerksam zuhörten, dem Vortrag nicht Zustimmung, aber Beifall zollten. Der Vorstand erklärte dem Pastor, wenn ihnen die Religion in solcher Weise nahe gebracht werde, ließen sie sich's schon gefallen. Man beachte wohl die Umstände! Man bedenke, daß die Geschichte in Belgien spielte, wo die sozialistische Arbeiterschaft das Christentum gar nicht mehr kennt, nachdem sie sich von ihrer Kirche vollständig losgesagt hat. Der Vorgang soll uns nur davon ein Merkmal sein, daß der Atheismus auf die Dauer den Menschen nicht befriedigt, daß auch der fortgeschrittenste Sozialist es in der absoluten Irreligiosität einfach nicht aushält. An diese Wahrheit knüpfen wir unsere Hoffnung. Auch die deutsche Sozialdemokratie, die anerkanntermaßen an Entchristlichung und Vaterlandslosigkeit jede andere übertrifft, wird dem horror vacui einmal unterliegen. Die anima naturaliter christiana wird auch in ihr einmal erwachen und sich regen und wird dann nicht der religionslosen Moral, nicht der ethischen Kultur, nicht dem Buddhismus, auch nicht dem Romanismus, sondern dem alten Evangelium Jesu Christi sich zuneigen. Das hoffen wir, „so es anders Gott zuläßt", d. h. für den Fall, daß Gottes Langmut und Barmherzigkeit unserem Volk noch einmal eine Gnadenstunde anbrechen läßt. Für diesen Fall möge die evangelische Kirche, ohne inzwischen die Hände in den Schoß zu legen, sich bereit halten. Er wird, wenn er eintritt, eine große Mobilmachung erfordern.

Jesuitengesetz und Toleranzantrag.

Nicht ohne inneres Widerstreben ziehen wir die zwei genannten Punkte in den Kreis unserer Besprechungen. Beide sind Angelegenheiten der Zentrumspartei im deutschen Reichstag; die Aufhebung des Jesuitengesetzes überdies, wie versichert wird, eine Forderung des katholischen Volkes, welches das Fortbestehen jenes Gesetzes nicht länger ertragen will; auch der Toleranzantrag geht von der

Absicht aus, gewisse ebenfalls unerträgliche Beschränkungen, denen die katholische Kirche in einigen deutschen Ländern immer noch unterworfen sei, endlich zu beseitigen, möchte aber bei dieser Gelegenheit etliche andere, das Verhältnis von Staat und Kirche berührende Fragen erledigen. Über solche Dinge nun öffentlich zu reden oder zu schreiben, ist für einen Protestanten in Deutschland gegenwärtig eine äußerst mißliche Aufgabe. Er mag noch so vorsichtig sich ausdrücken und jedes Wort auf die Goldwage legen, so entgeht er seinem Schicksal nicht, daß er entweder das Mißfallen oder den Beifall der katholischen Presse auf sich zieht; und das eine wie das andere ist für ihn fatal. Mißfällt nämlich seine Äußerung, so hat er zu gewärtigen, daß ihm grobe Unwissenheit, schmähliche Unkenntnis des Sachverhalts, schreiende Ungerechtigkeit, Unduldsamkeit, Gehässigkeit, und wie die bekannte Tonleiter weiter lautet, vorgeworfen wird; er hätte schweigen, erst etwas lernen, vor der eigenen Türe kehren, Luthers Schriften und Tischreden lesen, Luthers Leben studieren sollen, bevor er um katholische Angelegenheiten, die ihn nichts angehen, sich bekümmerte. Gefällt aber, was er sagt, dann ist es eigentlich noch schlimmer für ihn. Denn nun wird er als Kronzeuge vor Gericht geschleppt und muß durch sein Zeugnis die Verurteilung seiner Mitschuldigen — Schuldige sind ja die Protestanten alle und immer — herbeiführen helfen. Fast möchte man glauben, es sei mit dieser Taktik darauf abgesehen, daß die Evangelischen überhaupt nicht mehr den Mund auftun, sondern alles stillschweigend über sich ergehen lassen. Vorläufig sträuben wir uns noch gegen diese uns zugedachte Rolle.

Das Jesuitengesetz vom 4. Juli 1872 stammt, wie das Datum zeigt, aus der Zeit des Kulturkampfes und ist fast der einzige Überrest der damaligen Gesetzgebung, von deren Charakter und Tendenz hier nicht mehr zu reden ist. Wie jener Kampf, so ist auch dieses Gesetz durchaus nicht von evangelisch-kirchlichem Standpunkt aus angeregt und erlassen worden. Verantwortlich dafür sind ausschließlich die gesetzgebenden Faktoren: Reichstag und Bundesrat, auf deren Beschluß hin Kaiser Wilhelm es vollzog. Nachdem mittlerweile mit der übrigen Kulturkampf-Gesetzgebung aufgeräumt wurde, ist der Wunsch, daß auch dies letzte Stück derselben verschwinde, begreiflich, und in der Tat hat der deutsche Reichstag in wieder-

holten Mehrheitsbeschlüssen sich für Aufhebung des § 2 des Gesetzes erklärt. Der Bundesrat jedoch hat diese Beschlüsse bis heute noch nicht erledigt. Zwar stellte der Reichskanzler bei der letzten darüber gepflogenen Verhandlung in Aussicht, daß dem neuerdings gefaßten Beschluß die Genehmigung werde erteilt werden. Allein dies ist nicht geschehen; ob mit Rücksicht auf die dawider in Szene gesetzte lebhafte Agitation, oder aus anderen Ursachen, steht dahin.

Das Gesetz ist bekanntlich ganz kurz. Es zählt nur drei Paragraphen. Der erste schließt den Orden der Gesellschaft Jesu und die ihm verwandten Orden und ordensähnlichen Kongregationen vom Gebiet des Deutschen Reiches aus und untersagt die Errichtung von Niederlassungen derselben. Der zweite bestimmt, daß Angehörige der genannten Orden u. s. w., wenn sie Ausländer sind, aus dem Bundesgebiet ausgewiesen werden können; wenn sie Inländer sind, kann ihnen der Aufenthalt in bestimmten Bezirken oder Orten versagt oder angewiesen werden. Der dritte überträgt dem Bundesrat die Erlassung der zur Ausführung und zur Sicherstellung des Vollzugs dieses Gesetzes erforderlichen Anordnungen. Das Gesetz ist eine lex imperfecta; Rechtsfolgen für Zuwiderhandlungen sind darin nicht angedroht noch wurden sie später durch Landesgesetze oder Verordnungen ausgesprochen. Als „verwandte" Orden und Kongregationen bezeichnet eine Bekanntmachung des Bundesrats vom 20. Mai 1873 „vorläufig" die Redemptoristen, Lazaristen, Priester vom Heil. Geist, Schwestern vom Heil. Herzen Jesu.

Zu diesem Tatbestand des Gesetzes ist zunächst zu sagen, daß, wenn Reichstag und Bundesrat für seine Beseitigung sich schlüssig machen, die evangelische Kirche als solche kein Erinnerungs- oder Beschwerderecht dagegen hat. Zwar verlautet, daß der preußische Oberkirchenrat Vorstellung in der Sache erhoben habe, jedenfalls gegen die vorerst nur in Frage stehende Aufhebung des § 2; und die 5. ordentliche preußische Generalsynode hat dem Oberkirchenrat für sein Eintreten Dank und Zustimmung ausgesprochen. Aber für die Entscheidung des Bundesrats geben wohl politische Erwägungen, in die wir nicht einzutreten haben, den Ausschlag. Wie evangelische Christen, Gemeindekirchenräte, Synoden dazu kommen, für Beibehaltung des strittigen Paragraphen zu demonstrieren, ist die Frage, die uns hier beschäftigt.

Fassen wir ihn allein ins Auge, so dürfte nicht zu leugnen sein, daß er das Gepräge der Zeit seiner Entstehung trägt, daß ihm etwas Odioses anklebt. Der Paragraph lehnt sich in seiner Fassung an § 39 Nr. 1, 2 des RStGB. an. Dort ist bestimmt, daß die Landespolizeibehörde auf Grund strafrichterlichen Urteils und nach Anhörung der Gefängnisverwaltung einen Verurteilten auf die Dauer von höchstens 5 Jahren unter Polizeiaufsicht stellen könne. Den inländischen Jesuiten treffen die Folgen der Polizeiaufsicht ohne Prozeß und Verurteilung, auf freies Befinden der Verwaltung, ohne zeitliche Beschränkung. Sollen wir mit dieser Härte uns einverstanden erklären?

Vom Vollzug des § 2 hat man in vielen Jahren nichts mehr gehört. Unterbleibt er stillschweigend? Oder wird das Gesetz umgangen, indem z. B. ein Jesuit, um im Bundesgebiet im Sinn seines Ordens tätig zu sein, aus dem Orden austritt? Weder das eine noch das andere spricht für die Aufrechthaltung des Paragraphen. Denn Gesetze, die ungestraft übertreten oder umgangen werden, verlieren unzweifelhaft an Wert. Wir sind unsernteils überzeugt, daß gegenwärtig der § 2 für eine ausgedehnte Wirksamkeit in- und ausländischer Jesuiten innerhalb des Deutschen Reiches kein faktisches Hindernis bildet und gegen Nachteile, die daraus für den konfessionellen Frieden und für den Bestand der evangelischen Kirche möglicherweise entstehen, keinen wirklichen Schutz bietet. Durch Bekanntmachung des Bundesrats vom 18. Juli 1894 wurde überdies ausgesprochen, daß auf die Kongregation der Redemptoristen das Gesetz vom 4. Juli 1872 fortan keine Anwendung zu finden habe. Folglich steht selbst den förmlichen Niederlassungen dieser Kongregation im Bundesgebiet nichts mehr im Wege, und von der damit gegebenen Niederlassungsfreiheit wurde vor allem in Bayern ausgiebiger Gebrauch gemacht.

Was hat nun die evangelische Kirche für ein Interesse an dem Fortbestand des § 2? Von der Behauptung, daß der Jesuitenorden eine *kulturfeindliche* Tätigkeit entfalte, sehen wir füglich ab. Wir sind kaum berufen für die moderne Kultur uns zu ereifern; sie weiß sich selbst zu wehren. Die schädlichen Einflüsse der *Jesuitenmoral*, über die wir kein Wort zu verlieren brauchen, bestehen mit und ohne § 2. Treten doch nahezu alle

Autoritäten der katholischen Kirche für die Vortrefflichkeit dieser Moral nachdrücklich ein, und ihr kirchlich angesehenster Lehrer Liguori ist zugleich der Stifter und Ordensheilige der Redemptoristen. Der konfessionelle Friede im Deutschen Reich wird, sagt man, durch die Zulassung der Ordenstätigkeit gefährdet, gestört. Nun, wieviel an diesem Palladium, dessen schwere Gefährdung offen zutage liegt, noch zu stören ist, gestehen wir nicht zu wissen. Der Vorwurf, an dieser Störung die Schuld zu tragen, fliegt unablässig herüber und hinüber wie die Kugeln in einer Schlacht. Ob jesuitische Schlauheit und Gewandtheit die Hitze dieses Gefechts noch steigern kann, ist unseres Bedünkens nicht von großer Erheblichkeit. Wenn endlich eingewendet wird, daß der Aufhebung des § 2 die des ganzen Gesetzes auf dem Fuß folgen würde, so ist dies ohne weiteres zuzugeben. Es fragt sich nur, ob diese Konsequenz angesichts der tatsächlichen Wirkungslosigkeit des Gesetzes zu beklagen wäre?

Die politische Seite der Sache, die Möglichkeit, daß die Reichsregierung durch Preisgebung dieses Bollwerkes mit der Zentrumsfraktion des Reichstages ein vorteilhaftes Geschäft macht, berührt uns hier nicht. Das aber stellen wir fest, daß die evangelische Kirche aus dem Gesetz einen ersichtlichen Nutzen nicht gezogen noch zu hoffen hat.

Gewiß dürfen wir Evangelische uns vom Jesuitenorden keines Guten versehen. Er war, seit er in Deutschland Fuß faßte, unser gefährlicher und unversöhnlicher Widersacher, und das wird er bleiben, solange er existiert. Wir müssen uns seiner erwehren, so gut wir können, die Kriegskosten aber ex propriis, ohne Anleihe beim Staat, bestreiten. Wozu sollen protestantische Bildung, Wissenschaft, Tatkraft, unsere vielgepriesenen Vorzüge, gut sein, wenn sie den Kampf mit dem alten Feind nicht aufzunehmen und durchzuführen sich getrauen? Wir haben schlimmere, gefährlichere Gegner in unserer eigenen Mitte: die Uneinigkeit und Unsicherheit in wesentlichen Bekenntnispunkten, die Lauheit und Gleichgiltigkeit unzähliger Gemeindeglieder, die in Fällen, wo kirchliche Entschiedenheit geboten wäre, treulos und mattherzig den evangelischen Glauben verleugnet. Diese inneren Gegner lähmen unsere Widerstandskraft und verschaffen den von außen andrängenden Feinden leichte und häufige

Einzelsiege, aus denen sie den wohlbegreiflichen Schluß ziehen, daß sie auch die Hauptschlacht noch einmal gewinnen werden.

Wir fassen zusammen: ob § 2 des Gesetzes vom 4. Juli 1872 aufrecht erhalten oder beseitigt wird, ist eine Frage der Politik, deren Lösung die evangelische Kirche ruhig den gesetzgebenden Faktoren überlassen kann. Sie weiß aus ihrer Geschichte, was sie vom Jesuitenorden zu halten und zu erwarten hat. Sie sollte auch wissen, mit welchen Mitteln und Kräften sie seinen offenen oder versteckten Angriffen begegnen muß. Polizeiliche Maßregeln gehören dazu nicht. —

Der sog. Toleranzantrag des Zentrums im deutschen Reichstag hat bis jetzt ebenfalls zu keinem greifbaren Resultat geführt. Seinen Ursprung, seine parlamentarische Geschichte, seine kirchenpolitische Bedeutung hat Prof. D. Dr. W. Kahl in einer Abhandlung der deutsch-evangelischen Blätter Jahrg. 1902 Heft I, die in einem Sonderabdruck bei Eug. Strien in Halle erschienen ist, klar und überzeugend dargelegt. Indem wir unsere Leser darauf verweisen, begnügen wir uns an dieser Stelle zu sagen, daß den von den Antragstellern vorgebrachten Religionsbeschwerden der Katholiken allerdings und sobald als möglich sollte abgeholfen werden. Sie bestehen bekanntlich darin, daß in einzelnen Bundesstaaten, namentlich in Sachsen, Mecklenburg, Braunschweig, auch in Koburg, Sondershausen, Reuß j. L., die Religionsfreiheit der Katholiken gewissen Beschränkungen unterworfen sei, und daß überdies diese Beschränkungen in kleinlicher, an Chikane grenzender Weise gehandhabt werden. Wer immer ultramontane Zeitungen zu lesen verurteilt ist, weiß, in welchem Ton, und kann vermuten, mit welchen Übertreibungen diese Klagen erhoben und ausgebeutet werden. Sie zu prüfen und auf das richtige Maß zurückzuführen, ist für den Fernstehenden schwierig. Gleich bei der Einbringung des Antrags im Reichstag haben die Bundesratsbevollmächtigten der beteiligten Staaten berichtigende und aufklärende Darstellungen gegeben. Da und dort sind auch Anfänge zur Abhilfe gemacht. Wir glauben, daß auf die tatsächlich vorhandenen Beschränkungen einfach verzichtet werden könnte und sollte, schon um den unendlich viel weiter gehenden Forderungen des Toleranzantrags jeden Schein eines Rechtsbodens zu entziehen. Was soll es in der Tat nützen, daß

z. B. in Braunschweig katholische Eltern die Taufe ihrer Kinder zuerst beim evangelischen Pfarrer anmelden mußten? Wir würden doch gegen eine solche lästige Auflage auch entschieden protestieren. So wenig in alten katholischen Gebieten Deutschlands die heutigen Staatsgesetze den Evangelischen derartiges zumuten, so wenig und noch viel weniger verträgt sich die Beibehaltung solcher Überreste einer staatskirchlichen Vergangenheit in vorwiegend evangelischen Ländern mit dem Grundsatz der Gewissensfreiheit und ungehinderten Religionsübung.

Schon der erste, zur Kommissionsberatung gekommene und durch diese mehrfach modifizierte, auch vom Reichstag angenommene Teil des Toleranzantrages greift mit wichtigen Bestimmungen in die bestehenden Landesgesetze ein und weckt so das Bedenken, ob die Ausdehnung der Reichsgesetzgebung auf die in Frage kommenden Rechtsverhältnisse wünschenswert sei. Man könnte sich wundern, daß die sonst überwiegend föderalistisch, ja zum Teil partikularistisch gesinnte Zentrumspartei in diesem Fall die Selbständigkeit der Einzelstaaten, speziell die Kirchenhoheit der Landesherren zu opfern sich bereit zeigt, wenn man nicht längst wüßte, daß sie ihrem Hauptzweck, der Machterweiterung der katholischen Kirche, unbedingt alles andere unterordnet, und daß ihr eine staatliche Kirchenhoheit außer und neben der päpstlichen überhaupt mit ihrem Begriff von kirchlicher Freiheit prinzipiell unvereinbar erscheint. So zielt ihr Antrag auf nichts Geringeres ab, als auf Befreiung der Kirche von jeglicher Aufsicht und Kontrolle des Staats, während er zugleich alle Vorzüge und Vorteile, deren die Kirche von seiten des Staats bisher genoß, unvermindert ihr bewahren und sicherstellen möchte: eine Doppelabsicht, die das Zentrum auf dem Wege der Reichsgesetzgebung freilich leichter zu erreichen hoffen kann als in den Einzelstaaten.

Ganz anders stehen hierzu die evangelischen deutschen Landeskirchen, die noch allerneuestens bei ihrem Zusammenschluß sich ihren Bekenntnisstand, ihre Verfassung, ihre Eigenart und die hergebrachten Beziehungen zu ihren Summepiskopaten mit dem größten Nachdruck vorbehielten. Darin kommt zur Erscheinung, daß sie ihre geschichtlich gewordene enge Verbindung mit dem Staat trotz aller ihr anhaftenden Mängel und Unbequemlichkeiten nicht aufgeben, am

wenigsten aber die Kirchenhoheit ihrer Landesherren mit einer zudem gar nicht vorstellbaren „Reichskirchenhoheit“ vertauschen wollen. Wenn wirklich, wie zu lesen war, das Zentrum seinen Toleranzantrag, und zwar beide Teile desselben, im Reichstag erneuert, wird der eben konstituierte evangelische Kirchenausschuß eine schöne Gelegenheit haben, zu diesem Vorgehen klare und entschiedene Stellung zu nehmen.

Der einzige unter den vielen in jenem Antrag berührten Punkten, hinsichtlich dessen eine reichsgesetzliche Regelung annehmbar sein und vielleicht wohltätig wirken würde, ist die religiöse Kindererziehung. Gerade hier jedoch lautet der ursprüngliche Antrag des Zentrums § 2: „In Ermangelung einer Vereinbarung der Eltern sind für die religiöse Erziehung eines Kindes die landesrechtlichen Vorschriften desjenigen Bundesstaates maßgebend, in dessen Bezirk der Mann bei der Eingehung der Ehe seinen Wohnsitz hatte.“ Hofft etwa die katholische Kirche beim Fortbestand der Musterkarte von 31 verschiedenen landesrechtlichen Vorschriften über diesen Punkt, namentlich über die konfessionelle Erziehung der aus gemischten Ehen hervorgegangenen Kinder, eher ihre Rechnung zu finden? Ist für die Formulierung dieses Paragraphen vielleicht der Einfluß süddeutscher Zentrumsabgeordneter ausschlaggebend gewesen? Wir wissen das nicht. Aber auch die Fassung des Kommissionsbeschlusses über diesen Paragraphen erscheint uns unannehmbar, weil sie nicht mit dem fortgeschleppten Erbübel bricht, daß die Bestimmung der Religion, in welcher ein Kind zu erziehen ist, der jederzeit vor und nach Eingehung der Ehe zu treffenden und willkürlich abzuändernden Vereinbarung der Eltern anheimgestellt wird. So weit dürfte die Verfügung der mit der Erziehungsgewalt ausgestatteten Personen über das Kind, das doch auch eine Person ist und werden soll, nicht ausgedehnt bleiben. Die Gewissensfreiheit der Eltern dürfte nicht unter rechtlichem Schutz beanspruchen, die Gewissensfreiheit des Kindes zu konfiszieren. Mit vollem Recht behauptet Kahl: „Das religiöse Erziehungsrecht ist .. ein integrierender Teil der allgemeinen Erziehungsgewalt. Ihre Regelung ist Aufgabe des Familienrechtes. Das Familienrecht ist bürgerliches Recht. Die Sache gehört in das deutsche bürgerliche Gesetzbuch hinein“ und soll hier einheitlich geordnet werden.

Dagegen unterliegt die in § 2b des Reichstagsbeschlusses aufgegriffene Frage des Religionsunterrichts der Dissidentenkinder, die Bestimmung des sog. Unterscheidungsalters in § 2c, der es auf das 14. Lebensjahr (der Zentrumsantrag wollte das 12.!) festsetzt, die Regelung der Form des Austritts aus einer Religionsgemeinschaft in §§ 3 u. 4, lauter Dinge, für die ein sachliches Interesse des Reichs nicht nachweisbar ist, lediglich der landesrechtlichen Zuständigkeit.

Wir haben uns des wohlfeilen Spottes, der über den in der Zusammenstellung: Zentrum und Toleranz liegenden Widerspruch reichlich ergangen ist, vollständig enthalten. Er hat weder Wert noch Wirkung. Aber auf den kräftigen Vorstoß der kirchenpolitischen Tendenz, die das Zentrum vertritt und die in dem Antrag ganz unverhüllt sich geltend macht, wollten wir warnend aufmerksam machen.

Die fünfte preußische Generalsynode.

Vom 15. Oktober 1903 an hat die Generalsynode der größten deutschen evangelischen Landeskirche getagt. Man war auf ihre Verhandlungen gespannt. Ihr Ergebnis erfährt eine sehr verschiedene Beurteilung. Unsere Aufgabe kann es nicht sein, diese Stimmen um die unsrige zu vermehren; dazu stehen wir der Sache nicht nahe genug. Wenn wir dennoch diese Versammlung unter den Vorgängen des Jahres aufzählten, die ein Licht auf die kirchliche Lage werfen, so versteht sich leicht, woran wir dabei dachten. Es lagen der Generalsynode Anträge von Provinzialsynoden und eine Petition der evangelisch-lutherischen Konferenz vor, die sich auf die Besetzung der theologischen Professuren an den preußischen Universitäten bezogen; und eben darauf hauptsächlich war man gespannt, wie die oberste Vertretung der preußischen Landeskirche sich zu einem Konflikt stellen würde, in welchem höchste Interessen, das evangelisch-kirchliche und das theologisch-wissenschaftliche, aufeinander stoßen.

Man kann es ja beklagen, daß ein solcher Gegensatz sich herausgebildet und bis zu einer Schärfe gesteigert hat, die man vor 50 Jahren noch kaum ahnte. Allein dies Bedauern hilft nichts gegenüber der gegebenen Tatsache, daß die Kirche durch den Gebrauch, den die Professoren von ihrer Forschungs- und Lehrfreiheit machen,

sich aufs schwerste beunruhigt fühlt, und daß die Professoren einen Einspruch der Kirche in ihre Berufstätigkeit schlechterdings nicht dulden wollen. Es steht so, daß Kandidaten zum Dienst der Kirche sich anbieten, die auf der Universität eine dem kirchlichen Bekenntnis mehr oder weniger widerstreitende theologische Überzeugung sich zu eigen gemacht haben, und daß die Kirche dies Angebot zu akzeptieren sich genötigt sieht; daß die Professoren, aus deren Vorlesungen, Büchern, sonstiger Einwirkung die Studierenden jene Überzeugung schöpfen, zwar Angehörige der Kirche und Mitglieder ihres Lehrstandes, nicht aber Diener der Kirche in dem Sinn sein wollen, daß sie in Rücksicht auf das Bedürfnis der Kirche ihre freie wissenschaftliche Betätigung irgendwie einschränkten. Der Konflikt scheint unlöslich. Die Kirche kann nicht auf die Gebundenheit ihrer Diener an das Bekenntnis verzichten; sie würde damit das Bekenntnis selbst außer Kraft setzen. Die Theologie kann nicht auf ihre Bewegungsfreiheit verzichten; sie würde sonst aufhören Wissenschaft zu sein.

In der Generalsynode ist, soviel wir sehen, der Gegensatz mit dieser prinzipiellen Schärfe nur von einem Redner, Stöcker, bezeichnet worden. Die zur Verhandlung stehenden Anträge gingen nicht sowohl auf eine Lösung, als auf eine Milderung des Gegensatzes aus, indem sie bei der Ergänzung der theologischen Fakultäten von seiten des Staates eine stärkere Vermehrung der positiv gerichteten Dozenten herbeiführen wollten; worin ein anderer Redner „einen Rückfall in byzantinische Rechtsbegriffe" erblickte. Die Debatte war ungemein lebhaft und bewegt. Ihr Ausgang kann ein befriedigender kaum genannt werden. Man verband drei verschiedene Anträge zu einer Resolution, die infolgedessen einen entschiedenen Standpunkt nicht erkennen läßt, gleichwohl aber nur mit 127 gegen 57 Stimmen angenommen wurde.

Der Konflikt besteht also weiter, und die in ihm liegende Gefahr wird sich steigern. Wenn es nur auf die Besetzung theologischer Lehrstühle ankäme, so ließe sich ja denken, daß die oberste Behörde einer Landeskirche, in welcher das Bekenntnis unbestritten zu Recht besteht, auch das Recht besäße oder erhielte, über jede Berufung eines akademischen Lehrers in eine theologische Fakultät mit ihrer Erinnerung gehört zu werden, daß sie diese Befugnis ver-

ständnis- und maßvoll ausübt, und daß es ihr so gelingt, vom Universitätsunterricht innerhalb ihres Bereichs extreme, direkt bekenntniswidrige Elemente auszuschließen. Allein wer sieht nicht, daß auch hier alles prekär ist! Eine Grenzsperre gegen geistige Strömungen, gegen wissenschaftliche Richtungen war immer und ist heute vollends ein Ding der Unmöglichkeit. Es wäre nicht einmal wünschenswert, daß unsere Studenten und Kandidaten von der modernen Theologie nichts hörten. Sie müssen, samt ihrem ererbten, erlernten, anerzogenen, auch mit ihrem selbst schon gewonnenen Glauben durchs Feuer und Wasser gehen. Der Kirche selbst muß daran gelegen sein, daß sie nicht abgerichtete, dressierte, sondern selbstdenkende, mit den Problemen der Wissenschaft einigermaßen vertraute Leute in ihren Dienst bekomme. Von ihren Dienern aber muß sie andrerseits fordern, daß sie das kirchliche Bekenntnis und den Glauben der christlichen Gemeinde respektieren und den redlichen Willen ins Amt mitbringen, nicht zu zerstören, sondern zu bauen.

Einen Widerspruch zwischen den zuletzt aufgestellten Forderungen zu konstruieren ist leicht. Wir fühlen selbst gar wohl, wie nahe er liegt. Aber indem wir sie beide nebeneinander aussprechen, glauben wir mit der ersten der Theologie soweit entgegenzukommen, daß wir auch auf ein entsprechendes Verhalten seitens der Vertreter der Wissenschaft rechnen möchten, wie wir es schon in dem ersten Abschnitt dieses Aufsatzes andeuteten; auf ein Verhalten, das bekundet, daß die evangelische Theologie das Band zur Kirche nicht durchschneiden, sondern ihr in ihrer wahrlich schwierigen Lage helfen will.

Es war uns auch im abgelaufenen Jahr vergönnt, Beiträge zu unserer Zeitschrift, denen das Prädikat der Wissenschaftlichkeit nicht verweigert werden kann, in solcher Zahl und Ausdehnung zu empfangen, daß ihr Abdruck, zum Bedauern der Redaktion, sich manchmal sehr verzögerte. Dabei ist doch die Zeitschrift eine kirchliche und will es, wie ihr Inhalt ebenfalls sattsam erweist, nicht nur dem Namen nach sein. Was nun in diesem engen Rahmen sich ermöglichen und verwirklichen ließ, sollte das nicht im größeren Maßstab auch geschehen können, daß Männer der Wissenschaft und

der Kirche einträchtig zusammen helfen und gemeinschaftlich dem Reich Gottes dienen? Tritt uns doch in der Flucht der Jahre und aus der Lage der Kirche immer deutlicher die Erkenntnis vor Augen, daß die Zeit heranrückt, da dem Kirchentum ein Ende gemacht wird, da die Wissenschaft vollständig in den Dienst der Welt übergeht, da der Gemeinde der Gläubigen die Frage sich aufnötigt: Was bleibt uns noch? Richten wir all unsere kirchliche und wissenschaftliche Arbeit, solange wir Zeit haben, darauf ein, daß die Antwort der Gläubigen Jesu Christi dereinst fröhlich und getrost laute: „Das Reich muß uns doch bleiben."

Karl Burger.

Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus.[1]

1. Heimat, Kriegsgefangenschaft und römisches Bürgerrecht des Paulus.

Die „Fortschritte der Wissenschaft" sind nicht geradlinig; aber sie finden doch statt. Wenn man sich erinnert, in wie überlegenem Ton noch vor 25—50 Jahren sowohl die Tatsache, daß Paulus römischer Bürger war, als der Gebrauch, den er nach der Apostelgeschichte von diesem Privilegium gemacht hat, vielfach kritisiert wurde, muß es als ein wirklicher Fortschritt bezeichnet werden, daß man heute kaum noch nötig hat, hierüber Worte zu verlieren. Abgesehen von Schürer, der von jeher diesen Nörgeleien entgegengetreten ist,[2] sei daran erinnert, daß W. Ramsay einem lehrreichen Buch den Titel „Paulus der Reisende und der römische Bürger" gegeben,[3] und daß Th. Mommsen in seiner Abhandlung „über die Rechtsverhältnisse des Apostels Paulus"[4] an dieser Voraussetzung des Prozesses des Apostels nichts zu bemängeln gefunden hat. Es fragt sich nur, wie Paulus zu seinem römischen Bürgerrecht gekommen ist. Das Gespräch zwischen ihm und dem Kommandanten

[1] Die folgenden kleinen Aufsätze, in deren erstem und drittem mehreren Aufstellungen Th. Mommsens scharf entgegengetreten werden mußte, sind vor dem Tode dieses großen Gelehrten so, wie sie jetzt gedruckt sind, der Redaktion eingesandt worden.

[2] Gesch. des jüd. Volks III[3], 85, auch schon 2. Aufl. II, 539.

[3] Ed. 3, London 1897, deutsch von H. Groschke unter dem Titel: „Paulus in der Apostelgeschichte" 1898.

[4] Zeitschr. f. neutest. Wissenschaft 1901 S. 81—96.

der römischen Besatzung von Jerusalem Apg. 22, 25—29, der stolze Ton, in welchem Paulus diesem Offizier gegenüber, der bekennt, seinerseits dieses Bürgerrecht um schweres Geld erworben zu haben, erwiedert: ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι, d. h. „ich bin als römischer Bürger geboren", berechtigt und nötigt uns zu fragen, wie der Vater des Paulus römischer Bürger geworden sein mag. Denn Mommsens Umdeutung jener Worte, wonach sie „nicht weniger gut passen, wenn Paulus im Kindesalter mit seinem Vater zugleich das römische Bürgerrecht erhielt" (S. 85 A. 2), ist ein ebenso unstatthafter Gewaltstreich, wie die Annahme, daß ein nicht wie Paulus am 8. Tage Beschnittener (Phil. 3, 5), sondern im Knabenalter mit seinem Vater zugleich zum Judentum Übergetretener sich einen Ἑβραῖος ἐξ Ἑβραίων (2. Kor. 11, 22; Phil. 3, 5) habe nennen können.[1] Zur Beantwortung der Frage, wie der Vater des Paulus vor dessen Geburt zum Besitz des römischen Bürgerrechts gekommen sei, glaubte ich eine bisher mit wenig Genauigkeit behandelte apokryphe Tradition über die früheren Schicksale der Familie des Paulus verwerten zu sollen, welche uns Hieronymus im Kommentar zum Philemonbrief und in ungenauer Verkürzung in vir. ill. 5 aufbewahrt hat. Da

---

[1]) Fast möchte man denken, daß Mommsen dieser Meinung wäre, wenn er S. 81 f. von P. schreibt: er „war seiner Nationalität nach Grieche, politisch römischer Untertan" und von seiner Familie: sie „war mosaischen Glaubens", wenn nicht sofort als zweifellos daneben gestellt würde, daß diese Familie „jüdischen Ursprungs" war. Und doch griechischer „Nationalität"? Das erinnert wohl an die Ausdrucksweise der Reformjuden und der ihnen gleichartigen Presse, welche unseren Mitbürgern „mosaischen Glaubens" und „jüdischen Ursprungs" die deutsche „Nationalität" nicht abgesprochen wissen wollen, wirkt aber nicht eben aufklärend. Da lobe ich mir doch die alten Ebjoniten, die in schroffem Widerspruch gegen alle Zeugnisse des Paulus (Gl. 1, 14; 2, 15; 2. Kr. 11, 22; Phil. 3, 5; 2. Tim. 1, 3) dreist behaupteten, Paulus, ein Kind hellenischer Eltern, habe als junger Mann in Jerusalem die Beschneidung angenommen, um die Tochter des Hohenpriesters heiraten zu können, sei dann aber, da er trotz seines schweren Opfers das Ziel seiner Wünsche nicht erreichte, ein erbitterter Feind der Beschneidung und des ganzen Judentums geworden. cf. Epiph. haer. 30, 16. 25.

[2]) Einleitung I², 49. Ich bedauere, daß Mommsen im Jahre 1901 die erste und nicht die im Jahre 1900 erschienene, „vielfach berichtigte" und an dieser Stelle wesentlich bereicherte zweite Auflage meines Buchs benutzt hat. Auf diese muß ich für manches verweisen, was hier nicht noch einmal gesagt oder bewiesen zu werden braucht.

ein Gelehrter von dem Ansehen Mommsens meine auf jene Tradition gegründete Hypothese für „mehr als bedenklich“ erklärt hat, wird es erlaubt und vielleicht von Nutzen sein, hier ohne die beengenden Schranken, welche die beiläufige Besprechung in einem Lehrbuch zog, noch einmal auf die Sache zurückzukommen. Die Tradition selbst, ganz abgesehen von dem Wert des Versuchs, sie mit der kanonischen Überlieferung zu kombinieren und zur Illustration der letzteren zu verwerten, ist von erheblicher Wichtigkeit. Sie zeichnet sich vor vielen anderen Apostellegenden erstens durch völlige Unabhängigkeit von den Nachrichten und Andeutungen des N. Testaments und zweitens durch ihre prosaische Nüchternheit aus. Sie geht ferner auf eine sehr alte griechische Quelle zurück. Aus derselben hat unabhängig von Hieronymus wesentlich das gleiche und wohl noch etwas mehr wie dieser noch der Patriarch Photius geschöpft. Dieser hat auch bereits ähnlich, wie ich es in der ersten Auflage der Einleitung, ohne damals die Darlegung des Photius zu kennen, getan habe, diese Tradition mit der Frage nach dem Bürgerrecht des Paulus in Verbindung gesetzt.[1]) Ob Hieronymus

[1]) Photii Amphilochia, quaest. 116 (Migne 101 col. 688) *περὶ πατρίδος Παύλου: Παῦλος ὁ ... τὴν ἄνω Ἱερουσαλὴμ ἑαυτῷ καταλαβόμενος πατρίδα τὴν ἐκ παλαιῶν προγόνων καὶ τῆς σωματικῆς γενέσεως τὰ Γίσχαλα — κώμη δὲ νῦν τὸ χωρίον τῆς Ἰουδαίας, πάλαι πολίχνιον χρηματίσαν — πατρίδα λαχὼν εἶχε. Τῷ Ῥωμαϊκῷ δὲ δόρατι τῶν γεννησαμένων ἅμα καὶ πολλοῖς ἑτέροις τοῦ ἔθνους συνεαλωκότων, Ταρσοὺς αὐτῷ τὸ συνενεχθὲν* (s. unten), *ἐν οἷς καὶ τὰς μητρικὰς ἔλυσεν ὠδῖνας, δίδωσι πατρίδα. „ἐγὼ γάρ εἰμι, φησίν, ἀνὴρ Ἰουδαῖος, γεγεννημένος ἐν Ταρσῷ τῆς Κιλικίας“* (Apg. 22, 3). *Εἶτα τῆς Ῥωμαίων φιλοτιμίας τῷ μεγέθει τοῦ κράτους παραβαλλομένης καὶ μέχρις αὐτῶν τῶν ἀλλοφύλων τὸ φιλότιμον καθυπατευούσης, εἰς τὴν τούτων εὐγένειαν καὶ τῆς πολιτείας καὶ τοῦ ὀνόματος, τοῦτο μὲν προῖκα, τοῦτο δὲ καὶ χρήμασι πολλοῖς, ἀναδραμεῖν ἐχαρίσθη ἐξουσία. Γίνεται τοίνυν ἐκ τούτου καὶ τοῖς γονεῦσι τοῦ θεσπεσίου Παύλου συλλαβαῖς ὀλίγαις καὶ νόμοις ἀνθρωπίνοις πατρὶς ἡ Ῥώμη καὶ τὸ Ῥωμαίων πολίτευμα. Καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ καὶ ὁ θεῖος ἐκεῖνος ἀνὴρ ἐπεσημήνατο λέγων πρὸς τὸν χιλίαρχον, αὐχοῦντα τὴν ἐξ ἐμπορίας Ῥωμαίων συγγένειαν, ὡς „ἐγὼ δὲ καὶ γεγέννημαι“ ἀντὶ τοῦ „κατὰ κλῆρόν μοι πατρῷον ἡ Ῥωμαϊκὴ συγγένεια κάτεισι, καὶ οὐκ ἰδιωτεύουσι τοῖς γονεῦσιν λαφύρων μητρῴων προῆλθον εἰς φῶς, ἀλλ' ἤδη καὶ τοῦ Ῥωμαϊκοῦ τοῖς γράμμασιν αὐτοὺς σεμνύνοντος αἵματος.* Es wird dann noch rekapitulierend bemerkt: Paulus hatte eine dreifache *πατρίς*, nämlich *εἰς* (lies *εἷς*) *μὲν τὰ Γίσχαλα ἐν τῇ μερίδι καὶ δικαίῳ τῆς Βενιαμίτιδος φυλῆς ἀναφέρεται· οἱ Ταρσοὶ δὲ τῆς αἰχμαλωσίας δῶρον ἐγένοντο·*

seine Kunde aus dem Kommentar des Origenes zum Philemonbrief herübergenommen hat, und woher in diesem Falle Origenes, und woher auf alle Fälle Photius die Überlieferung geschöpft hat, das sind Fragen, auf die es vorläufig keine sichere Antwort gibt, auf die es aber für jetzt auch wenig ankommt.

Zu den Worten Philemon 23 „Salutat te Epaphras concaptivus meus in Christo Jesu" bemerkt Hieronymus:[1]) Quis sit Epaphras concaptivus Pauli, talem fabulam accepimus: ajunt parentes apostoli Pauli de Gyscalis regione fuisse Judaeae, et eos, quum tota provincia Romana vastaretur manu et dispergerentur in orbem Judaei, in Tharsum urbem Ciliciae fuisse translatos; parentum conditionem adolescentulum Paulum sequutum. Et sic posse stare illud, quod de se ipse testatur: „Hebraei sunt, et ego; Israelitae sunt, et ego; semen Abraae sunt, et ego" (2. Kor. 11, 22), et rursum alibi: „Hebraeus ex Hebraeis" et caetera, quae illum Judaeum magis indicant quam Tharsensem (Phil. 3, 5). Soweit die von Hieronymus in oratio obliqua wiedergegebene fabula. Was weiter folgt, ist direkte Rede und eigene Reflexion des Hieronymus. Dem Abdruck des

Ῥωμαῖον δὲ τῶν τεκόντων ἡ εἰς τοὺς Ῥωμαίους ἀναγραφὴ ποιεῖ καὶ τὸ πατρικὸν διὰ τοῦ κλήρου διαβαῖνον εἰς αὐτὸν ἀξίωμα. Was Photius hier einfach als *αἰχμαλωσία* bezeichnet, hat er oben mit dem geschraubten Ausdruck *τὸ συνενεχθὲν = τὸ συμβεβηκός* „das widerwärtige Schicksal seiner Eltern" gegeben cf. v. Herwerden, Lexicon suppletor. s. v. *συμφέρειν*. Die Quaest. 117 bringt nichts Neues mehr hinzu, sondern nur Beispiele. Auch Quaest. 211 col. 959 ff. beschäftigt sich ausführlich mit der Frage, wie Paulus sich einen Römer und zugleich einen Juden und einen Bürger von Tarsus nennen konnte, und geht zum Schluß mit den Worten *εἰ δὲ δεῖ τι καὶ ἱστορίας ἐπακοῦσαι, λέγεταί τις εἰς πολλὴν ἀρχαιότητα ἀνηγμένος* (lies *ἀνηγμένη*) zu einer sehr mythisch lautenden Geschichte über, deren Inhalt und Ursprung hier nicht untersucht zu werden braucht. Photius selbst glaubt nicht daran, weil sie gar zu alt sei, d. h. des Rätsels Lösung in prähistorischen Zeiten suche.

[1]) Opp. ed. Vallarsi VII, 762. In dem vier oder fünf Jahre später verfaßten und durch seine Flüchtigkeiten berühmten Büchlein de vir. ill. beginnt er cap. 5 (ed. Richardson p. 9) Paulus apostolus, qui ante Saulus, extra numerum duodecim apostolorum, de tribu Benjamin et oppido Judaeae Giscalis fuit, quo a Romanis capto cum parentibus suis Tarsum Ciliciae commigravit. Aus dieser Stelle, nicht aus dem Kommentar zum Philemonbrief schöpfte ein lateinischer Prolog zu den Briefen des Paulus cf. Card. Thomasii opera ed. Vezzosi I, 382.

vorstehenden Textes schickt Mommsen S. 82 folgende Paraphrase voraus: „Nach Angabe der Verwandten (parentes) des Paulus (dessen Schwestersohn erwähnt die Apg. 23, 16), ward er als Knabe (adolescentulus) mit den Eltern nach der Verwüstung Galiläas durch die Römer aus der Stadt Giscala nach Tarsos übergesiedelt." Mommsen versteht also das erste parentes von Verwandten des Apostels, die entweder selbst in einer von ihnen verfaßten schriftlichen Erzählung oder durch ihre Nachkommen mündlich dem Hieronymus oder auch dem Origenes diese Tradition mitteilen (ajunt), und dagegen das zweite parentes von den Eltern des Paulus. Er deutet ferner das parentum conditionem sequi von körperlicher Begleitung; und endlich, was das Wunderbarste an dieser Exegese ist, er verbindet jenes erste parentes als Nominativ mit ajunt statt als Akkusativ mit de Giscalis regione fuisse Judaeae. Ich bekenne nicht zu verstehen, wie ein großer Philolog dem Hieronymus, welcher bekanntlich nicht umsonst in Rom den Unterricht des großen Grammatikers Donatus genossen hat,[1]) die groben Verstöße gegen die Elemente der lateinischen Syntax aufbürden mag, welche die Voraussetzung dieser Mißdeutung seiner Worte bilden. Hieronymus müßte den unerläßlichen Akkusativ zu dem ersten fuisse, sei es ein se oder ein majores suos, fortgelassen und dann doch sofort, als ob er so etwas geschrieben hätte, dies durch ein unerträgliches et eos wiederaufgenommen haben. Selbstverständlich ist ajunt = φασίν wie so oft ohne bestimmtes Subjekt gebraucht, ein „man sagt, behauptet, erzählt". Was aber die Urheber oder Wiedererzähler der fabula behaupten, betrifft zunächst bis zu den Worten fuisse translatos nicht den Paulus samt seinen Eltern, sondern nur die letzteren. Von Paulus aber wird gesagt, daß er von Jugend auf seinen Eltern in ihrer Lebensstellung gefolgt, also als Sohn eines als Kriegsgefangener aus Gischala nach Tarsus verschlagenen Juden aufgewachsen sei. Jede Möglichkeit einer anderen Deutung ist durch den von Hieronymus unabhängigen griechischen Bericht des Photius (oben S. 25) ausgeschlossen. Daran, daß Paulus in Tarsus, also, die Richtigkeit jener fabula vorausgesetzt, erst nach Deportation seiner kriegsgefangenen Eltern nach Tarsus geboren sei, konnte an-

[1]) Vgl. die Belege bei Grützmacher, Hieronymus I, 113f.

gesichts von Apg. 22, 3 (21, 39; 9, 11) kein alter Theolog zweifeln. Photius bespricht diese Tatsache mehr als einmal ausdrücklich und unmißverständlich; die von ihm wie von Hieronymus wiedergegebene Tradition bestätigt es und Hieronymus selbst bestreitet es im Kommentar zu Philem. 23 keineswegs. Erst im Schriftstellerkatalog macht er den Fehler, den Paulus selbst mit seinen Eltern von Gischala nach Tarsus übersiedeln zu lassen.

Mommsen findet die Erzählung nicht glaubwürdig „teils als Familientradition . . ., teils wegen ihrer bei Hieronymus deutlich hervortretenden Beziehung zu den Mitgefangenen (*συναιχμάλωτον*) des Paulus“. Zu einer Familientradition hat die in Rede stehende fabula, wie gezeigt, erst eine „mehr als bedenkliche“ Exegese gemacht. Und wenn sie dies wäre, sind denn alle Familientraditionen erlogen? Was aber die Verbindung der Tradition mit der „Kriegsgefangenschaft“ des Paulus anlangt, so enthält die fabula selbst, wie sie nicht nur Photius, sondern auch Hieronymus zweimal, einmal genauer und ausführlicher, einmal in fehlerhafter Abkürzung bietet, keinerlei Beziehung auf die Stellen, wo Paulus von seinen „Mitkriegsgefangenen“ redet. Erst Hieronymus oder der griechische Exeget, welchen er hier nach seiner Gewohnheit ausschreibt, glaubt die apokryphe Tradition zur Erklärung des *συναιχμάλωτος* Philem. 23; Kol. 4, 10; Röm. 16, 7 verwenden zu können. Weil aber nach jener Tradition Paulus selbst gar nicht in Kriegsgefangenschaft geraten, sondern nur vermöge seiner Erzeugung und Geburt von kriegsgefangenen Eltern in deren Lebensstellung (conditio) eingetreten, also nur in ziemlich uneigentlicher Weise ein *αἰχμαλωτός* war oder jemals gewesen war, genügte diese Erklärung des Ausdrucks *συναιχμάλωτος* dem Hieronymus nicht. Er stellt sofort zwei oder eigentlich drei andere Erklärungen desselben neben die aus der fabula geschöpfte (Vall. VII, 763). Eine fabula, welche aus dem Bedürfnis einer historischen Erklärung des Ausdrucks *συναιχμάλωτος* entstanden wäre, würde den Paulus selbst zu einem *αἰχμαλωτός* gemacht haben, wie die Paulusakten aus 1. Kor. 15, 32 die Erzählung von einem wirklichen Tierkampf des Paulus in Ephesus geschaffen haben.[1]) So etwas aber hat nach Photius und Hierony-

---

[1]) Vgl. Hippol. comm. in Dan. III, 29; Niceph. Call. hist. eccl. II, 25.

mus selbst der Urheber der fabula nicht verbrochen. Erst im Schriftstellerkatalog hat Hieronymus in unklarer Erinnerung an das, was er im Kommentar zu Philem. geschrieben hatte, und ohne zu bedenken, daß er sich dadurch mit Apg. 22, 3 in Widerspruch setze, diesen Fehler gemacht. Ist es also mit dieser Mommsenschen Herleitung der Legende nichts, so bleibt ihr spröder Stoff ein bedeutsames historisches Datum. Was könnte einen Dichter auf die Idee gebracht haben, daß die galiläische Stadt Gischala die ursprüngliche Heimat der Familie des Paulus gewesen sei? Der bei Photius durchblickende Irrtum, daß Gischala zum benjaminitischen Stammgebiet gehöre (oben S. 25 A. 1 a. E.), war eine verfehlte Kombination des gelehrten Byzantiners, der nicht wußte, daß Gischala im nördlichen Galiläa lag, wo der Stamm Benjamin niemals ansässig gewesen ist. Es war eine Folgerung aus den beiden ihm als glaubwürdig geltenden Nachrichten, daß Paulus ein Benjaminit (Phil. 3, 5; Röm. 11, 1), und daß Gischala der anfängliche Wohnsitz seiner Eltern gewesen sei. Aber letztere Tradition an sich ist um so glaubwürdiger, als Gischala (hebr. גוש חלב, heute el-Dschisch) in der Bibel nicht erwähnt wird, also für die alte Christenheit keine Berühmtheit besaß, die dazu verleiten konnte, die Geschichte eines Apostels mit dieser Stadt in Verbindung zu setzen. Nach der Rolle, die sie im großen jüdischen Krieg spielte, scheint sie eine rein jüdische Stadt gewesen zu sein.[1]) Dies, sowie Trümmer einer uralten Synagoge und die Rabbinengräber, wovon jüdische Pilger des Mittelalters zu sagen wissen, passen dazu, daß sie um den Anfang unserer Zeitrechnung der Wohnsitz der zur pharisäischen Partei sich haltenden Familie war, aus welcher der Rabbinenschüler Saul hervorging. Aber die Quelle einer christlichen Legendenbildung können diese Umstände doch nicht gewesen sein. Wer von den Legendendichtern des 2. oder 3. Jahrhunderts wußte ferner etwas von einer Eroberung Gischalas durch die Römer und Abführung seiner Einwohner in Kriegsgefangenschaft? Das kann nur eine selbständige, also echte Überlieferung sein, welche unsere Geschichtskenntnis erweitert und mehr als eine sicher überlieferte Tatsache aufklärt,

[1]) Jos. bell. II, 20, 6; 21, 1. 7; IV, 1, 1; 2, 1—3, 2; vita 10. 13. 20. 38. 45. Über die Ruinen und Traditionen von Gischala vgl. Schürer, Gesch. d. jüd. Volks I³, 616 f. A. 50; II, 445 f. A. 59.

ohne mit einer einzigen derartigen Tatsache in Widerspruch zu treten, was doch wohl die Kennzeichen echter Tradition sind. Dies will aber noch im einzelnen nachgewiesen werden.

Die Eroberung Gischalas, von der die Legende sagt, kann nicht die Einnahme dieser Stadt durch Titus im Jahre 67 n. Chr. sein. Denn erstens haben die Einwohner damals den Römern freiwillig die Tore geöffnet, von dem vorher entflohenen Anhang des Johannes von Gischala aber wurden 6000 Männer auf der Flucht niedergemacht und nur beinah 3000 Weiber und Kinder gefangen genommen. Zweitens mußte jeder, der den Bericht darüber bei Josephus bell. IV, 2 las, sich sagen, daß dies Ereignis nicht der Geburt des Paulus vorangegangen sein könne, sondern etwa mit dessen Tod gleichzeitig sei. Es kann nur an den bei den Juden so genannten und lange in schlimmer Erinnerung gebliebenen „Krieg des Varus“ im Jahre 4 v. Chr. gedacht werden.[1]) Der in beiden Hauptwerken des Josephus sehr kurz gefaßte Bericht erwähnt das Schicksal von Gischala in diesem Krieg nicht besonders. Aber seine Angaben zeigen doch, daß der Norden Galiläas, in welchem Gischala liegt, zuerst und zumeist besonders von den arabischen Hilfstruppen der Römer zu leiden hatte, welche bald darauf auch Samarien sengend und brennend durchzogen. Von Sepphoris, der stärksten Festung in Galiläa, berichtet Josephus in beiden Werken ausdrücklich, daß der römische Befehlshaber sie niederbrennen ließ und die Einwohner zu Sklaven machte. Dies wird also auch Gischalas Schicksal im Jahre 4 v. Chr. gewesen sein. War Paulus im Jahre 34 oder 35 n. Chr., in welches nach der wahrscheinlichsten Chronologie seine Bekehrung und das Martyrium des Stephanus fällt, nach Apg. 7, 58 noch ein νεανίας, so paßt das zu der Tradition, daß seine Eltern im Kriege des Jahres 4 v. Chr., also 37 oder 38 Jahre vor diesem Zeitpunkt, von den Römern zu Gefangenen gemacht und in die Sklaverei verkauft wurden, daß aber ihr Sohn Saul ihnen erst später geboren wurde. Es muß nämlich eine beträchtliche Reihe von Jahren verstrichen sein, ehe der Vater des Paulus, der als Kriegsgefangener auf den Sklavenmarkt gebracht wurde und so nach Tarsus

[1]) Jos. bell. II, 5, 1; ant. XVII, 10, 9; c. Apion. 1, 7; Seder olam rabba bei Schürer I, 669.

kam, dort nicht nur die Freiheit, sondern auch das römische Bürgerrecht und außerdem das städtische Bürgerrecht von Tarsus erlangte. Beides besaß er, als ihm Paulus geboren wurde, Apg. 22, 39; 23, 3. 28. Dieser wird also schwerlich vor a. 5 n. Chr. geboren sein. Er mag bei seiner Bekehrung ein junger Mann von 25—30 Jahren gewesen sein. Dem widerspricht nicht, daß er sich im Brief an Philemon V. 9, wahrscheinlich im Jahre 62, einen alten Mann nennt. Er würde das seinem Freunde Philemon kaum erst gesagt haben, wenn er wirklich der Zahl der Jahre nach schon ein Greis gewesen wäre. Besser paßt diese Bemerkung in den Mund eines Mannes, der die Mitte der fünfziger Jahre erreicht oder eben überschritten hat, und spürt, daß die Rüstigkeit früherer Jahre unter der stetigen Wirkung eines aufregenden und aufreibenden Berufslebens abzunehmen beginnt, vgl. 2. Kor. 4, 16.

Wie im einzelnen die Schicksale der Familie in der Zwischenzeit zwischen ihrer unfreiwilligen Verpflanzung nach Tarsus und der Geburt des Paulus sich gestaltet und zum Besseren gewendet haben, wissen wir nicht. Aber die Tatsache, daß Juden, die in Kriegsgefangenschaft und dadurch in Sklaverei geraten waren, durch Emanzipation seitens ihrer Herren, sofern diese römische Bürger waren, in verhältnismäßig kurzer Zeit das römische Bürgerrecht erlangten, wird durch die Geschichte der römischen Judenschaft bestätigt. Von den Tausenden von Juden, die nach der Eroberung Jerusalems durch Pompejus im Jahre 63 als Kriegsgefangene nach Rom auf den Sklavenmarkt gebracht wurden, haben nach Philo (leg. ad Caj. 23) wohl die meisten auf diesem Wege für sich und ihre Nachkommen das römische Bürgerrecht erworben. Die apokryphe Tradition von den Schicksalen der Familie des Paulus vor dessen Geburt steht also nicht in Widerspruch mit den wiederholten Angaben der Apostelgeschichte über das römische Bürgerrecht des Apostels, sondern hilft zu deren geschichtlichem Verständnis, und sie tut dies in um so unverdächtigerer Weise, als sie ohne jede Beziehung auf die kanonischen Nachrichten vorgetragen ist. Sie erklärt aber auch eine Reihe anderer biographischer Angaben des N. Testaments. Da ich mich hierfür auf anderweitige Ausführungen berufen darf,[1]

---

[1]) Einleitung I, 34 ff. 48 ff.

genüge hier eine kurze Erinnerung. Im Unterschied von den meisten in der *διασπορὰ τῶν Ἑλλήνων* geborenen Juden war Paulus kein Hellenist, sondern ein Hebräer. Im häuslichen Leben und im Gebet blieb die Familie der aramäischen Landessprache Palästinas treu. Sie hielt auch fest an der in ihr erblichen Zugehörigkeit zur pharisäischen Partei, welche als solche nur in Palästina existierte. Die Schwester des Paulus war in Jerusalem verheiratet. Er selbst wurde noch als Knabe nach Jerusalem geschickt und, als er das dafür erforderliche Alter erreicht hatte, in das Lehrhaus Gamaliels eingeführt. Hat er vor seiner Bekehrung Christum nur dem Fleisch nach gekannt (2. Kor. 5, 16) d. h. in beklagenswerter Weise verkannt, so ist doch nicht ausgeschlossen, daß zu den Verbindungsfäden, an welchen er schon damals, ihm selber unbewußt, vom Vater zum Sohne gezogen wurde, auch die galiläische Herkunft seiner Eltern gehörte. Der Galiläer Paulus gehörte zu dem „Propheten Galiläas" und zur Gemeinde der „Galiläer".

Nichts dagegen gewinnen wir durch die Anerkennung der apokryphen Tradition für die Erklärung des Ausdrucks, zu dessen Erklärung Hieronymus sie herangezogen hat, nämlich des dreimaligen *συναιχμάλωτός μου* Kol. 4, 10; Philem. 23; Röm. 16, 7. Wenn Paulus damit indirekt, sei es in bezug auf seine dermalige Lage, sei es in bezug auf frühere Erlebnisse, sich selbst einen Kriegsgefangenen nennt, so erklärt sich dies doch durchaus nicht daraus, daß seine Eltern vor seiner Geburt in eine Kriegsgefangenschaft geraten waren, die schon vor seiner Geburt der günstigen Stellung römischer Bürger Platz gemacht hatte. Es ist auch kaum denkbar, daß Paulus, der geborene römische Bürger, irgend einmal bei Gelegenheit eines Kriegszugs oder der Eroberung einer Stadt als Gefangener in Feindes Hände gefallen sein sollte. Es bleibt also nur übrig, daß der Ausdruck irgendwie uneigentlich gemeint sei. Als nächste Analogie bieten sich die vom Kriegsdienst hergenommenen bildlichen Ausdrücke dar, welche in der christlichen Literatur zuerst Paulus zur Beschreibung des Christenstandes und besonders der Stellung der berufsmäßigen Prediger und Kirchendiener gebraucht hat. Daß alle Christen Soldaten sind, welche im Dienst Gottes und Christi mit den ihnen gegebenen Waffen gegen

Sünde, Welt und Teufel zu kämpfen haben,[1]) lesen wir schon in den älteren Briefen, und auch die besondere Anwendung auf die Prediger des Evangeliums fehlt dort nicht ganz.[2]) Es wird aber doch nicht zufällig sein, daß diese Vorstellung in den Briefen des gefangenen Paulus und überhaupt in den späteren Briefen häufiger und in lebhafterer Darstellung begegnet, und hier auch die Zusammenfassung des Apostels mit seinen Mitarbeitern (*συνεργός*) als Kriegskameraden (*συστρατιώτης*) sich findet.[3]) Seit seiner Verhaftung in Jerusalem um Pfingsten 58 lebte Paulus 5 Jahre lang beständig in unfreiwilligem Verkehr mit römischen Soldaten und Offizieren. Deren Waffenrüstung, strenge Disziplin, pünktlichen Gehorsam hatte er stündlich vor Augen. Wie natürlich, daß alles dies ihm zum Bild des normalen Verhältnisses eines Christen und besonders des Predigers zu dem Herrn und Feldherrn im Himmel wurde, in dessen Dienst seine Diener die Welt zu erobern haben. Von da aus wird es dann auch zu verstehen sein, daß er sich den Gefangenen als einen Kriegsgefangenen betrachtet. Ein Soldat, der in Ausübung seiner Dienstpflicht, in dem unter dem Befehl seines Feldherrn geführten Krieg in Gefangenschaft gerät, ist ein Kriegsgefangener. Je deutlicher trotz der Anlehnung an die äußere Lage des Apostels die Uneigentlichkeit des Ausdrucks ist, um so weniger ist zu folgern, daß Aristarch Kol. 4, 10 und Epaphras Philem. 23

---

[1]) 1. Thess. 5, 8; Röm. 6, 13—23; 13, 12; 2. Kor. 10, 3—5. Vgl. die Abhandlung über Paganus in dieser Zeitschr. X (1899) S. 38 ff.

[2]) 1. Kor. 9, 7.

[3]) Philem. 2; Phil. 2, 25 vgl. außerdem Eph. 6, 10—17; 1. Tim. 1, 18; 2. Tim. 2, 3 f. — Die Ansicht Hofmanns zu Röm. 16, 7 S. 617, daß Paulus sich und andere Christen als Kriegsgefangene betrachte, weil Christus sie in seinem die Welt überwindenden Kampf der Welt abgewonnen habe (vgl. Eph. 4, 8), ist erstens darum unwahrscheinlich, weil man an allen drei Stellen, wo der Ausdruck vorkommt, nicht eine allgemeine Bezeichnung des Christenstandes, sondern etwas Besonderes, den so benannten Leuten mit Paulus im Unterschied von anderen Christen Gemeinsames gesagt zu finden erwartet, und zweitens weil dadurch die formale Analogie mit *συστρατιώτης* und der Zusammenhang mit dem ganzen Vorstellungskreis vom christlichen Kriegswesen aufgegeben wird. Der siegreiche Feldherr nimmt ja seine Kriegsgefangenen nicht als seine Soldaten in seinen Dienst; als solche aber sieht Paulus beharrlich die Christen und besonders die Prediger des Evangeliums an.

die Gefangenschaft des Paulus in Rom in vollem Sinn geteilt haben, wie etwa Silas seine Gefangenschaft in Philippi Apg. 16, 22 ff. Es genügt, daß sie an dem Leben des Gefangenen und unter beständiger Bewachung durch römische Soldaten stehenden Apostels teilnahmen und etwa die Wohnung mit ihm teilten, vgl. Apg. 28, 30. Dann standen auch sie selbst und ihr ganzer Verkehr mit Paulus unter militärischer Bewachung, was von Aristarch schon seit der Abfahrt von Cäsarea Apg. 27, 2 galt. Anders liegt der Fall Röm. 16, 7; denn als Paulus dies schrieb, war er selbst kein von Soldaten bewachter Gefangener, und Andronikus und Junias (oder Junia) befanden sich nicht an seinem Aufenthaltsort. Es müssen also frühere Erlebnisse sein, auf die er dort zurückblickt. Die dreimalige Züchtigung mit Stöcken 2. Kor. 11, 25 setzt voraus, daß Paulus schon vor seiner langjährigen Gefangenschaft dreimal von römischen Behörden verhaftet und zur Strafe gezogen worden ist. Nur von einem dieser drei Fälle haben wir Apg. 16, 20—40 einen Bericht. Es steht nichts der Annahme im Wege, daß, wie damals Silas, so in einem der beiden anderen Fälle, über die wir keine näheren Nachrichten besitzen, Andronikus und Junias das Schicksal des Apostels geteilt haben.

2. Die Flucht aus Damaskus.

Über diese berichten Lukas Apg. 9, 23—25 und Paulus selbst 2. Kor. 11, 32 f. Verschiedenes. Nach der Apostelgeschichte entschlüpfte Paulus den Händen der Juden von Damaskus, welche ihn zu ermorden suchten und zu diesem Zweck unter anderem auch eine Zeitlang Tag und Nacht die Tore der Stadt bewachten, was durch *δὲ καί* als eine Steigerung über ihre sonstigen Maßnahmen, als eine auffällige Dreistigkeit eingeführt wird. Sie, die doch nur einen Bruchteil der Bevölkerung der großen Stadt, wenn auch einen beträchtlichen, bildeten, handelten damit, als ob sie die Herren der Stadt wären. Nach dem eigenen, allerdings sehr kurzen und beiläufigen Bericht des Paulus ist er den Händen des Ethnarchen des Königs Aretas entschlüpft, der ihn fangen und verhaften (*πιάσαι*) wollte und zu diesem Zweck die Stadt der Damaszener bewachte (*ἐφρούρει*). Beide Berichte setzen voraus, daß man erwartete,

Paulus werde heimlich entweichen; die Flucht selbst beschreiben beide gleichmäßig: nicht durch eines der Stadttore ist er hinausgegangen, sondern ist in einem Korbe durch ein hochgelegenes Fenster oder eine Luke in der Stadtmauer von Freundeshänden herabgelassen worden. Es unterliegt keiner Frage, daß es sich hier wie dort um das gleiche Ereignis handelt. Kritiker und Apologeten sind, soviel ich weiß, in der Meinung einig, daß nach Paulus jener Ethnarch sich in Damaskus befand und wesentlich dasselbe tat, was nach Lukas die Juden getan haben sollen. Die vorherrschende Annahme ist ferner die, daß Damaskus damals zum Herrschergebiet des Königs der Nabatäer, Aretas IV., des Schwiegervaters des Herodes Antipas gehört habe, und daß der von Paulus erwähnte Ethnarch ein von Aretas über die Stadt und das Gebiet von Damaskus eingesetzter Präfekt, ein Statthalter des Araberkönigs [1]) gewesen sei. Begünstigt wird diese Meinung durch den Umstand, daß wir aus der Zeit von 34—63 n. Chr. keine Münzen oder Inschriften besitzen, welche das Gegenteil beweisen, daß nämlich Damaskus in dieser Zeit vielmehr, wie lange vorher und nachher, „zur römischen Provinz Syrien und zwar zur Dekapolis" gehörte, (Schürer I, 118). Aber wie wenig ein solches negatives Zeugnis bedeutet, sieht man daraus, daß während des Jahres 35, in welchem wahrscheinlich die von Josephus (ant. XVIII, 6, 3) erwähnten Grenzstreitigkeiten zwischen den Damaszenern und den Sidoniern geführt wurden, und in der allerletzten Zeit der Regierung des Tiberius († März 37), in welcher der syrische Statthalter Vitellius, um den Aretas zu züchtigen, auf Petra losmarschierte (ant. XVIII, 5, 1. 3), eben deshalb Damaskus nicht in Händen des Aretas gewesen sein kann. Nun pflegt man zwar anzunehmen, daß erst Caligula den Aretas mit der Herrschaft über Damaskus beschenkt habe.[2]) Man sagt uns aber nicht, aus welchen Gründen oder zu

---

[1]) Auch Schürer I, 737; II, 82. 118, der durch seinen Aufsatz in Stud. u. Krit. 1899 S. 95 ff. nach einer Seite hin zu einem richtigeren Verständnis den Weg gewiesen hat, gebraucht wiederholt diesen Ausdruck und stellt an die Spitze jenes Aufsatzes die Versicherung, daß dieser Ethnarch ohne Zweifel ein Statthalter des Aretas gewesen sei.

[2]) Vgl. Gutschmid zu Euting, Nabat. Inschr. S. 85; Schürer I, 737. Gegen die Meinung von Marquardt, Mommsen, auch noch von Blaß (Act.

welchem Zweck dies geschehen sein sollte. Es ist nicht zu ersinnen, welche Verdienste dieses alten kriegslustigen Araberkönigs um Kaiser und Reich durch einen so großen Zuwachs seiner Macht sollten belohnt worden sein. Er war kein Römerfreund. Im Unterschied von anderen orientalischen Fürsten jener Zeiten, die sich *Φιλόκαισαρ* oder *Φιλορώμαιος* nannten und gewiß in bewußtem Gegensatz zu ihnen gab er sich den Beinamen Rachem-ammeh „Liebhaber seines Volkes". Die angebliche Tatsache aber, die man durch eine so unwahrscheinliche Vermutung erklärt, ist selbst nur eine Vermutung, daß nämlich Damaskus jemals zum Reich dieses Aretas IV. gehört habe. Man gründet diese Annahme lediglich auf 2. Kor. 11, 32. Es fragt sich aber sehr, ob dies aus den Worten des Paulus gefolgert werden kann.

Der Ausdruck *ὁ ἐθνάρχης Ἀρέτα τοῦ βασιλέως* begünstigt nicht die Ansicht, daß dieser Mann ein von Aretas eingesetzter Stadtpräfekt von Damaskus oder Gouverneur des Gebiets von Damaskus gewesen sei. Im Begriff des Ethnarchen liegt erstens nicht die Abhängigkeit des Beamten von dem Fürsten, in dessen Dienst er steht, oder des Vasallen von seinem Oberherrn.[1]) Im Unterschied von dem Makkabäer Jonathan, welcher als ein vom syrischen König eingesetzter Militär- und Zivilgouverneur des jüdischen Volks und Gebietes den Titel eines *στρατηγὸς καὶ μεριδάρχης* erhielt,[2]) nahm sein Bruder Simon nach Volksbeschluß den Titel eines Ethnarchen der Juden für sich und seine Söhne an, um die erlangte Autonomie des jüdischen Staats und die Aufhebung der Tributpflichtigkeit an das syrische Reich zum Ausdruck zu bringen.[3]) Die souveräne erbliche Monarchie der Hasmonäer war damit begründet und bezeichnet. Ähnliche formale Bedeutung hatte die Verleihung desselben Titels an Hyrkan II. durch Cäsar.[4]) Wenn in diesem und in anderen Fällen tatsächlich große Abhängigkeit bestand, so ist doch

apost. ed. phil. p. 119), daß Damaskus von c. 85 v. Chr. an ununterbrochen zum Nabatäerreich gehört habe, vgl. Schürer I, 734; II, 118f.

[1]) Vgl. schon Hofmann zu 2. Kor. 11, 32 S. 286.

[2]) 1. Makk. 10, 65 cf. den Gebrauch von *μεριδάρχης* Jos. ant. XII, 5, 5 (zweimal), *μεριδαρχία* XV, 7, 3.

[3]) 1. Makk. 14, 47; 15, 1. 2 cf. Jos. ant. XIII, 6, 7.

[4]) Jos. ant. XIV, 8, 5; 10, 2—8; Niese 148. 151. 191. 194. 200. 209. 211.

diese durch den Titel *ἐθνάρχης* keineswegs angedeutet. Die Erhebung eines Ethnarchen zum König ist wohl eine Standeserhöhung, aber ohne staatsrechtliche Bedeutung, wie die Verleihung der Titel Großherzog und Königliche Hoheit an deutsche Herzöge.[1]) Den jüdischen Ethnarchen in Alexandrien würde freilich kein Kaiser den Königstitel eingeräumt haben, weil sie nur einem Teil der Bevölkerung einer zu einer römischen Provinz gehörigen Stadt vorstanden, zum Begriff des Königs aber der Besitz eines größeren Herrschaftsgebietes und die formale Unabhängigkeit von den römischen Provinzialbeamten gehörte. Aber der ihnen verliehene Titel spricht doch die, durch die erwähnten Umstände allerdings eingeschränkte, Autonomie des jüdischen Gemeinwesens aus, dem sie vorstanden.[2]) Der jüdische Ethnarch in Palästina, welcher von den Juden selbst נָשִׂיא (Fürst) und von den Nichtjuden vom 4. Jahrhundert an Patriarch genannt wurde,[3]) unterschied sich nach Origenes kaum von einem König seines Volkes.[4]) Diese letzten Beispiele zeigen auch deutlich, was einen zweiten Grund gegen die bestrittene Deutung von 2. Kor. *11*, 32 hergibt, daß das Wort *ἔθνος* in *ἐθνάρχης* nicht die weitere Bedeutung von „Bevölkerung ohne Unterschied der Abstammung“ oder von „Land und Leuten“ hat, die ihm nicht selten zukommt, sondern Volksstamm bedeutet. Jene jüdischen Ethnarchen waren nicht Landesherren oder Statthalter von Palästina oder Präfekten von Alexandrien, sondern lediglich Oberhäupter ihrer Volks- und Glaubensgenossen ohne jede Regierungsgewalt und Jurisdiktion über ihre nichtjüdischen Landsleute und Mitbürger. Philo (c. Flacc. 10) nennt den alexandrinischen Ethnarchen sehr bezeichnenderweise *γενάρχης*. Er hatte es nur mit dem *γένος* d. h. *ἔθνος τῶν Ἰουδαίων*[5])

---

[1]) Jos. ant. XVII, 11, 4; bell. II, 6, 3; Lucian, Makrob. 17.

[2]) Strabo bei Jos. ant. XIV, 7, 2 von den alexandrinischen Juden: *καθίσταται δὲ καὶ ἐθνάρχης αὐτῶν, ὃς διοικεῖ τε τὸ ἔθνος καὶ διαιτᾷ κρίσεις καὶ συμβολαίων ἐπιμελεῖται καὶ προσταγμάτων, ὡς ἂν πολιτείας ἄρχων αὐτοτελοῦς.* Vgl. das Edikt des Augustus, worauf sich Claudius beruft bei Jos. ant. XIX, 5, 2.

[3]) Eusebius zu Jes. 3, 3 (Montfaucon, Coll. nova II, 368); Pamphil. apol. pro Orig. (Rauth, rel. IV², 360); Cyrill. cat. XII, 17; Epiph. haer. 30, 4 ff.; Cod. Theodos. II, 1, 10 (vom J. 398).

[4]) Origenes, Brief an Africanus c. 14.

[5]) Vgl. 2. Kor. 11, 26; Gal. 1, 14; Phl. 3, 5 mit Ap . 10, 22; 24, 17; 26, 4.

in Alexandrien zu tun. Dem entspricht es, daß der Titel Ethnarch in Inschriften etwas späterer Zeit den Oberhäuptern der Nomadenstämme, den mächtigeren Beduinenscheichs im ehemaligen Reich der Nabatäer gegeben wird.[1]) Ein solcher wird auch der Ethnarch des

---

[1]) Le Bas-Waddington nr. 2196 und Ztschr. d. Pal. V. XX, 1897 S. 135. Schürer, welcher diese Inschriften zuerst für die vorliegende Frage herangezogen hat, versteht die erstere ebenso wie Waddington dahin, daß ein gewisser Soaid(os) Malech(os), der daneben den römischen Namen Hadrianus angenommen hatte, die beiden Titel Ethnarch und Befehlshaber der Nomaden geführt habe. Die Inschrift lautet: *Ἀδριανοῦ τοῦ καὶ Σοαίδου Μαλέχου, ἐθνάρχου στρατηγοῦ νομάδων τὸ μνημεῖον, ἐτῶν λβ'. Ἄδδος ἀδελφός, ἐτῶν κη'.* In den nach Ort und Art zusammengehörigen Inschriften bei Waddington nr. 1906–2570 führen die geborenen Barbaren durchweg nur einen einzigen semitischen Namen, neben welchem im Genitiv der Name des Vaters steht (z. B. 2026, 2047 ff., 2095 f., 2103 ff., 2152, 2231 ff.), nur in metrischen Inschriften mit einem *ὁ* vor dem Genitiv des Vatersnamens (nr. 2177), und nur, wo mehrere Brüder nebeneinander genannt sind, mit einem *υἱοί* vor dem Vatersnamen (nr. 2204, 2190 a). Die gleiche Ausdrucksweise ist daher auch da anzunehmen, wo die Hauptperson im Genitiv steht (nr. 2046, 2079, 2115, 2131 u. s. w.), so auch in unserer Inschrift. Der Soaid wird ein Sohn des Malech gewesen sein. Dann entsteht aber die Frage, ob der folgende erste Titel dem Vater oder dem Sohn eignet. Ersteres (cf. nr. 2150 *Μαιορος Ζοβαίδου τέκτονος, υἱωνοῦ Ζοβαίδου*) ist wahrscheinlicher. Die beiden Titel finden sich sonst nur gesondert: Ethnarch für sich in der zweiten der von Schürer citierten Inschriften; ebenso aber auch *στρατηγὸς νομάδων* Waddington nr. 2112 aus der Zeit und dem Gebiet des Königs Herodes Agrippa I oder II. Der Mann ist zugleich Befehlshaber einer im Dienst dieses Königs stehenden Truppe (*σπεῖρα Αὐ . . .*) und Nomadenführer. Die im Reich des Agrippa und nachmals der römischen Provinz Arabien wohnhaften oder vielmehr umherschweifenden Beduinen (cf. nr. 2203 *οἱ ἀπὸ ἔθνους νομάδων*) waren von der fremden Herrschaft wenigstens teilweise in ihren Dienst genommen und demgemäß militärisch organisiert, wie heute die Kurden von den Türken. Man wird sich dabei an die alte Stammesverfassung der nabatäischen Araber angeschlossen haben. Es werden nicht nur manche dieser Stämme (*φυλαί*), in welche das *ἔθνος νομάδων* zerfiel, mit Namen genannt (nr. 2220, 2224, 2265, 2287, 2309 f., 2396 f., 2427, 2431, 2439, 2483), wir hören auch von einem *στρατηγήσας Αυιδηνῶν* nr. 2236 und in einer jüngeren Inschrift von einem *φύλαρχος* nr. 2464 cf. Deuter. 31, 28 LXX; Jos. ant. III, 7, 6. Es sind das die Beduinenscheichs, welche bei Josephus ant. XVIII, 5, 1 und in aramäischen Inschriften der Nabatäer *στρατηγοί* genannt werden. Ethnarch muß einen höheren Rang bezeichnen. Jener Soaid, der sich den römischen Namen Hadrianus (wohl um 120–150) gegeben hatte und eine aus seinen Stammgenossen gebildete römische Reitertruppe be-

Aretas gewesen sein. Aber wie unpassend hätte ihn Paulus bezeichnet, wenn er sagen wollte, daß er der Statthalter des Aretas in Damaskus gewesen sei! Warum gab er ihm einen Titel, welcher begrifflich und sprachgebräuchlich mit der Stellung eines Militär- und Zivilgouverneurs einer großen Stadt mit sehr gemischter Bevölkerung gar nichts zu schaffen hat, sondern ihn lediglich als Oberhaupt seines eigenen Stammes bezeichnet? Warum nennt er ihn nicht ἔπαρχος oder στρατηγὸς τοῦ βασιλέως (Jos. vita 9. 11) oder deutlicher τῆς πόλεως (Jos. ant. XIX, 7, 4)? Eher könnte man daran denken, daß dieser Ethnarch nach Analogie der jüdischen Ethnarchen von Alexandrien das Oberhaupt einer Sondergemeinde in der großen Stadtgemeinde von Damaskus gewesen sei. So gut es dort eine auf mehr als 10000 geschätzte jüdische Gemeinde gab,[1]) welche den Befehlen des Hohenpriesters in Jerusalem gehorchte und nicht der Machtmittel entbehrte, sie auszuführen (Apg. 9, 2. 28 f.; 22, 5; 26, 12), könnte es dort eine nabatäische Kolonie gegeben haben, deren Oberhaupt den Titel Ethnarch führte, welcher bei Wahrung der Interessen seiner in Damaskus angesiedelten Volksgenossen an der Macht des kriegslustigen Nabatäerkönigs, dessen Gebiet nahe an Damaskus heranreichte, einen starken Rückhalt gehabt hätte. Aber der Benennung des Ethnarchen nach dem K ö n i g A r e t a s würde man damit nicht gerecht; eher noch durch die Annahme, daß Aretas zur Obhut seiner vorübergehend zu Handelszwecken und dergleichen in Damaskus sich aufhaltenden Untertanen einen „Generalkonsul" mit eigener Gerichtsbarkeit und einer kleinen Polizeimannschaft angestellt hätte. Die letztere Annahme aber würde

---

fehligte, und sein Bruder waren doch noch stolz darauf, Söhne eines nabatäischen Ethnarchen zu sein, der die im Jahre 105 abgelaufene Zeit des unabhängigen nabatäischen Reichs noch erlebt haben mochte. — Übrigens ist aus dem Artikel bei ἐθνάρχης 2. Kor. 11, 32 nicht zu schließen, daß es nur e i n e n Ethnarchen im Reich des Aretas gab, oder daß er dadurch als der für Damaskus in Betracht kommende Ethnarch, also doch wieder als eine Art von Stadtpräfekt oder Provinzialgouverneur bezeichnet sei. Nach einer gewöhnlichen Redeweise steht der Artikel nur darum, weil derjenige Ethnarch, mit dem es Paulus damals zu tun hatte, eben dadurch für die Vorstellung und Erinnerung des Apostels determiniert war vgl. 1. Kor. 5, 9 τῇ ἐπιστολῇ, Mark. 15, 7 τῇ στάσει.

[1]) Jos. bell. II, 20, 2; VII, 6, 7 (368).

wieder den Titel Ethnarch ungerechtfertigt erscheinen lassen. Beiden Teilen seiner Benennung wird ihr Recht, wenn man ihn nichts weiter sein läßt, als einen im Gebiet des Nabatäerkönigs Aretas wohnenden, oder vielmehr umherschweifenden Nomadenhäuptling. Er gehörte und gehorchte dem König Aretas so gut und so wenig wie die Beduinenscheichs auf dem Wege von Machärus nach Petra (Jos. ant. XVIII, 5, 1). Daß aber weder Aretas, noch sein Ethnarch zur Zeit der Flucht des Paulus die Herren von Damaskus waren, zeigen die Worte des Apostels selbst deutlich genug. Denn hinter dem vorangestellten ἐν Δαμασκῷ würden in jenem Fall die Worte τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν mehr als müßig sein. Da Damaskus nichts anderes als Name der Stadt ist, kann man doch nicht mit Hofmann sagen, daß neben diesem Namen auch noch τὴν πόλιν Δαμασκηνῶν „als engerer Begriff, als Benennung des umschlossenen Orts immerhin Raum behalte". Nur ἐφρούρει τὴν πόλιν konnte Paulus schreiben, wenn er als bekannt voraussetzte oder seiner Aussage entnommen wissen wollte, daß der Ethnarch in der Stadt Damaskus sich aufhielt und dort zu gebieten hatte. Das zugesetzte Δαμασκηνῶν erklärt sich nur aus dem Gegensatz zu Ἀρέτα τοῦ βασιλέως. Der dem Araberkönig zugehörige Stammesfürst bewachte die bereits genannte Stadt, welche nicht ihm oder seinem Oberherrn, sondern den Damaszenern gehörte. Damit ist auch gegeben, daß φρουρεῖν hier nicht heißt, die Stadt militärisch besetzt halten und vor dem Eindringen feindlicher Gewalten schützen, was ja auch zu dem angegebenen Zweck, einen einzelnen in Damaskus befindlichen Menschen zu verhaften, in einem fast lächerlichen Verhältnis stände, sondern die Stadt von außen einschließen und zu dem Zweck, daß niemand aus der Stadt entrinnen könne, alle Ausgänge und die von der Stadt ausgehenden Straßen bewachen. Daß das Wort dies heißen kann, wird niemand bezweifeln.[1]) Damaskus, dessen Gebiet sich in westlicher Richtung ziemlich weit ausdehnte und an das der Sidonier angrenzte,[2]) war von anderen Seiten durch das Gebiet, in welchem das ἔθνος νομάδων umherschweifte, ziemlich eng eingeschlossen. Es

[1]) Paulus selbst gebraucht es so Gal. 3, 23. Cf. Sap. Sal. 17, 15 und Ausdrücke, wie ἐν κύκλῳ, φρουρεῖν φρουρίδες (Wachtschiffe zum Blockieren von Häfen), φρουρά (im Sinn von Gefängnis), wie sie jedes Lexikon aufweist.

[2]) Jos. ant. XVIII, 6, 3.

wird für einen Haufen berittener Beduinen weder Gefahr noch Schwierigkeit gehabt haben, auch einmal bis dicht an die Stadt heranzukommen. Es fragt sich nur, was den Ethnarchen des Aretas dazu bewogen haben mag, dies zu dem Zwecke zu tun, um ein Entrinnen des Paulus aus Damaskus zu verhindern. Es könnte dies mit dem vorangegangenen Aufenthalt des Paulus in Arabien (Gal. 1, 17), im Reich des Aretas zusammenhängen. Es wäre jedoch schwer zu erklären, woher in diesem Fall der Ethnarch von der Absicht des Paulus, aus Damaskus zu fliehen, Kunde gehabt haben sollte, was doch die notwendige Voraussetzung seines Verhaltens ist. Er kann sie nur von Damaskus her erhalten haben und zwar von den Feinden, mit denen Paulus dort zu kämpfen hatte und vor deren Nachstellungen er aus der Stadt fliehen wollte. Das sind aber nach Apg. 9, 23—25 die Juden von Damaskus gewesen. Diese also werden es verstanden haben, den Ethnarchen für ihre Zwecke zu gewinnen. Es wird der zahlreichen Judenschaft in der reichen Stadt nicht an Geldmitteln dazu gefehlt haben, den raublustigen Häuptling zu ihrem Werkzeug zu machen. Während die Juden in Damaskus an den Toren der Stadt dem Apostel auflauerten oder durch gedungene Meuchelmörder auflauern ließen, ließ der Ethnarch seine Leute auf den Landstraßen wegelagern, um den Apostel, falls er den Juden entwischen sollte, abzufangen und den Juden auszuliefern; denn nicht ihn zu töten oder auszurauben, sondern ihn zu verhaften, war nach 2. Kor. 11, 32 seine Absicht.

Th. Zahn.

Der Geist des Antichristen in Friedrich Nietzsches Schriften.

Solange der Geist Christi am Werke ist, in der Welt eine Gemeinde zu berufen und zu sammeln, solange wirken auch schon feindliche Mächte ihm entgegen, die seinem göttlichen Ja ihr dämonisches Nein entgegenrufen, sei's mit Gedanken, sei's durch die Tat. Schon beim Apostel Paulus heißt es im 2. Thessal.-Briefe (2, 7): es reget sich schon bereits das Geheimnis der Bosheit, und Johannes sagt (I, 4, 3) vom Widerchrist, daß er jetzt schon in der Welt ist. Seit Beginn der christlichen Zeitrechnung hat wohl jede Generation die Wehen des Antichristes gespürt und darin die Vorboten des Endes aller Dinge geahnt. Sollte es bloß das Gesetz der Perspektive sein, welches das Nächste immer als das Größte erscheinen läßt, wenn es ernst gerichteten Gemütern unserer Tage scheinen will, als sei das Widerchristentum in unserer Zeit zu einer bis dahin nicht dagewesenen Höhe und Stärke angewachsen? Wenn in früheren Zeiten die Anfeindungen gegen das Christentum mehr von außen kamen, so erheben sich jetzt die bittersten Feinde Christi aus dem Schoße christlicher Völker. Ungezählte Scharen, die mit dem Namen Christi gezeichnet sind, kehren ihm in bewußter Feindschaft den Rücken und treten seine Ehre mit Füßen. Äußerte sich das Widerchristentum auf dem Gebiet des Gedankens früher darin, daß, bei allgemeiner Anerkennung Christi und seines Werkes, Verkehrungen und Verkürzungen der christlichen Wahrheit versucht wurden, heute wendet es sich gegen das innerste Leben, gegen die allgemeinsten, grundlegendsten Gedanken des Christentums, ja gegen

Christum selbst und leugnet mit dem Sohne auch den Vater. Unter allen aber, die sich heute wider Christum setzen, ist keiner, der mit größerer Konsequenz dämonischeren Haß verbände, als Friedrich Nietzsche, der Dichterphilosoph. Er richtet seinen feindlichen Stoß gegen das Herz des Christentums. Das Antichristentum unserer Tage findet bei ihm seine schärfste Ausprägung und seinen stärksten Ausdruck. Die Äußerungen des Neuen Testaments, die Weisungen und Warnungen der Apostel an die Gemeinde in Hinsicht auf das widerchristliche Wesen mögen demnach uns als Ariadnefaden in dem Labyrinth der aphoristisch und skizzenhaft hingeworfenen Gedanken des Philosophen dienen. Um Nietzsche recht kennen zu lernen und die faszinierende Macht seiner meist zunächst abstrus und abschreckend erscheinenden Ideen zu begreifen, muß man ihn, den schöpferischen und bestrickenden Stilkünstler, den vom Pathos der Leidenschaft getragenen, berauschenden Dichter in seiner eigenen Sprache hören. Insbesondere die Schrift: „Also sprach Zarathustra" ist von einer hohen dichterischen Schönheit und dabei von solcher Tiefe und Gewalt der Gedanken, daß sie einen hervorragenden Platz in der Literaturgeschichte der Deutschen einnehmen wird, ja daß wir nicht anstehen, dieser Schrift noch eine weltgeschichtliche Bedeutung, freilich im Sinn der Entwicklung zum Bösen hin, zu prophezeien. Wir werden also im ausgiebigen Maße den Philosophen in Zitaten aus seinen eigenen Schriften reden lassen. Dies empfiehlt sich auch schon aus dem Grunde, weil andernfalls der Unkundige sich den Haß und die Bosheit, mit der Nietzsche alles Göttliche und Heilige verfolgt, nicht vorstellen kann und an eine Entstellung und Übertreibung von gegnerischer Seite zu glauben geneigt ist.

Das Wesen des Antichristen muß, wie ja schon der Name sagt, hauptsächlich charakterisiert sein durch die Feindschaft gegen Christum, gegen seine Person und sein Werk. Unerbittliche Christusfeindschaft ist nun die Grundströmung in den Gedanken Nietzsches. Uns schien es bisher als etwas Selbstverständliches, daß die Idealgestalt des Heilandes jedem eine stille Achtung abnötige. Auch der Ungläubige, der die kirchliche und biblische Anschauung von der Gottessohnschaft Christi ablehnte, beugte sich doch innerlich vor der Reinheit, Hoheit und Liebe, die aus dieser Gestalt leuchtet. Selbst

die Extremsten unter den Leugnern des historischen Jesus hielten das bewußt oder unbewußt erdichtete Christusbild doch für eine Idealgestalt, in der die Menschheit ihr Bestes, die göttlichen Züge, die sich zerstreut in ihr finden, zusammengetragen habe. Darin lag immer noch ein Nachklang des Bekenntnisses, daß Jesus der Christ sei, in das Fleisch gekommen (1. Joh. 4, 2), eine Anerkennung, daß in der Christusgestalt das Höchste, das Göttliche in menschliche Formen gefaßt sei.

Gründlich hat Nietzsche auch mit dem letzten Rest der Hochachtung vor Christo gebrochen. Nietzsche repräsentiert die äußerste Konsequenz jener Geistesrichtung, von der Johannes sagt (I, 4, 3): ein jeglicher Geist, der da nicht bekennet, daß Jesus Christus ist in das Fleisch gekommen, der ist nicht von Gott. Und das ist der Geist des Widerchrists. Christus ist für Nietzsche eine Erscheinung der Decadence, des Verfalls. An Verstand war Sokrates ihm weit überlegen. Mit seiner Liebe war es auch nicht weit her, sie war nicht einmal groß genug, um Verkennung zu verzeihen. Er hatte eine pessimistische Lebensanschauung, deshalb tat er nichts, sich dem Tode zu entziehen. Obgleich das ein edler Zug an ihm war, daß er mit Tapferkeit gegen die Pharisäer kämpfte, so verliert er doch in Nietzsches Augen alles Achtungswerte, weil er sich gerne mit den kleinen Leuten einließ. Um ihn herum war Sektenluft, man riecht bei ihm den Geruch der kleinen Leute, ihm fehlte es an Vornehmheit. Der eigentliche Erfinder des Christentums ist er auch gar nicht gewesen, sondern Paulus, den dafür Nietzsches ganze Verachtung trifft. Der Instinkt fehlt ihm nicht, wo das christliche Wesen in seiner reinsten unverfälschtesten Gestalt zu finden ist, denn mit unfehlbarer Sicherheit treffen dorthin die Pfeile seines wütendsten Hasses. An der katholischen Kirche findet er immer etwas von südlicher Feinheit, das ihn milder, ja manchmal sogar zur Bewunderung stimmt. Der Zeit der Renaissancepäpste gedenkt er mit entzückter Begeisterung, freilich eben nur deshalb, weil damals die Möglichkeit vorhanden war, zur heidnischen Kultur zurückzukommen, zum Sieg der vornehmsten Instinkte, der Herrschafts- und Machtinstinkte.[1]) Dagegen gießt er die schmutzige Lauge ge-

[1]) Antichrist 311.

hässigen Spottes über die reine Quelle des Christentums, über die heiligen Schriften neuen Testamentes aus: „Noch inmitten der griechisch-römischen Herrlichkeit ... zu einer Zeit, da man noch einige Bücher lesen konnte, um deren Besitz man halbe Literaturen eintauschen würde, wagte es bereits die Einfalt und Eitelkeit christlicher Agitatoren, man heißt sie Kirchenväter, zu diktieren: auch wir haben unsere klassische Literatur, wir brauchen die der Griechen nicht, und dabei wies man stolz auf Legendenbücher, Apostelbriefe und apologetische Traktätlein hin, ungefähr so, wie heute die englische Heilsarmee mit einer verwandten Literatur ihren Kampf gegen Shakespeare und andere Heiden kämpft. Ich liebe das Neue Testament nicht, man errät es bereits ... Das Alte Testament, ja das ist etwas ganz anderes, alle Achtung vor dem Alten Testamente! In ihm finde ich große Menschen, eine heroische Landschaft, und etwas vom Allerseltensten auf Erden, die unvergleichliche Naivität des starken Herzens, mehr noch, ich finde ein Volk. Im Neuen dagegen lauter kleine Sektenwirtschaft, lauter Rokoko der Seele, lauter Verschnörkeltes, Winkliches, Winterliches, lauter Konventikelluft ... Demut und Wichtigtuerei nebeneinander; eine Geschwätzigkeit des Gefühls, die fast betäubt, Leidenschaftlichkeit, keine Leidenschaft, peinliches Gebärdenspiel. Hier hat ersichtlich jede gute Erziehung gefehlt. Wie darf man von seinen kleinen Untugenden so Wesens machen, wie es diese frommen Männlein tun! Kein Hahn kräht danach, geschweige ein Gott. Zuletzt wollen sie gar noch die Krone des Lebens haben, alle diese kleinen Leute der Provinz: wozu doch? wofür doch? Man kann die Unbescheidenheit nicht weiter treiben. Ein unsterblicher Petrus, wer hielte das aus? ... Und dieses beständige auf du und du mit Gott des schlechtesten Geschmacks! Diese jüdische, und nicht bloß jüdische Zudringlichkeit gegen Gott mit Maul und Tatze." [1]) So ist es denn für Luther eine Ehre, wenn er vor Nietzsche mit den heiligen Aposteln in gleicher Verdammnis ist. Seine Reformation ist ein Bauernaufstand in der Kirche, er selbst, der beredteste und unbescheidenste Bauer, den Deutschland gehabt hat. „Luthers Widerstand gegen die Mittlerheiligen der Kirche ... war, daran ist kein Zweifel, im letzten

[1]) Geneal. d. Moral III § 22.

Grunde der Widerstand eines Rüpels, den die gute Etikette der Kirche verdroß, jene Ehrfurchtsetikette des hieratischen Geschmacks, welche nur die Geweihteren und Schweigsameren in das Allerheiligste einläßt und es gegen die Rüpel zuschließt. Diese sollen ein für allemal gerade hier nicht das Wort haben. Aber Luther, der Bauer, wollte es schlechterdings anders, so war es ihm nicht deutsch genug: er wollte vor allem direkt reden, selber reden, „ungeniert" mit seinem Gott reden. Nun, er hat's getan." [1])

Das wunderbare Buch von der Nachfolge Christi, nach allgemeinsten Urteil im Wert der Bibel am nächsten stehend in der gesamten christlichen Literatur, nennt er ein Buch der Verführung. Es gehört zu den Büchern, die er nicht ohne physiologischen Widerstand in die Hand nehmen kann. Es haucht ihm ein Parfüm des Ewig-Weiblichen aus. [2]) Das Christentum ist ihm so von Natur zuwider, daß er sich nicht mehr die Mühe der Widerlegung macht: „Jetzt entscheidet unser Geschmack gegen das Christentum, nicht mehr unsere Gründe." [3]) Die Disposition für das Christentum denkt sich Nietzsche so entstanden, daß der Mensch, aus dem Naturzustand, der Wildheit und Bestialität heraus in die Kultur eingetreten und, in den Staat wie in einen Käfig eingesperrt, nun litt, und um so mehr, weil er unklar war, warum und wozu? Er suchte Gründe, denn Gründe erleichtern. Er bekommt nun einen Wink, „bekommt von seinem Zauberer, dem asketischen Priester den ersten Wink über die Ursache seines Leidens: er soll sie in sich suchen, in einer S c h u l d, in einem Stück Vergangenheit, er soll sein Leiden selbst als einen Strafzustand verstehen. Er hat gehört, er hat verstanden, der Unglückliche. Jetzt geht es ihm wie der Henne, um die ein Strich gezogen ist, er kommt aus diesem Kreis von Strichen nicht wieder heraus: aus dem Kranken ist „der Sünder" gemacht." [4]) „Der Mensch, von Haus aus Bestie mit dem Trieb zu zerstören und weh zu tun, erfand, als durch seine Einsperrung in den Staat der natürliche Ausweg seines Triebs verstopft war, das schlechte Gewissen, um ihn an sich selbst auszulassen, und er hat sich der religiösen Voraussetzung bemächtigt, um seine Selbstmarterung bis zu

---

[1]) Gen. d. Mor. III § 22. [2]) Götzendämmerung. Streifz. e. Unzeitgem. 4.
[3]) Fröhl. Wissensch. § 132. [4]) Gen. d. Mor. III § 20.

ihrer schauerlichsten Härte und Konsequenz zu treiben. Eine Schuld gegen Gott, dieser Gedanke wird ihm zum Folterwerkzeug." . . . „O über diese wahnsinnige, traurige Bestie Mensch! Welche Einfälle kommen ihr, welche Widernatur, welche Paroxismen des Unsinns, welche Bestialität der Idee bricht sofort heraus, wenn sie nur ein wenig verhindert wird, Bestie der Tat zu sein. Hier ist Krankheit, es ist kein Zweifel die furchtbarste Krankheit, die bis jetzt im Menschen gewütet hat." [1]) „Sünde, so wie sie jetzt überall gefunden wird, wo das Christentum herrscht oder einmal geherrscht hat, Sünde ist ein jüdisches Gefühl und eine jüdische Erfindung." [2]) Den Glauben an die von Sünden erlösende Gnade aber nennt er ein „paradoxes und unsinniges Auskunftsmittel, an dem die gemarterte Menschheit eine zeitweilige Erleichterung gefunden hat". „Jener Geniestreich des Christentums: Gott selbst sich für die Schuld der Menschen opfernd aus Liebe (sollte man's glauben?) aus Liebe zu seinem Schuldner!" [3]) „Ein Weiser, der auffordert, nicht mehr zu arbeiten, nicht mehr Gericht zu halten, aber auf die Zeichen des bevorstehenden Weltuntergangs zu achten; eine Gerechtigkeit, die den Unschuldigen als stellvertretendes Opfer annimmt; jemand, der seine Jünger Blut trinken heißt; Gebete um Wundereingriffe; Sünden an einem Gott verübt, durch einen Gott gebüßt; Furcht vor jenem Jenseits, zu welchem der Tod die Pforte ist, welche die Bestimmung und die Schmach des Kreuzes nicht mehr kennt; wie schauerlich weht uns das alles, wie aus dem Grabe uralter Vergangenheit an! Sollte man glauben, daß so etwas noch geglaubt wird?" „Das Christentum zerdrückte und zerbrach den Menschen vollständig und versenkte ihn, wie in tiefen Schlamm. In das Gefühl völliger Verworfenheit ließ es dann mit einem Male den Glanz eines göttlichen Erbarmens hineinleuchten, so daß der Überraschte, durch Gnade Betäubte, einen Schrei des Entzückens ausstieß und für einen Augenblick den ganzen Himmel in sich zu tragen glaubte. Auf diesen krankhaften Exzeß des Gefühls, auf die dazu nötige, tiefe Kopf- und Herzkorruption wirken alle psychologischen Empfindungen des Christentums hin. Es will nur eins nicht, das Maß, und deshalb

---

[1]) Gen. d. Mor. II § 22. [2]) Fröhl. Wissensch. § 135.
[3]) Gen. d. Mor. II § 21.

ist es im tiefsten Verstande barbarisch, asiatisch, unvornehm, ungriechisch." [1]) „Das Christentum ist „eine Art Narkose, die Kranken von ihren Schmerzen zu befreien", hat aber nach Art der narkotischen Wirkungen größere Erkrankung zur Folge, ein zerrüttetes Nervensystem, bei einzelnen, wie bei Massen. Das durchs Christentum gepflegte asketische Ideal ist „das eigentliche Verhängnis in der Gesundheitsgeschichte des europäischen Menschen", zu vergleichen mit der „Alkoholvergiftung und der Syphilis". [2]) Das Christentum vergiftet die Welt. „Was nehmen jetzt wilde Völkerschaften zuerst von den Europäern an? Branntwein und Christentum, die europäischen Narkotika. Und woran gehen sie am schnellsten zugrunde? An den europäischen Narkoticis." [3]) Das Gefäß, das dies Gift unter die Völker trägt, die Kirche Christi, ist ihm natürlich ebenso ein Gegenstand des Hasses und der Verachtung. „Was populär mit dem Namen Kirche belegt wird, ist eine Art Zusammendrängung und Organisation der Kranken auf der einen Seite, eine Art vorläufiger Sicherstellung der gesünder Geratenen, voller Ausgegossenen auf der anderen." [4]) Er freut sich, daß die Kirche nunmehr einer Trümmerstätte gleiche, ihm gefällt die Kirche am besten als Ruine, wenn der Himmel von oben durch die eingebrochenen Wölbungen hereinscheint. Ingrimmig schreibt er, wenn es ihm in den Sinn kommt, daß sein Frohlocken doch noch verfrüht ist: „Wenn wir eines Sonntag-Morgens die alten Glocken brummen hören, da fragen wir uns: ist es nur möglich! Dies gilt einem vor zwei Jahrtausenden gekreuzigten Juden, welcher sagte, er sei Gottes Sohn. Der Beweis für eine solche Behauptung fehlt." [5])

Schlimmere Worte kann der Haß gegen Christum wohl kaum finden, als die Nietzsche ihm geliehen hat. Es ist leicht zu erraten, wie der, der Christum und sein Werk in solcher Weise herabsetzt, zu Gott stehen mag. Der Apostel Johannes sagt bedeutsam über den Antichristen (I 2, 22. 23): „Das ist der Widerchrist, der den Vater und den Sohn leugnet. Wer den Sohn leugnet, der hat

---

[1]) Menschl., Allzum. S. 126. [2]) Gen. d. Mor. III § 21.
[3] Fröhl. Wissensch. § 147. [4]) Gen. d. Mor. III § 16.
[5]) Menschl., Allzum. S. 126.

auch den Vater nicht." Wir finden bei Nietzsche, dessen Tiefe und Schärfe des Blicks sonst oft so bewundernswert sich offenbart, ein erstaunliches Mißverständnis der christlichen Gottesidee. Freilich, wem alle die herzgewinnenden Züge des Christusbildes, die ihm seine weltüberwindende Kraft geben, die Sanftmut, Demut, Hingebung nur Zeichen des Verfalls der Menschenspezies sind, der kann auch für den Gott, dessen Offenbarung im Fleisch Christus ist, kein Verständnis, sondern nur Hohn und Haß haben. Vom Gott der Christen sagt er: „Hier ist ein Allmächtiger, Übermächtiger und doch Rachsüchtiger vorausgesetzt. Seine Macht ist so groß, daß ihm ein Schade überhaupt nicht zugefügt werden kann, außer in dem Punkte der Ehre ... Ob mit der Sünde sonst Schaden gestiftet wird, ... das läßt diesen ehrsüchtigen Orientalen im Himmel unbekümmert." [1]) „Wie? ein Gott, der die Menschen liebt, vorausgesetzt, daß sie an ihn glauben, und der fürchterliche Blicke und Drohungen gegen den schleudert, der nicht an diese Liebe glaubt! ... eine Liebe, die nicht einmal über das Gefühl der Ehre und der gereizten Rachsucht Herr geworden ist! Wie orientalisch ist das alles." [2]) „Wenn Gott ein Gegenstand der Liebe werden wollte, so hätte er sich zuerst des Richtens und der Gerechtigkeit begeben müssen: — ein Richter, und selbst ein gnädiger Richter ist kein Gegenstand der Liebe. Der Stifter des Christentums empfand hierin nicht fein genug — als Jude." [3]) Es ist derselbe Blick, mit dem der Satan auf Gott schauen mag, mit welchem Nietzsche den Höchsten betrachtet. Für die Heiligkeit Gottes fehlt das Empfinden; daß er nur als der Heilige und Gute Gehorsam fordert, wird geflissentlich übersehen. Daß Gottes Wille, weil heilig und gut, ein Recht zu der Forderung an uns hat, uns ihm einzufügen, das erkennt der verblendete Sinn nicht und will es nicht erkennen. Gott ist ihm der Tyrann, der Unterwerfung fordert, obgleich er kein Recht hat, der Übermächtige, unter dessen Hand man knirscht, wenn man sie fühlt, und den man verhöhnt und verlästert, solange man sich vor ihm glaubt verstecken zu können. Von dem, was der Kindesgehorsam des Christenherzens ist, hat Nietzsche keine Ahnung, die Ergebung und der Gehorsam Gott gegenüber erscheint ihm als kriechende Schmeichelei: „Buddha sagt: Schmeichle deinem Wohl-

---

[1]) Fröhl. Wissensch. § 135. [2]) A. a. O. § 141. [3]) A. a. O. § 140.

täter nicht! Man spreche diesen Spruch nach in einer christlichen Kirche: — er reinigt sofort die Luft von allem Christlichen."[1]) Mit solchen und ähnlichen Redensarten, die gründlich an allem, was ein Christ an seinem Gott hat, vorbei treffen, und nur ein Zeugnis seiner eigenen Bettlerarmut und Bettlerbosheit sind, glaubt Nietzsche den christlichen Gottesglauben abgetan zu haben. „Der Vater in Gott ist gründlich widerlegt, ebenso der Richter, der Belohner. Ingleichen sein freier Wille: er hört nicht, und wenn er hörte, wüßte er trotzdem nicht zu helfen. Das Schlimmste ist: er scheint unfähig, sich deutlich mitzuteilen. Ist er unklar?"[2])

Doch nicht nur dem lebendigen Gott des Christenglaubens gilt sein Absagebrief, auch die blassen Nachbilder der christlichen Gottesidee, heißen sie nun Vorsehung oder Weltordnung usw., sucht dieser konsequenteste aller Zertrümmerer zunichte zu machen. „Die Natur ansehen, als ob sie ein Beweis für die Güte und Obhut eines Gottes sei, die Geschichte interpretieren zu Ehren einer göttlichen Vernunft, als beständiges Zeugnis einer christlichen Weltordnung und sittlicher Schlußabsichten, die eigenen Erlebnisse auslegen, wie sie fromme Menschen lange genug ausgelegt haben, wie als ob alles Fügung, alles Wink, alles dem Heil der Seele zuliebe ausgedacht und geschickt sei, das ist nunmehr vorbei, das hat das Gewissen gegen sich, das gilt allen feineren Gewissen als unanständig, unehrlich, als Lügnerei, Feminismus, Schwachheit, Feigheit."[3])

Im Lichte des Christentums erscheint der Monotheismus als die höhere Religionsform, in dem Glauben an Einen Gott auch bei außerchristlichen Völkern sehen wir einen Rest von Offenbarungswahrheit und spüren noch einen verwandtschaftlichen Zug. Selbstverständlich hat Nietzsche, dem unser Licht Nacht ist, eine instinktive Vorliebe für den Polytheismus und hebt ihn, wenn denn einmal Religion sein soll, hoch über den Monotheismus empor.

Im Monotheismus sieht er die größte Gefahr der bisherigen Menschheit. In Gott schafft sich der Mensch sein Idealbild. Wenn nun nur e i n Gott ist, so ist blos e i n Ideal für den Menschen gültig, alle haben den Einen als ihr Vorbild zu betrachten. Dieser

---

[1]) A. a. O. § 142. [2]) Götzendämmerung S. 77.
[3]) Fröhl. Wissensch. § 357.

Normalgott unterdrückt also die Individualität im Menschen, verkümmert das Recht, daß jeder sich ein Ideal nach seinem Geschmack schaffe und in seiner Willkür sich selbst Gesetz sei. Im Polytheismus dagegen war eine Vielzahl solcher Normen erlaubt und gegeben. „Hier erlaubt man sich zuerst Individuen, hier ehrt man zuerst das Recht von Individuen. Die Erfindung von Göttern, Heroen und Übermenschen jeder Art ... war die unschätzbare Vorübung zur Rechtfertigung der Selbstsucht und Selbstherrlichkeit des einzelnen. Die Freiheit, welche man dem Gotte gegen die anderen Götter gewährte, gab man zuletzt sich selbst gegen Gesetze und Sitten und Nachbarn.[1]) Der Polytheismus ist jedenfalls eine vornehmere Art der Erdichtung von Göttern als der christliche Monotheismus, der zur Selbstkreuzigung und Selbstschändung der Menschen während der letzten Jahrtausende Europas gedient hat, „das läßt sich zum Glück aus jedem Blick abnehmen, den man auf die griechischen Götter wirft, diese Wiederspiegelung vornehmer und selbstherrlicher Menschen, in denen das Tier im Menschen sich vergöttlicht fühlte und sich nicht selbst zerriß, nicht gegen sich selbst wütete".[2])

Gott ist tot, in diese Formel faßt Nietzsche das gefundene Ergebnis, daß ein Gottesglaube heute nicht mehr möglich sei; denn das einzige Leben, das ein Gott zu führen vermag, ist ja das in den Vorurteilen der Toren: „Gott selber kann nicht ohne weise Menschen bestehen, hat Luther gesagt, und mit gutem Recht. Aber Gott kann noch weniger ohne unweise Menschen bestehen. Das hat der gute Luther nicht gesagt."[3]) „Gott ist tot! Wir haben ihn getötet." „Es gibt nie eine größere Tat, und wer nur immer nach uns geboren wird, gehört um unserer Tat willen in eine höhere Geschichte, als alle Geschichte bisher war."[4]) Doch bleibt für Nietzsche die Existenz religiöser Menschen und der Religion ein Problem, zu dem er immer wieder zurückkehren muß. Hat er es sich auch zur Aufgabe gesetzt, selbst den Schatten des toten Gottes, der noch überall in dunklen Höhlen sich verbirgt, auszutreiben und zu vertilgen,[5]) so ist es doch noch eine schwere Aufgabe, die ihm, selbst in seinem eigenen inneren Leben, nicht gelingt. Überallhin verfolgt ihn der

[1]) Fröhl. Wissensch. § 143. [2]) Gen. d. Mor. II § 23.
[3]) Fröhl. Wissensch. § 129. [4]) A. a. O. § 125. [5]) A. a. O. § 108.

Schatten, so ingrimmig er ihn bekämpft. So läßt er seinen Unmut aus an den homines religiosi, nennt sie die konsequentesten aller Fälscher, getrieben von dem Willen zur Umkehrung der Wahrheit, zur Unwahrheit um jeden Preis, ihre Frömmigkeit, das Leben in Gott ist die feinste und letzte Ausgeburt der Furcht vor der Wahrheit.[1]) Da die Religion doch als etwas unausrottbar tief im Menschen Angelegtes erscheint und auch durch alles Verstandesräsonnement nicht entwurzelt werden kann, so sucht Nietzsche, immer aber mit der Absicht sie zu diskreditieren, sie physiologisch zu erklären, als Verkleidung der Pubertät bei Mädchen oder Jünglingen oder aus der Hysterie alter Jungfern.[2]) „Von Zeit zu Zeit muß an bestimmten Stellen der Erde fast notwendig ein physiologisches Hemmungsgefühl über breite Massen Herr werden, welches aber, aus Mangel an physiologischem Wissen, nicht als solches ins Bewußtsein tritt, so daß dessen Ursache, dessen Remedur auch nur psychologisch-moralisch versucht werden kann: dies nämlich ist die allgemeinste Formel für das, was gemeinhin eine Religion genannt wird." Solche Hemmungsgefühle können verursacht sein durch Kreuzung zu fremder Rassen und Stände, durch Blutverderbnis, Malaria und Syphilis. Die Religion sucht nicht den Grund der Hemmung, sondern nur die Unlust zu bekämpfen und zwar, wie wir es schon in betreff des Christentums hören mußten, nach Art der Narkotika, durch Herabsetzung des Lebensgefühls auf den niedersten Punkt und bringt etwas, wie eine Art von Winterschlaf hervor, ist eine Art Selbsthypnose.[3])

Wo hat jemals einer törichter und anmaßender von einer Sache geredet, die er nicht verstand. Als ob er dem Apostel Paulus ein schlagendes Beispiel für sein Wort liefern wollte von denen, die sich für Weise hielten und darüber zu Narren geworden sind, so klingt Nietzsches Bemerkung über das Gebet, die intensivste Lebensregung der Religion: „Das Gebet ist für solche Menschen erfunden, welche eigentlich nie von sich aus Gedanken haben und denen eine Erhebung der Seele unbekannt ist oder unbemerkt verläuft. Was sollen diese an heiligen Stätten und in allen wichtigen Lagen des

---

[1]) Jenseits v. Gut u. Böse. 6. Aufl. S. 84.
[2]) A. a. O. S. 75. [3]) Gen. d. Mor. III § 17.

Lebens, welche Ruhe und eine Art Würde erfordern? Damit sie wenigstens nicht stören, hat die Weisheit aller Religionsstifter, der Kleinen, wie der Großen, ihnen die Formel des Gebets anbefohlen, als eine lange, mechanische Arbeit der Lippen, verbunden mit Anstrengung des Gedächtnisses und einer gleichen, fortgesetzten Haltung von Händen, Füßen und Augen." [1])

Trotzdem hat auch die Religion noch ihr Gutes. Und worin besteht es? „Der Philosoph wird sich ihrer zu seinem Züchtungs- und Erziehungswerk bedienen. Für die Starken ist sie ein Mittel zur Herrschaft, für die aufsteigenden Stände eine Vorübung in der Selbstbeherrschung. Denen, die zum Dienen bestimmt sind, gibt die Religion die Genügsamkeit." [2])

Doch die Gegenrechnung, die er der Religion präsentiert, indem er den von ihr gestifteten Schaden bedenkt, ist bei weitem größer. Die Religionen erhielten den Überschuß der Entarteten, Mißratenen unter den Menschen. Sie nehmen die Partei derer, die am Leben, wie an einer Krankheit leiden. Durch die schonende Fürsorge für die Schwachen sind die Religionen „die Hauptursache, welche den Typus Mensch auf einer niedrigen Stufe festhielten. Sie erhielten zu viel von dem, was zugrunde gehen sollte". Sie haben an der Verschlechterung der europäischen Rasse gearbeitet. Zu diesem Zwecke mußten sie „die Starken zerbrechen, die großen Hoffnungen ankränkeln, das Glück in der Schönheit verdächtigen, alles Selbstherrliche, Männliche, Erobernde, Herrschsüchtige, alle Instinkte, welche dem höchsten und wohlgeratensten Typus Mensch zu eigen sind, in Unsicherheit, Gewissensnot, Selbstzerstörung umknicken." [3])

So ruft denn Nietzsche in seiner Dichtung: „Also sprach Zarathustra" den Menschen zu: „Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt denen nicht, welche von überirdischen Hoffnungen reden. Giftmischer sind es, ob sie es wissen oder nicht." [4]) Und in den „Liedern des Prinzen Vogelfrei" setzt er dem toten Gott die Parodie der bekannten Götheschen Worte auf den Leichenstein:

---

[1]) Fröhl. Wissensch. § 128. [2]) Jenseits v. Gut u. Böse S. 85 f.
[3]) Jenseits v. Gut u. Böse S. 87. [4]) Meine Ausg. S. 13.

„Das Unvergängliche ist nur ein Gleichnis!
„Gott, der Verfängliche, ist Dichtererschleichnis.“

Nicht bloß dem Christenglauben hat Nietzsche Feindschaft geschworen, sondern jedem Gottesglauben geht er mit seinem Messer an die Wurzel, wie der Apostel Paulus (2. Thess. 2, 4) den Antichristen den Widersacher nennt, der sich überhebt über alles, was Gott heißt, oder was angebetet wird.

Mit grausamer Klarheit überschaut Nietzsche aber auch alle die Folgen, welche das Aufgeben des Gottesglaubens nach sich ziehen werde, Folgen, die die meisten Gottesleugner in glücklicher Inkonsequenz vor ihren eigenen Augen verbergen, die aber, das muß man Nietzsche zugestehen, wenn Gott gefallen ist, unabweisbar sind. Beim Studium Nietzsches mögen doch manchem die Augen aufgehen, der auf halbem Wege war, und er mag den Abgrund erkennen, dem sein Unglaube zugleitet. Wir aber, im gesicherten Gefühl unseres Besitzes, können von Nietzsche lernen, was wir in unserem Glauben an Gott alles besitzen, ohne daß wir uns vielleicht selbst unseres Reichtums bewußt waren. Nietzsche sagt von dem neuesten Ereignis, daß Gott tot sei, es sei viel zu groß, zu fern, zu abseits vom Fassungsvermögen vieler, als daß auch seine Kunde schon angelangt heißen dürfte, geschweige denn, daß viele bereits wüßten, was eigentlich sich damit begeben hat, und was alles, nachdem der Glaube an Gott untergraben sei, nunmehr einfallen müsse, weil es auf ihn gebaut, an ihn gelehnt, in ihn hineingewachsen war.[1]) In wunderbar großartiger Weise faßt er diese Beobachtung zum Gleichnis, wenn er von einem tollen Menschen erzählt, der am hellen Mittage mit brennender Lampe auf dem Markte erscheint, wo die Gottesleugner stehen, und ausruft: „Ich suche Gott, ich suche Gott.“ „Wir haben ihn getötet, ihr und ich. Wir alle sind seine Mörder. Aber wie haben wir das gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was taten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seit-

[1]) Fröhl. Wissensch. § 343.

wärts, vorwärts, nach allen Seiten? Gibt es noch ein oben und unten? Irren wir nicht, wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nich kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht?" Als die Zuhörer ihn befremdet anblicken, wirft er seine Laterne auf den Boden, daß sie erlischt und ruft: „Ich komme zu frühe, ich bin noch nicht an der Zeit. Dies ungeheure Ereignis ist noch unterwegs und wandert. Es ist noch nicht bis zu den Ohren der Menschen gedrungen. Blitz und Donner brauchen Zeit, Taten brauchen Zeit, auch nachdem sie getan sind, um gesehen und gehört zu werden. Diese Tat ist ihnen immer noch ferner als die fernsten Gestirne — und doch haben sie dieselbe getan." [1])

Was mit dem Gottesglauben hinstürzt bei Ziehung der äußersten aber unausbieglichen Konsequenzen, das ist Gesetz und Ordnung im umfassendsten und allgemeinsten Sinn. Jeder feste Boden unter den Füßen ist dann geschwunden. „Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen! Nun Schifflein, sieh dich vor!" [2]) Wir schauen hier auch in den tiefsten Brunnen hinab, aus dem Nietzsche seine gottfeindliche Weisheit schöpft, ja aus dem schließlich jeder Unglaube und jede Gottesleugnung fließt, soviel sie auch ihren Ursprung hinter Scheingründen vor sich und anderen verbergen mögen. Es ist der unbändige Freiheitsdrang, der seine Willkür keiner Ordnung unterwerfen mag und sich zuletzt an dem Schöpfer und Hort aller Ordnung in der Welt stoßen muß, der selbst wie Gott sein will und sich selber Gesetz. Dieser Drang zur Freiheit um jeden Preis treibt den Menschen in seiner Urgeschichte aus der Gemeinschaft Gottes. Er lebt in Nietzsche, und seine Befriedigung ist das Ziel, um deswillen er Gott aus seinem Wege schafft. Nietzsche selbst läßt uns einen Blick in diesen Grundzug seines Wesens tun, wo er spricht: „Meine Natur ist ganz für kurze Gewohnheit eingerichtet... dagegen hasse ich die dauernden Gewohnheiten, und meine, daß ein Tyrann in meine Nähe kommt, und daß meine Lebensluft sich verdickt, wo die Ereignisse sich so gestalten, daß dauernde Gewohnheiten

[1]) Fröhl. Wissensch. § 125. [2]) A. a. O. § 124.

mit Notwendigkeit daraus zu wachsen scheinen, z. B. durch ein Amt, durch ein beständiges Zusammensein mit denselben Menschen, durch einen festen Wohnsitz, durch eine einmalige Art der Gesundheit." [1])

Die Grundtriebfeder der Gedankenarbeit Nietzsches ist zuchtlose Willkür, seine Lehre eine ausgeführte Philosophie der Zuchtlosigkeit. Die heilige Schrift Neuen Testaments bezeichnet diese perverse Richtung des menschlichen Gemüts als Anomia, als Gesetzlosigkeit. Und der Apostel Paulus erwartet in dem Antichristen eine Verkörperung dieses Prinzips der Ordnungswidrigkeit. 2. Thess. 2, 3 spricht er von der dereinstigen Offenbarung des Menschen der Gesetzlosigkeit, 2, 8 nennt er den Antichristen geradezu den Anomos, den Gesetzlosen. Je tiefer wir mit Nietzsche auf den Grund seiner Ansichten gehen, desto mehr offenbart es sich, daß wir ihm nicht Unrecht taten, wenn wir seine Schriften als vom Geiste des Antichristen durchtränkt und getragen bezeichneten.

Folgen wir denn unserem Philosophen in die dunklen Gänge des Mysteriums der Zucht- oder Gesetzlosigkeit, um ein Wort des Apostels Paulus zu brauchen.[2]) Sehen wir ihm zu, wie er in die geheimnisvollen Schächte des menschlichen Wesens hinabsteigt, um alles, was da drunten an Gott- und Ordnungswidrigem vorhanden ist, sorgfältig hervorzuholen, und, was nicht allein durch Gottes Wort, sondern bisher auch durch das eigene naturwüchsige Gewissensurteil des Menschen als schlecht und verwerflich gebrandmarkt war, von nun an als das wahrhaft Wertvolle und dem Menschen Wertgebende anzupreisen.

Das Prinzip der Gesetzlosigkeit sucht er durchzuführen auf dem praktischen sowohl wie auf dem theoretischen Gebiet, auf beiden bemüht er sich, sei es auf neuem Grundriß sein Gebäude aufzurichten, oder sei es auch nur das Alte umzureißen.

Seine Arbeit an dem Umsturz alles dessen, was bis jetzt auf praktischem Gebiet als unumstößlich, sei es als Gottesordnung, sei es als aus des Menschen Naturanlage geboren, galt, nennt Nietzsche die „Umwertung aller Werte".

---

[1]) Fröhl. Wissensch. § 295.

[2]) 2. Thess. 2, 7: Denn das Mysterium der Gesetzlosigkeit ist schon wirksam, nur daß der, der es jetzt aufhält, aus dem Wege getan ist.

Die in der europäischen Menschheit heute übliche Bewertung der Handlungen, Motive und Triebe nach dem Schema von „Gut und Böse" ist nicht die ursprüngliche. Ursprünglich unterschied man nicht zwischen „gut" und „böse", sondern zwischen „gut" und „schlecht". Gut war ehedem die Bezeichnung für alles „im ständischen Sinne" Vornehme und Edle, für das Mächtige, Glänzende. Daraus entwickelte sich der Begriff von seelisch Vornehm, Edel, von seelisch Hochgeartet, Privilegiert. „Wenn die Herrschenden es sind, die den Begriff Gut bestimmen, sind es die erhabenen stolzen Zustände, welche als das Auszeichnende und die Rangordnung Bestimmende empfunden werden." [1]) Diesem Begriff des Guten steht dann gegenüber der des Schlechten, des Gemeinen, Pöbelhaften, Niedrigen. Das beredtste Beispiel für die Entwicklung dieses Begriffs ist das deutsche Wort „schlecht" selber, das ursprünglich den Sinn von „schlicht" hatte, aber seit der Zeit des 30jährigen Krieges etwa, also spät genug den heute gebräuchlichen Sinn annimmt.[2]) Hören wir aber, damit wir uns durch solche theoretisch ganz wohlklingende Erörterungen nicht bestechen lassen, aus Nietzsches Munde die Schilderung dieser Herrenmenschen und die praktischen Folgen dieser „ursprünglichen" Herren- und Rittermoral: Diese „Guten", die inter pares sich zwar Schranken auflegen, ja erfinderisch sind in Rücksichten und Zartsinn, sind „nach außen hin, dort wo das Fremde, die Fremde beginnt, nicht viel besser als losgelassene Raubtiere. Sie genießen da die Freiheit vom sozialen Zwang, sie halten sich in der Wildnis schadlos für die Spannung, welche eine lange Einschränkung und Einfriedigung in den Frieden der Gemeinschaft gibt, sie treten in die Unschuld des Raubtiergewissens zurück als frohlockende Ungeheuer, welche vielleicht von einer scheußlichen Abfolge von Mord, Niederbrennung, Schändung, Folterung mit einem Übermut und seelischem Gleichgewicht davongehen, als ob nur ein Studentenstreich vollbracht sei, überzeugt davon, daß die Dichter für lange nun wieder etwas zu singen und zu rühmen haben. Auf dem Grunde aller dieser vornehmen Rassen ist das Raubtier, die prachtvolle, nach Beute und Sieg lüsterne, schweifende Bestie nicht zu verkennen."

---

[1]) Jenseits v. Gut u. Böse. S. 239.

[2]) Gen. d. Mor. I § 4.

„Die vornehmen Rassen sind es, welche den Begriff „Barbar“ auf all den Spuren hinterlassen haben, wo sie gegangen sind.“ [1]) Diese Herrenmenschen, die Guten, sind die Raubvögel, die nach ihrem Gelüst auf die Herde herabstoßen und sich die schwachen Lämmer rauben. [2])

Die ursprüngliche Edelmoral also kannte bloß einen Unterschied von Gut und Schlecht in dem Sinne von vornehm und verächtlich. Die heutige Europäermoral aber ist auf dem Unterschiede von Gut und Böse aufgebaut. Die Ohnmächtigen, Gemeinen, also Schlechten, sind selbstverständlich voll Haß gegen die Guten, Starken, von denen sie viel auszustehen haben. Da sie nicht Kraft gegen Kraft setzen konnten, so griffen sie zur List, gaben den Eigenschaften der Guten schlechte Namen, nannte sie böse, suchten, was vorher für das beste galt, zu diskreditieren und den Herren ihre Vorzüge zu verekeln. Die Lämmer waren den großen Raubvögeln gram und sagten unter sich: „diese Raubvögel sind böse, und wer so wenig als möglich Raubvogel ist, vielmehr deren Gegenstück, ein Lamm, sollte der nicht gut sein?“ „Die Unterdrückten, Niedergetretenen, Vergewaltigten reden aus der rachsüchtigen List der Ohnmacht heraus sich zu: Laßt uns anders sein, als die Bösen, nämlich gut! Und gut ist jeder, der nicht vergewaltigt, der niemanden verletzt, der nicht angreift, nicht vergilt, der die Rache Gott übergibt, der sich, wie wir, im verborgenen hält, der allem Bösen aus dem Wege geht und wenig überhaupt von dem Leben verlangt, gleich uns, den Geduldigen, Demütigen, Gerechten.“ [3]) Gegenüber jener Herrenmoral, die nur Gut und Schlecht kannte, ist dieser zweite Typus der Moral mit dem Unterschied von Gut und Böse die Sklavenmoral: „Der Blick des Sklaven ist abgünstig für die Tugenden des Mächtigen.“ Es werden „umgekehrt die Eigenschaften hervorgezogen und mit Licht übergossen, welche dazu dienen, Leidenden das Dasein zu erleichtern. Hier kommt das Mitleiden, die gefällige, hilfbereite Hand, das warme Herz, die Geduld, der Fleiß, die Demut, die Freundlichkeit zu Ehren.“ [4]) Die ganze landläufige Moral ist ein System der Verlogenheit. „Die Schwäche soll zum Verdienst um-

---

[1]) Gen. d. Mor. I § 11. [2]) A. a. O. § 13.
[3]) Gen. d. Mor. I § 13. [4]) Jenseits v. Gut u. Böse. S. 242.

gelogen werden und die Ohnmacht, die nicht vergilt, zur Güte, die ängstliche Niedrigkeit zur Demut, die Unterwerfung vor denen, die man haßt, zum Gehorsam." „Das Inoffensive des Schwachen, die Feigheit selbst, an der er reich ist, sein an der Türe stehen, sein unvermeidliches Wartenmüssen kommt hier zu gutem Namen als Geduld, es heißt wohl die Tugend." „Auch redet man von der Liebe zu seinen Feinden und schwitzt dabei." „Jetzt geben sie mir zu verstehen, daß sie nicht nur besser seien, als die Mächtigen, die Herren der Erde, deren Speichel sie lecken (nicht aus Furcht, ganz und gar nicht aus Furcht, sondern weil Gott es gebiete, alle Obrigkeit zu ehren), daß sie nicht nur besser seien, sondern es auch besser hätten, jedenfalls einmal besser haben würden ... Diese Werkstätte, wo man Ideale fabriziert, stinkt von Lügen." [1]) Ein mißratener Mensch, gelangweilt, überdrüssig, sein selbst Verächter, ein solcher im Grunde vergifteter Mensch gerät zuletzt in einen habituellen Zustand der Rachsucht. Um die Lust vollzogener Rache an den überlegenen, besser gearteten Menschen sich wenigstens für seine Einbildung zu verschaffen, gerät er auf die Moralität. Daher die großen Moralworte, der Bumbum von Gerechtigkeit, Weisheit, Heiligkeit. [2]) Moral ist Herdeninstinkt; was der Herde frommt, das ist hier der oberste Maßstab für den Wert aller einzelnen. [3]) „Man nennt die Tugenden eines Menschen gut, nicht in Hinsicht auf die Wirkungen, welche sie für ihn selber haben, sondern in Hinsicht auf die Wirkungen, welche wir von ihnen für uns und die Gesellschaft voraussetzen." „Man ist von jeher im Lob der Tugend sehr wenig selbstlos, sehr wenig unegoistisch gewesen. Sonst nämlich hätte man sehen müssen, daß die Tugenden, wie Fleiß, Gehorsam, Keuschheit, Pietät, Gerechtigkeit ihren Inhabern meistens schädlich sind." [4]) Die Moral ist Widernatur, unterdrückt den einzelnen, unterbindet seine Lebenskraft, ihre Absicht war es ja von vornherein, die Bestie im Menschen, d. h. seinen Willen zur Macht, seine Herrscherinstinkte, zu bekämpfen, sie schwach zu machen, indem sie sie krank machte. [5]) Die Moral ist „Dekadence-Instinkt,

---

[1]) Gen. d. Mor. I § 14. [2]) Fröhl. Wissensch. § 359.
[3]) Fröhl. Wissensch. § 116. [4]) Fröhl. Wissensch. § 21.
[5]) Götzendämmerung. Die Verbesserer d. Menschh. § 2.

der sich aus sich selbst einen Imperativ macht. Sie sagt: Gehe zu Grunde! Sie ist das Urteil Verurteilter." Sie wendet sich gegen den Instinkt zum Leben, ist eine bald heimliche, bald laute und freche Verurteilung der Lebensinstinkte. „Der Heilige, an dem Gott sein Wohlgefallen hat, ist der ideale Kastrat. Das Leben ist zu Ende, wo das Reich Gottes anfängt." [1]) Denn „Leben ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwängung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildenstens Ausbeutung." [2]) Bei jeder altruistischen Moral, d. h. bei jeder, die ausgesprochener oder unausgesprochenermaßen das Wort Christi zum Grundsatz hat: Alles, was ihr wollt, das euch die Leute tun sollen, das tut auch ihr ihnen, muß die Selbstsucht nach Nietzsche verkümmern, und „es fehlt am Besten, wenn es an der Selbstsucht zu fehlen beginnt". „Es ist zu Ende mit ihm, wenn der Mensch altruistisch wird." [3])

Man verschließt sich heutzutage gern vor der Erkenntnis, daß die gegenwärtige Kulturepoche vom Christentum heraufgeführt ist, und daß die Humanität, auf die wir stolz sind, auf christlichen Fundamenten ruht. Man meint des Christentums für die ethische Kultur entraten, eine altruistische Sittlichkeit sogar besser fundamentieren und höher führen zu können bei Ausschluß aller Religion und vorzugsweise der christlichen. Solche mögen sich die Torheit ihres Vorurteils von einem Zeugen beweisen lassen, dem man jedenfalls eine verdächtige Vorliebe für das Christentum nicht nachsagen kann. Die Genialität des Hasses sieht die Wurzeln der europäischen Humanität im Christentum, das Nietzsche in seiner lax-geistreichen Art, schon um der Diskreditierung willen, gern mit dem Judentum zusammenwirft.

„Mit den Juden beginnt der Sklavenaufstand in der Moral, jener Aufstand, welcher seine 2000 jährige Geschichte hinter sich hat." [4]) Die Römer waren ein Herrenvolk nach Nietzsche's Ideal, stark und vornehm, wie es bisher auf Erden ein stärkeres und vor-

[1]) A. a. O. Moral der Widernatur §§ 4. 5.

[2]) Jenseits v. Gut u. Böse. S. 237.

[3]) Götzendämmerung. Streifzüge e. Unzeitgemäßen 35.

[4]) Gen. d. Mor. I § 7.

nehmeres nicht gegeben hatte. Der nunmehrige Kampf in der Geschichte entbrennt zwischen Judäa und Rom und endet mit der Unterwerfung Roms.[1] „Alles was auf Erden gegen die Vornehmen, die Gewaltigen, die Herren, die Machthaber getan worden ist, ist nicht der Rede wert im Vergleich mit dem, was die Juden gegen sie getan haben: die Juden, jenes priesterliche Volk, das sich an seinen Feinden und Überwältigern zuletzt nur durch eine radikale Umwertung von deren Werten, also durch einen Akt der geistigsten Rache Genugtuung zu verschaffen wußte." „Die Juden sind es gewesen, die gegen die aristokratische Wertgleichung (gut=vornehm=mächtig=schön=glücklich=gottgeliebt) mit einer furchteinflößenden Folgerichtigkeit die Umkehrung gewagt und mit den Zähnen des abgründlichsten Hasses (des Hasses der Ohnmacht) festgehalten haben, nämlich: die Elenden sind allein die Guten; die Armen, die Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, die Entbehrenden, die Kranken, Häßlichen sind die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein gibt es Seligkeit. Dagegen ihr, ihr *Vornehmen*, ihr Gewaltigen, ihr seid in alle Ewigkeit die Bösen, die Grausamen, die Lüsternen, die Unersättlichen, die Gottlosen, ihr werdet auch ewig die Unseligen, Verfluchten und Verdammten sein!"[2] Das Christentum hat die Erbschaft dieser jüdischen Umwertung angetreten. „Aus dem Stamme jenes Baumes der Rache und des Hasses, des jüdischen Hasses . . . wächst eine neue Liebe." Aber diese Liebe ist nicht etwa ein Gegensatz zum jüdischen Haß, sondern eine besonders listige Verkappung eben dieses selben Hasses. „Jesus von Nazareth, als das leibhaftige Evangelium der Liebe, dieser den Armen, den Kranken, den Sündern die Seligkeit und den Sieg bringende Erlöser, war er nicht gerade die Verführung in ihrer unheimlichsten und unwiderstehlichsten Form, die Verführung und der Umweg zu eben jenen jüdischen Werten und Neuerung des Ideals?" „Gehört es nicht in die geheime schwarze Kunst einer wahrhaft großen Politik der Rache, einer weitsichtigen, unterirdischen, langsam greifenden und vorausrechnenden Rache, daß Israel selber das eigentliche Werkzeug seiner Rache vor aller Welt wie etwas totfeindliches verleugnen und ans Kreuz schlagen mußte, damit alle

[1]) Gen. d. Mor. I § 16. [2]) Gen. d. Mor. § 7.

Welt, nämlich alle Gegner Israels an diesen Köder anbeißen konnten?" „sub hoc signo hat Israel mit seiner Rache und Umwertung aller Werte bisher über alle anderen Ideale, über alle vornehmeren Ideale immer wieder triumphiert." [1]) „Die Erlösung des Menschengeschlechts (nämlich von den Herren) ist auf dem besten Wege. Alles verjüdelt oder verchristlicht oder verpöbelt sich zusehends, was liegt an den Worten!" [2])

Von dieser europäischen oder christlichen oder jüdischen Moral muß die Menschheit befreit werden. Dies Ziel hat sich unser Philosoph gesteckt. Schon um vorurteilslos über Moral urteilen und sie mit anderen, früheren oder späteren Moralsystemen vergleichen zu können, muß man nach Nietzsche es machen, wie der Wanderer, der wissen will, wie hoch die Türme einer Stadt sind, und zu dem Zwecke die Stadt verläßt; man muß sich außerhalb der Moral versetzen, sich von ihr frei machen. [3]) Seine moralinfreie Philosophie soll wie eine neue Sonne sein, die auch dem Bösen, dem Unglücklichen, dem Ausnahmemenschen scheint, ihn wärmt, segnet und befruchtet, sein gutes Recht beweist. „Nicht Mitleid mit ihnen tut not, diesen Einfall des Hochmuts müssen wir verlernen ..., sondern eine neue Gerechtigkeit tut uns not ... auch die moralische Erde ist rund, auch die moralische Erde hat ihre Antipoden! Auch die Antipoden haben ihr Recht des Daseins!" [4]) Und es bleibt nicht bei diesen allgemeinen Gesichtspunkten. Er ist konsequent und gründlich, dieser advocatus diaboli. Er sieht sich um in dieser moralinvergifteten Welt, ob er nicht doch noch irgendwo die Gestalt eines Helden finde, eine Verwirklichung des Ideals, das seine Seele begeistert. Und siehe da, er hat gefunden, was er sucht, der Verbrecher ist es, leider von der Bosheit der versklavten Gesellschaft unterdrückt. Ihm gilt es die Fesseln zu lösen, das auf ihm lastende Vorurteil zu zerstreuen. „Der Verbrechertypus, das ist der Typus des starken Menschen unter ungünstigen Bedingungen ... seine Tugenden sind von der Gesellschaft in den Bann getan. Seine lebhaftesten Triebe, die er mitgebracht, verwachsen alsbald mit den niederdrückenden Affekten, mit dem Verdachte, der Furcht, der Un-

---

[1]) A. a. O. § 8. [2]) Gen. d. Mor. I § 9. [3]) Fröhl. Wissensch. § 380.
[4]) Fröhl. Wissensch. § 289.

ehre ... Aber fast alle Existenzformen, die wir heute auszeichnen, haben einstmals unter dieser halben Grabesluft gelebt: der wissenschaftliche Charakter, der Artist, das Genie, der freie Geist, der Schauspieler, auch der Kaufmann, der große Entdecker." „Katilina die Präexistenzform jedes Cäsar." [1]) Kein Wunder, wenn mir ein Freund erzählte, dessen Beruf ihn in eingehenden Verkehr mit Sträflingen bringt, daß Nietzsche's Ansichten in den Köpfen unserer heutigen Verbrecher, auch in denen der mindergebildeten spuken.

Doch es gibt noch einen mächtigen Feind dieser neuen Freiheit. Er bindet den Menschen innerlich und fester, als die äußeren Ordnungen der Gesellschaft es tun, ja er ist's, der diesen erst die Sicherung gibt. Er lebt leider sogar noch in der Brust des freien Menschen par excellence, des Verbrechers. Es ist das G e w i s s e n, diese innere Gottesstimme, die uns trotz aller sophistischen Gegengründe sagt: Die sittliche Ordnung ist nicht Menschenerfindung und ist über die Willkür des einzelnen erhaben. Diesen Feind bekämpft Nietzsche, nicht mit neuen Gründen, sondern mit den Gründen der alten Schlange. „Warum hörst du auf die Sprache deines Gewissens? Und inwiefern hast du ein Recht ein solches Urteil als wahr und untrüglich anzusehen?" „Daß du dieses oder jenes Urteil als Sprache deines Gewissens hörst, also, daß du etwas als recht empfindest, kann seine Ursache darin haben, daß du nie über dich nachgedacht hast und blindlings annahmst, was dir als recht von Kindheit an bezeichnet worden ist, oder daß dir Brot und Ehren bisher mit dem zuteil wurden, was du deine Pflicht nennst." „Die Festigkeit deines moralischen Urteils könnte immer noch ein Beweis gerade von persönlicher Erbärmlichkeit, von Unpersönlichkeit sein, deine moralische Kraft könnte ihre Quelle in deinem Eigensinn haben, oder in deiner Unfähigkeit neue Ideale zu schauen." „Wir aber wollen die werden, die wir sind — die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichbaren, die sich selber Gesetzgebenden." [2]) Ob sich wohl Nietzsche bewußt geworden ist, wie seltsam seine Gegengründe gegen die Stimme des Gewissens mit den Schlangenworten im Paradies übereinstimmen, wie sie gleichsam nur der moderne Satz einer uralten Melodie sind: Sollte Gott gesagt haben? Welches

---

[1]) Götzendämmerung. Streifz. 45. [2]) Fröhl. Wissensch. § 335.

Tages ihr davon esset, so werden eure Augen aufgetan, und werdet sein wie Gott und wissen was gut und böse ist (1. Mos. 3, 1. 5). Wir brauchen uns dieser Übereinstimmung nicht zu verwundern, denn es ist derselbe Geist, der aus der Schlange spricht, und von dem der Philosoph inspiriert ist.

Wenn diesem Geist der Verneinung von der Heil. Schrift an über den Talmud, bis zur Divination des Goetheschen Faust ein Wohlgefallen an Zerstörung, Moder und Verwesung zugeschrieben wird, ein Wohnen in den Wüsten und Ruinen, so spricht sich dieser Zug bei Nietzsche aus in der Freude, die er an der Zersetzung der moralischen Ordnung, an ihrem Verfall empfindet. „Die Zeiten, die als Zeiten des Sittenverfalls und der Korruption bezeichnet werden, künden vielmehr das Reifwerden des Eies und das neue Zerbrechen der Eierschale an. Das Volk ist schon vielartig in sich und beginnt, sich von den groben Herdeninstinkten und der Sittlichkeit der Sitte loszulösen.“ [1])

Wie wird nun die herrliche Zeit aussehen, deren Prophet und Wegbereiter Nietzsche ist? Welche Ordnung der Dinge werden die Herrenmenschen diktieren, wenn einmal der Sklavenaufstand des Christentums endgültig wird niedergeschlagen sein, und sie wieder zum Bewußtsein der Erhabenheit ihrer Ideale über die der Herde gekommen sind. Wie wird es uns armen Herdenmenschen ergehen, denn, darüber dürfen wir uns nicht täuschen, Herdenvieh sind wir alle in Nietzsches Augen, es sei denn, daß wir doch heimlich den Verbrechertypus tragen. Der Philosoph schaut zurück über die Geschichte und findet in einem altindischen Buch, dem „Gesetz des Manu“ eine Verwirklichung seiner Ideale, der dann ja auch die Neuordnung der Dinge in seinem Sinne entsprechen müßte. Hören wir die Schilderung der goldenen Zeit, wie er sie sich denkt. „Man atmet auf, aus der christlichen Kranken- und Kerkerluft in diese gesundere, höhere, weitere Welt einzutreten. Wie armselig ist das Neue Testament gegen Manu, wie schlecht riecht es!“ Die Gesetze des Manu suchten die Tschandala, die Mischmaschmenschen, die Rasselosen allmählich zu degenerieren und der Vernichtung preiszugeben. So durften die Tschandala nur Knoblauch und Zwiebeln

---

[1]) Fröhl. Wissensch. § 149.

essen, jene heilige Schrift verbietet, ihnen Korn, oder Früchte, die Körner tragen, oder Wasser oder Feuer zu geben. Weder aus Quellen und Flüssen noch Teichen dürfen sie Wasser nehmen, sondern nur aus Sumpflöchern und aus den Fußstapfen der Tiere. Sie dürfen weder sich noch ihre Wäsche waschen. In der Geburt darf niemand einer Tschandalafrau beistehen, ja sie selbst sich nicht untereinander. Mörderische Seuchen waren die Folge davon. Das nennt Nietzsche die „arische Humanität“. Die Evangelien sind eine Urkunde des Tschandalahasses gegen diese Humanität, das Christentum die antiarische Religion par excellence.

Sollen wir eine Widerlegung solcher Ansichten unternehmen? Sollen wir Nietzsche vorhalten, wie doch auch seine Herrenmenschen untereinander voll Zartsinn, Aufopferung und Rücksicht sind, und ihn fragen, warum sie da die lüsterne, mordlustige Bestie in sich inkonsequenterweise im Zaum halten? Die Antwort würde selbstverständlich die sein, daß der Mensch, auch der Herrenmensch, eben der Menschen bedarf um zu bestehen. Ohne daß er als Kind Liebe und aufopfernde Pflege genießt, geht auch er zugrunde. Also, damit das Ideal Nietzsches Verwirklichung finde, müssen die Prinzipien durchbrochen werden, deren Durchführung und Krönung es ist. Damit ist schon die ganze Theorie gerichtet. Nietzsches Idealordnung der Dinge ist eine überwundene Kulturstufe, die Stufe, auf der schon die Familie und der Stamm als soziale Gebilde vorhanden und durch Ordnungen zusammengehalten sind, die auf altruistischen Trieben ruhen. Der Begriff Volk und Staat aber ist noch nicht gebildet, die Gesellschaftsprinzipien haben noch keine erweiterte Anwendung gefunden. Dieses rückständige Gebilde sollen wir aus Nietzsches Händen als Zukunftsideal hinnehmen und gebührend bestaunen. Aber ich denke, ein gesunder Sinn trägt die Widerlegung der Nietzscheschen Ansichten über die Sittlichkeit in sich und verlangt nicht nach einer weiteren Bestreitung. Die Ideale unserer Sittlichkeit beweisen sich selbst. Wer es nicht fühlt, daß Liebe etwas Edleres ist als Haß, Mitleid etwas Besseres als Grausamkeit und Gerechtigkeit heiliger als Gewalttat, wer den Verbrecher als den Typus des starken Menschen, als Annäherung an das Ideal empfindet, nun, den muß man eben stehen lassen. Man kann nichts anderes sagen, als sein inneres Auge ist krank, sein morali-

sches Gefühl verkommen. Wird man es versuchen, dem Farbenblinden zu beweisen, daß diese Farbe rot ist? Wird man sich durch seine noch so scharfsinnigen Gegengründe für überwunden erklären und sie nach seinem Willen für grün oder grau halten? Es gibt einen Punkt, über den hinaus keine Verständigung möglich ist, und mit dem, der sich zu den Nietzscheschen Idealen bekennt, notabene: nachdem er ihn verstanden hat, was nicht bei allen Nietzscheschwärmern der Fall ist, mit dem zu streiten, ist weggeworfene Liebesmühe.

Die Bekämpfung Nietzsches, die wir allerdings für Pflicht halten, wird sich immer nur darauf zu beschränken haben, seine Grundprinzipien klar herauszustellen und zu hoffen, daß das christliche Gewissen, ja schon die Stimme der naturwüchsigen Vernunft aufs lebhafteste gegen diese Grundverkehrung des gesunden Urteils reagieren wird.

Für eins aber müssen wir Nietzsche dankbar sein. Den engen Zusammenhang zwischen Sittlichkeit und Religion, speziell den zwischen unserer europäischen Humanität und dem Christentum, der so oft geleugnet wird, hat er erkannt und ans Licht gestellt, wenn es ihm auch nur den Anlaß gibt, gegen beide den gleichen erbitterten Kampf zu führen.

Unter einem poetischen Bilde von hoher dichterischer aber dämonischer Schönheit faßt Nietzsche diese seine soeben dargelegten Ansichten vom Wesen des Sittlichen zusammen in einem Worte der Dichtung: „Also sprach Zarathustra", das wir an den Schluß dieses Teiles von dem geplanten Umsturz auf praktischem Gebiet setzen wollen: „Welches ist der große Drache, den der Geist nicht mehr Herr und Gott heißen mag? „Du sollst" heißt der große Drache. Aber der Geist des Löwen sagt: „ich will". „Du sollst" liegt ihm im Wege, goldfunkelnd, ein Schuppentier, und auf jeder Schuppe glänzt golden „Du sollst." Tausendjährige Werte glänzen an diesen Schuppen, und also spricht der mächtigste aller Drachen: „aller Wert der Dinge — der glänzt an mir. Aller Wert ward schon geschaffen, und aller geschaffene Wert — das bin ich. Wahrlich, es soll kein „Ich-will" mehr geben!" Also spricht der Drache. . . . Neue Werte schaffen — das vermag auch der Löwe noch nicht, aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen, das vermag die

Macht des Löwen. Freiheit sich schaffen und ein heiliges Nein auch vor der Pflicht: „Dazu, meine Brüder, bedarf es des Löwen." [1])

Noch mehr muß stürzen, wenn erst Gott gefallen ist. Die moralische Welt sinkt in Trümmer, nachdem ihr dieses Fundament geraubt ist. Nietzsches rücksichtslose Faust schlägt nun auch zusammen, was etwa auf intellektuellem Gebiet unumstößlich schien. Auch hier findet kein Gesetz, keine Ordnung vor seinen Augen Gnade. Ist kein Gott, dann gibt es ja nach seinen Worten kein oben und kein unten mehr. Alles, wodurch die Menschen Halt und Ordnung in die Naturbetrachtung zu bringen suchen, ist nur Surrogat für den Gott, den sie getötet haben. Surrogate oder auch Schatten Gottes sind die Betrachtung der Welt als Organismus, ja als Maschine. Der Gesamtcharakter der Welt ist vielmehr in alle Ewigkeit Chaos. Alles was wir der Welt an Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit zuschreiben wollen, sind nur ungehörige Menschlichkeiten. Ja „hüten wir uns, zu sagen, daß es Gesetze in der Natur gebe". Es gibt keine Zwecke, auch ist nicht das Leben dem Tode entgegengesetzt, sondern das Leben nur eine Art des Todes, und eine sehr seltene Art. Es gibt auch keine Substanz. „Materie ist ein eben solcher Irrtum, wie der Gott der Eleaten." „Wann werden uns alle diese Schatten Gottes nicht mehr verdunkeln? Wann werden wir die Natur ganz entgöttlicht haben?" [2])

So ist es denn kein Wunder, daß alle Wissenschaft im letzten Grunde noch Götzendienst ist. „Auch die Wissenschaft ruht noch auf einem Glauben", dem Glauben nämlich, daß Wahrheit überhaupt not tut, ja daß nichts mehr not tut als Wahrheit. Der Wille zur Wahrheit beruht auf dem Grundsatz: Ich will nicht täuschen, auch mich selber nicht: „und hiermit sind wir auf dem Boden der Moral." „Dergestalt führt die Frage: warum Wissenschaft? zurück auf das moralische Problem: wozu überhaupt Moral, wenn Leben, Natur, Geschichte unmoralisch sind? Es ist kein Zweifel, der Wahrhaftige in jenem letzten, verwegenen Sinn, wie ihn der Glaube an die Wissenschaft voraussetzt, bejaht damit

---

[1]) Also sprach Zarathustra. Miniaturausg. 1902. S. 34.

[2]) Fröhl. Wissensch. § 108.

eine andere Welt als die des Lebens, der Natur und der Geschichte." „Auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker nehmen auch unser Feuer noch von dem Brande, den ein Jahrtausende alter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platos war, daß Gott die Wahrheit, daß die Wahrheit göttlich ist. Aber wie, wenn dies gerade immer mehr unglaubwürdig wird, wenn nichts sich mehr als göttlich erweist, es sei denn der Irrtum, die Blindheit, die Lüge, wenn Gott sich als unsere längste Lüge erweist?" [1]) „Alle diese blassen Atheisten, Antichristen, Immoralisten, Nihilisten, diese Skeptiker Ephektiker, Hektiker des Geistes .... das sind noch keine freien Geister, denn sie glauben noch an die Wahrheit." [2]) „Es ist nicht mehr, als ein moralisches Vorurteil, daß Wahrheit mehr wert ist, als der Schein." Nietzsche haßt und verachtet die Wahrheit. „Menschheit, gab es je ein scheußlicheres altes Weib unter allen alten Weibern? — Es müßte denn die Wahrheit sein." [3]) Der Geist des Antichristen ist eben der Geist des Vaters der Lügen. Wer die Liebe der Wahrheit nicht aufnimmt, daß er gerettet werde, der muß der Wirkungskraft des Irrtums verfallen. Zugleich ist Nietzsches Wahrheitshaß ein indirekter Beweis für Christi Wort: Ich bin die Wahrheit. Die starre Konsequenz des Hasses gegen ihn führt schließlich auch zum Haß der Wahrheit. Das Ideal der geistigen Freiheit repräsentiert sich für Nietzsche in dem Mörderorden der Assassinen, den die christlichen Kreuzfahrer im Orient kennen lernten, und deren oberste Grade den Grundsatz hatten: nichts ist wahr, alles ist erlaubt. „Das war Freiheit des Geistes, damit war der Wahrheit selbst der Glaube gekündigt." [4]) Die Entstehung der logischen Gesetze und der Grundwahrheiten des menschlichen Geisteslebens sucht Nietzsche durch eine Anwendung der Darwinischen Theorie des Kampfes ums Dasein aufs geistige Gebiet zu erklären. Wahrheit und Irrtum, Logik und Unlogik sind keine ursprünglichen Gegensätze. Ursprünglich war alles unlogisch, das Reich der Unlogik ungeheuer. Einzelne von den Uranschauungen, die alle auf Wahrheit gleich wenig Anspruch hatten, einige

---

[1]) Fröhl. Wissensch. § 344. [2]) Gen. d. Mor. III § 24.
[3]) Fröhl. Wissensch. § 377. [4]) Gen. d. Mor. III § 24.

von diesen gleicherweise auf Logik nicht anzusehenden Schlüsse erwiesen sich als förderlicher für das Bestehen des Individuums. Die so schlossen oder diese Schlußweise ererbten, erhielten sich besser als die anderen. Die anders schlossen, gingen unter. So hat sich allmählich eine Art herangezüchtet, die so anschaut und schließt, wie wir es heutzutage tun.[1]) Aber damit ist noch nichts bewiesen, daß diese Weise richtiger sei, als die verloren gegangenen. „Das Leben ist kein Argument. Unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrtum sein.“ [2]) Die Wahrheiten der Menschen sind zuletzt nichts als die unwiderlegbaren Irrtümer des Menschen.[3])

Ja sogar das Bewußtsein erscheint Nietzsche als etwas Minderwertiges gegenüber dem Unbewußtsein. „Mein Gedanke ist, daß das Bewußtsein nicht eigentlich zur Individualexistenz gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Herdennatur ist... Jeder von uns, beim besten Willen, sich selbst so individuell wie möglich zu verstehen, sich selbst zu kennen, wird doch immer gerade nur das Nichtindividuelle an sich zum Bewußtsein bringen, sein Durchschnittliches..... Alles, was bewußt wird, wird eben damit flach, dünn, relativ dumm, generell, Zeichen, Herdenmerkzeichen.“ [4]) Das Streben nach Erkennen, das wir als das Adelszeichen des Menschengeistes zu betrachten gewohnt sind, sucht er verächtlich zu machen: es sei nur eine Ausgeburt der Furcht. Jedes Fremde, das der Mensch sieht, flöße ihm heimliche Furcht ein, und er fühle sich dann erst wieder ruhig, wenn er es auf seinen gewohnten Alltag, auf irgend eine allbekannte Regel zurückgeführt habe.[5])

Der Freiheitsdrang, der in Nietzsche lebt, oder sagen wir treffender, seine geistige Zügellosigkeit geht soweit, daß er es als Zwang empfindet, nach logischen Regeln zu denken, in bestimmten sinnlichen Formen wahrzunehmen,[6]) sie kommen ihm wie Fesseln vor. Über der Menschheit schwebt nach Nietzsche allezeit die Gefahr, eine Gefahr freilich, die Nietzsche nicht als furchterweckend, sondern als verlockend erscheint, „die Gefahr des ausbrechenden Irrsinns“, das heißt eben das Ausbrechen des Beliebens im

---

[1]) Fröhl. Wissensch. §§ 110, 111. [2]) Fröhl. Wissensch. § 121.
[3]) A. a. O. § 262. [4]) Fröhl. Wissensch. 353. [5]) A. a. O. 355.
[6]) A. a. O. 249.

Empfinden, Sehen und Hören, der Genuß in der Zuchtlosigkeit des Kopfes, die Freude am Menschenunverstande. „Nicht die Wahrheit und nicht die Gewißheit ist der Gegensatz der Welt des Irrsinnigen, sondern die Allgemeinheit und Allverbindlichkeit eines Glaubens, kurz, das Nichtbeliebige im Urteil..... Fortwährend sträuben sich gerade die ausgesuchtesten Geister gegen jene Allverbindlichkeit, die Erforscher der Wahrheit voran. Fortwährend erzeugt jener Glaube als Allerweltsglaube einen Ekel und eine Lüsternheit bei feineren Köpfen: und schon das langsame Tempo, welches er für alle geistigen Prozesse verlangt, jene Nachahmung der Schildkröte, welche hier als die Norm anerkannt wird, macht Künstler und Dichter zu Überläufern. Diese ungeduldigen Geister sind es, in denen eine förmliche Lust am Irrsinn ausbricht, weil der Irrsinn ein so fröhliches Tempo hat.“ [1])

Angesichts solcher eigenen Worte Nietzsches, in denen er uns die Tiefen seiner Seele entschleiert, tut man ihm, dem später irrsinnig Gewordenen, doch wahrhaftig nicht unrecht, wenn man seine Schriften trotz ihrer Schärfe der Gedanken und der Schönheit ihrer Sprache als aus beginnendem Irrsinn geflossen betrachtet. Sie sind eine scharfsinnige Apologetik des Irrsinns, inspiriert von der „ausbrechenden Lust am Irrsinn“, die ja nach ihm der Grundtrieb aller großen Geister ist.

Doch müssen wir nicht glauben, auf leichte Weise ihn damit abgetan zu haben, daß wir ihn aus der Reihe der Zurechnungsfähigen kurzerhand ausstrichen. Nietzsches Größe und zugleich die Tragik seines Lebens ist die Unerbittlichkeit, mit der er seine Folgerungen zieht, der scharfe Blick für die fernsten Konsequenzen der einmal eingenommenen Position. Ist Gott gefallen, dann ist die Welt aus ihren Angeln gehoben, dann fällt auch jede, sei es sittliche, sei es logische Wahrheit und Ordnung. Denn Gott ist das gemeinsame Urprinzip von allem: die äußere, sichtbare Welt hat er geschaffen, und sein Gesetz in sie gelegt. Unsere eigene Innenwelt ist Geist, aus seinem Geiste geflossen und sie trägt gleichfalls von ihrem Ursprung her das göttliche Gesetz in sich. Weil Gottes Gesetz in der Welt außer uns und in der Welt in uns in gleicher

---

[1]) Fröhl. Wissensch. § 76.

Weise lebt, nur deshalb können wir vertrauen, daß dem, was wir nach den in unserem Geist liegenden Gesetzen sehen, denken und rechnen, auch die Außenwelt und ihre Vorgänge entsprechen. Wird Gott hinweggenommen, so ist der Knoten, der Innen- und Außenwelt zusammenschürzt, gelöst. Wir leben bloß in unserer Innenwelt, ja sind sie selbst. Was gibt uns dann ein Recht zu der Annahme, daß unseren sinnlichen Wahrnehmungen, unseren Begriffen und Schlüssen etwas in der Außenwelt entspreche, ja, daß etwas außer uns, eine Außenwelt sei? Denken wir auch nach allen Regeln der Logik, es hilft nichts, mit aller Logik ist die Brücke nicht geschlagen zu einer außer uns liegenden Welt. Dann gibt es keine Wahrheit, wir sind eingeschlossen in uns, wie in einen Kerker, den wir mit unseren Phantasmagorien beleben. In nichts unterscheiden sich diese Schattenbilder, die wir aus uns hinaus ins Leere projizieren, von den Zwangsvorstellungen des Irrsinnigen, außer etwa darin, daß sie logisch geordnet sind. Was ist denn aber auf solchem Standpunkte Logik? Eine Ordnung unserer Gedanken, nach der wir einmal gewöhnt sind zu denken. Aber weshalb soll ich gerade in dieser Ordnung denken, nicht in einer anderen, warum überhaupt in einer Ordnung. Warum sollen andere in derselben Logik denken wie ich, was habe ich für ein Recht, solches von ihnen zu verlangen, da nichts in der Außenwelt ihr Entsprechendes garantiert ist, da kein oberes geistiges Wesen da ist, dessen Ordnungen und Gesetze maßgebend sind für die verstreuten Einzelgeister? Der logischen Willkür, dem Irrsinn steht Tür und Tor offen, ja alles Denken ist Irrsinn und irrt gerade am meisten dann, wenn es sich irgendwie für berechtigt und allgemein maßgebend halten will.

Ist kein Gott, aus dem wir Menschen stammen und dessen Bild wir alle tragen, sind wir verstreute, aus dem Chaos, der eine hier, der andere da, emporgetauchte Wesen, was habe ich dann für eine sittliche Verpflichtung gegen andere? Du und ich, wir stammen aus ganz verschiedenen Welten, haben gar nichts miteinander zu tun, und daß ich meinesgleichen oder gar etwa einen Bruder in dir sehen soll, diese Forderung ist durch nichts gerechtfertigt. Du bist Masse, die ich nach meiner Laune gestalte, sie brauche oder zerstöre. Sittliche Grundsätze können dann durch Anzüchtung und Vererbung in uns entstanden sein und vielleicht vorteilhafter fürs Fortkommen

als andere. Aber was ist einzuwenden, wenn einer es eben riskiert mit anderen Grundsätzen zu leben, oder ohne solche auszukommen, vielleicht kommt er für sich hierdurch wirklich weiter. Ist kein Gott, dessen Wille doch der zuletzt allein gültige und maßgebende ist, der durch die Welt und in unserem Gewissen waltet, wo ist dann der Nagel, an den das Sittengesetz zu hängen ist, was gibt dem Gebote seine Heiligkeit, sein Hinausragen über meine Willkür? Mein Wille, ja meine augenblickliche Laune ist dann eben so heilig und unverbrüchlich. Daß es vielleicht derer, die sittlich wollen, mehr sind, verschlägt nichts. Sie sind eben befangen, ich bin frei, und durch Stimmenmehrheit kann ein Gesetz nicht heilig gesprochen werden. Die schiefe Ebene ist da, an deren oberem Ende der Gottesglaube, an deren unterem der Nietzschesche Anarchismus und Nihilismus steht. In glücklicher Inkonsequenz aber klammern sich die von Gott Abgekommenen meist noch an einer Zwischenstelle zwischen beiden Endpunkten an.

Diese Konsequenz im großen Zuge seines Denkens hindert Nietzsche aber nicht an Widersprüchen im einzelnen. Die größten seiner Widersprüche finden wir da, wo er nun sein eigenes Ideal ausmalt, den Übermenschen, dessen Kommen er erwartet: „Ich lehre euch den Übermenschen. Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll ... Siehe, ich lehre euch den Übermenschen! Der Übermensch ist der Sinn der Erde.“ [1]) Je mehr die Menschen frei werden von jeder Zucht im Denken und Tun, desto näher sind sie Nietzsches Ideal gekommen. Die Idealgestalt des Übermenschen wird also nach den Gesetzen der Zuchtwahl aus solchen dem Ideal nahestehenden Menschen heraus erzeugt werden. Jedoch innerhalb einer solchen Welt, in der die Fürsorge für das Schwache ausgestrichen ist, die keine Liebe kennt, wie soll da der Übermensch heranwachsen und gedeihen, denn klein und schwach und liebebedürftig wird er doch wohl auch geboren werden. Er kann doch nicht als ein fertiger Mann aus dem Nichts hervorspringen, oder ähnlich der Geburt der Pallas Athene angetan mit Schwert und Schild dem Haupte Nietzsches entsteigen. Würde der geboren, der Nietzsches Ideal Wirklichkeit geben könnte, er würde bald verhungern oder ein elendes

[1]) Also sprach Zarathustra angeg. Aufl. S. 13.

Wesen bleiben. Inkonsequenz im höchsten Grade ist es, wenn Nietzsche die Menschen auffordert zu der großen Liebe, zur Liebe des Übermenschen, um deswillen sie ihre eigene Selbstsucht fahren lassen sollen, den zu erzeugen sie alles opfern und darangeben sollen. Rühmte er doch die Selbstsucht als das Beste am Menschen.

Wie aber würde der Übermensch sich sonst in dieser Welt zurechtfinden. Wir Herdenvieh sind ja gebunden in unserer Sinnlichkeit, in unseren Denkformen. Das empfand ja Nietzsche als unwürdige Knechtschaft. Von dieser Knechtschaft müßte doch der Übermensch frei sein. Er müßte rechts als links sehen können, falls es seiner Willkürlaune so genehm ist, er müßte gegen die Gesetze unserer Logik denken, gegen die Wahrheiten der Mathematik rechnen, kurz, sich von unseren Ketten emanzipieren von dem gepriesenen göttlichen Irrsinn getragen sein, sonst wäre er kein Übermensch. Würde er nicht in dieser unserer Welt alle Glieder brechen, in allem daneben greifen und sich verrechnen? Einst behauptete ja Nietzsche, unsere Anschauungen und Denkformen seien uns bloß angezüchtet, weil sie förderlicher zum Leben sich erwiesen als die anderen, ebenso vorhandenen und ebenso berechtigten, daß diejenigen, die diese letzteren hatten, also zugrunde gingen und wir mit den unserigen übrig geblieben sind. Der Übermensch aber, frei von den lebenfördernden Irrtümern, soll dennoch das Leben und soll es gerade bis zu seinem höchstmöglichen Grade entwickeln? Wir sehen, im Einreißen war unser Philosoph stark, aber beim Aufbauen will es ihm nicht gelingen, da muß er das Eingerissene wieder selbst voraussetzen. Aber er ist tief durchdrungen von der Überzeugung, daß der Übermensch einmal auftreten wird. Hören wir seine begeisterte Schilderung. „Der Mensch hat allzulange seine natürlichen Hänge mit bösem Blick betrachtet, so daß sie sich ihm schließlich mit dem schlechten Gewissen verschwistert haben. Ein umgekehrter Versuch wäre an sich möglich ... nämlich die unnatürlichen Hänge, alle jene Aspirationen zum Jenseitigen, Instinktwidrigen, Naturwidrigen, Tierwidrigen, kurz die bisherigen Ideale, die allesamt lebensfeindliche Ideale, Weltverleumderideale sind, mit dem schlechten Gewissen zu verschwistern. An wen sich heute mit solchen Hoffnungen und Ansprüchen wenden? . . . Es bedürfte zu jenem Ziele eine andere Art Geister ... Geister, durch Kriege und Siege

gekräftigt, denen die Eroberung, das Abenteuer, die Gefahr, der Schmerz sogar zum Bedürfnis geworden ist, es bedürfte dazu die Gewöhnung an Schärfe, Höhenluft, an winterliche Wanderung, an Eis und Gebirge in jedem Sinn, es bedürfte dazu einer Art sublimer Bosheit selbst, eines letzten, selbstgewissen Mutwillens der Erkenntnis, welcher zur großen Gesundheit gehört, es bedürfte, kurz und schlimm genug, eben dieser großen Gesundheit. Ist diese gerade heute nur möglich? Aber irgendwann, in einer stärkeren Zeit, als diese morsche, selbstverzweiflerischer Gegenwart ist, muß er uns doch kommen, der erlösende Mensch der großen Liebe und Verachtung, der schöpferische Geist, den seine drängende Kraft aus allem Abseits und Jenseits immer wieder wegtreibt ... Der die Erlösung dieser Wirklichkeit heimbringe, ihre Erlösung von dem Fluche, den das bisherige Ideal auf sie gelegt hat. Dieser Mensch der Zukunft, der uns ebenso vom bisherigen Ideal erlösen wird, als von dem, was aus ihm wachsen mußte, vom großen Ekel, vom Willen zum Nichts, vom Nihilismus, dieser Glockenschlag des Mittags und der großen Entscheidung, der den Willen wieder frei macht, der der Erde ihr Ziel und dem Menschen seine Hoffnung zurück gibt, dieser Antichrist und Antinihilist, dieser Besieger Gottes und des Nichts — er muß einst kommen." [1])

Mit einer, man kann wohl sagen religiösen Begeisterung verkündet Nietzsche den „Erlöser" der Welt nach seinem Sinne.

Nietzsche ist der Prophet des Antichristen. Gleichwie Jesajas Kap. 53, vom Geiste erleuchtet, es verkündet, wie der beschaffen sein muß, der in der Fülle der Zeiten, von Gott gesandt, in die Welt kommen wird, so steht vor den Augen unseres Philosophen gleichfalls ein Bild dessen, der das gottwidrige Ideal in der Welt verwirklichen wird. Der Nietzschesche Übermensch ist der Antichrist, von dessen einstigem Kommen die gläubige Christenheit weiß. Nietzsche selbst gibt ihm ja diesen Namen. So glauben auch wir, daß der Übermensch einmal kommen wird trotz der Widersprüche, die Nietzsches Art, ihn und sein Kommen zu schildern, in sich trägt. Der Übermensch ist der Sinn der Erde, sagt Nietzsche. Mit einer leichten und doch schwerwiegenden Änderung sagen wir: der Übermensch ist

---

[1]) Gen. d. Mor. II, 24.

der Sinn der Welt. Er ist, zunächst als bloßes Idealbild, die Zusammenfassung und Konsequenz alles dessen, was die gottfeindliche Menschheit, den Kosmos bewegt, einst wird die Geschichte diese Konsequenz ziehen, alle diese Mächte und Triebe in einer Gestalt zusammenfassen. Wie Jesus Christus die verwirklichte Idee Gottes vom Menschen war, so wird der Antichrist oder Übermensch die verwirklichte Idee des Satans vom Menschen sein. Christus kam angetan mit der Kraft aus der Höhe, jener wird angetan sein mit der Kraft aus der Tiefe, er wird kommen gemäß der Wirkungskraft des Satans (2. Thess. 2, 9). Nach der Weissagung der Schrift wird auch der Antichrist mit übermenschlichen Kräften auftreten: in aller Kraft mit Zeichen und Wundern der Lüge (a. a. O.). Ihm, der das Geheimnis der Zuchtlosigkeit voll offenbart, wird es gelingen, woran unser Philosoph, der bloß theoretische Bösewicht, kläglich scheiterte. Sein Ingrimm war, daß er diese gottgeschaffene Welt mit all ihrer Ordnung als ein Gegebenes sollte anerkennen, statt, sich selbst Gott, seine Welt nach Willkür schaffen und abermals nach Willkür jederzeit umschaffen zu können. An diesem Hochmut ging er geistig zugrunde. Jener dagegen, dessen Vorläufer und Wegbereiter Nietzsche nur ist, soll nach der Schrift Zeichen und Zeiten ändern, ja sich in den Tempel Gottes setzen und vorgeben, er sei selber Gott (2. Thess. 2, 4). Ausdrücklich erklärt Nietzsche, daß dieser erhoffte Über- und Unmensch in einer Person an die Stelle der gestorbenen Gottheit treten wird.[1]) Um Nietzsche nicht ungerecht zu richten, muß man seine Person von seinen Schriften trennen. Seine Werke entsprechen seinen Worten nicht. Seine Lebensführung war vor Menschenaugen tadelfrei. Ja, wem ein so reicher Schatz von Liebe entgegengetragen und noch ins Grab nachgetragen wird, wie er aus der Lebensschilderung des Philosophen durch seine Schwester Frau Elisabeth Förster-Nietzsche leuchtet, der muß imgrunde doch ein edles und zartfühlendes Gemüt gewesen sein. Nietzsche war neben hervorragender Begabung eine aufs Große angelegte, ja im tiefsten Grunde religiöse Natur. Wie die Menschenseele für Gott geschaffen ist, das tritt gerade bei diesem abgefallenen Geiste besonders stark hervor. Er kommt von Gott

[1]) Wille z. Macht. Vgl. Kirchl. Wochenschr. 1902 Nr. 43 S. 682.

nicht los, immer wieder nimmt er den Kampf gegen den toten Gott von neuem auf, denn er fühlt ihn in sich noch lebendig. Er war eine für Gott bestimmte Seele, in der Verbindung mit Gott hätte er Großes geschaffen. Er verlor Gott, das war sein Unglück, seine Schuld. Wieviel aber hieran Einzelschuld ist, wieviel nur Anteil an der Gesamtschuld, an der unser ganzes gottabgewendetes Zeitalter trägt, wer will's richten, wer kann ins Herz schauen? Sicher ist er hierin nicht schuldiger, wahrscheinlich weniger schuldig als die Tausende, die gleich ihm Gott nicht kennen wollen, aber sich den Verlust Gottes nicht anfechten lassen, sondern als Ehrenmänner mit respektablen Grundsätzen sich behaglich durchs Leben schmausen. Was ihn auf so furchtbare Abwege trieb, das war gerade seine geistige Größe, die weit über die Masse hinausragte. Fällt ein Engel, so wird er zum Teufel. Gott hat sein Werk zugelassen, wir schreiben ihm eine große Bedeutung zu. An ihm scheiden sich die Geister. Mancher mag erschrecken vor diesem Abgrund, der am Ende des Weges der Gottlosigkeit gähnt und schaudernd sich zurückwenden zu Gott. Wir wenigstens haben bei der keineswegs erquicklichen Lektüre der Schriften Nietzsches den Zug zu Gott lebendiger gefühlt als vor manchem Erbauungsbuch, und es ist uns nur klarer geworden, wie Christus unser Licht und Leben, wie er Weg und Wahrheit ist. Wer dagegen sich von dem entschleierten Geheimnis der Bosheit angezogen fühlt, nun, der bedarf nicht, daß er gerichtet werde, er hat sich schon gerichtet, denn er liebt die Finsternis mehr als das Licht.

Der Apostel spricht (2. Thess. 2, 10 ff.): Sie haben die Liebe zur Wahrheit nicht angenommen, daß sie selig würden, darum sendet ihnen Gott kräftige Irrtümer, daß sie glauben der Lüge, auf daß gerichtet werden alle, die der Wahrheit nicht glauben, sondern haben Lust an der Ungerechtigkeit.

Lic. Dr. **Theodor Simon.**

Rudolf Euckens
philosophische Fundamentierung der Religion.

Das religiöse Problem beschäftigt die Menschheit seit der Urzeit Tagen; und nicht ohne Grund, denn was das Leben an Großem und Heroischem enthalten hat, das hat seine tiefsten Wurzeln in der Religion. Die stärkste Macht innerhalb der Welt war bisher die Überzeugung von der Überwelt. Wenn diese Tatsache schon unanfechtbar feststeht, so ist es ebenso sicher, daß das allgemeine Problem der Religion am mächtigsten an Kraft und Anschaulichkeit mit der Wendung zum Christentum gewachsen ist. Die christliche Religion wurde der Halt des versinkenden Altertums und die Erzieherin neu aufstrebender Völker, und ist durch alle Wandlungen der Zeiten und trotz aller inneren Spaltungen der Kirche die gewaltigste geistige Macht des geschichtlichen Lebens bis zu dieser Stunde geblieben. Gleichwohl war das Christentum seit seinem Bestehen den schärfsten Angriffen und Anfechtungen ausgesetzt. Die Feindschaft wider die Religion richtete sich vor allem gegen das Christentum. Man war überzeugt, und nicht mit Unrecht, daß der Sturz des Christentums mit dem Untergang der Religion überhaupt identisch sei. Aber alle Mühe ist vergeblich gewesen. Die christliche Religion ist heute nicht wie ein schwaches Licht erloschen, sondern mit neuer Kraft emporgestiegen und erweist mit eindringlichen Wirkungen die Fortdauer ihres Lebens. Am deutlichsten zeigen das die Kirchen, deren Macht heute außerordentlich gewachsen ist. Aber auch außerhalb derselben bildet das Wachstum der

Religion einen wesentlichen Zug im Geistesleben der Gegenwart. Die schöne Literatur behandelt die religiösen Fragen mit wachsendem Ernst; die bildenden Künste suchen die religiösen Gestalten durch neue Darstellungsformen der modernen Empfindung anzunähern, und jenseit aller Einzelgebiete geht das religiöse Problem so mächtig mit unsichtbarem Wehen durch die Geister, daß auch die Philosophie, die alte Gegnerin der Religion, eifrig heute beflissen ist, ihr freien Platz zu schaffen und ein festes Fundament zu geben. Die hervorragendste neuere Arbeit in dieser Hinsicht ist Rudolf Euckens „Wahrheitsgehalt der Religion“ (Leipzig, Veit und Komp. 1901). Unsere heutige Absicht geht daher dahin, zu zeigen, in welcher Weise dieser bedeutendste systematische Philosoph der Gegenwart die Religion zu fundamentieren sucht.

Die Grundlage, von der Eucken ausgeht, ist folgende Erwägung: Entweder ist die Religion bloß ein durch Tradition geheiligtes Erzeugnis menschlicher Wünsche und Interessen, — dann kann keine menschliche Kunst, keine Macht oder List verhindern, daß ein solches Machwerk vor der aufsteigenden Sonne klaren Denkens dahinschmilzt, oder die Religion ist in übermenschlichen Tatsachen gegründet, als das Werk und der Wille Gottes, — dann kann auch der härteste Angriff sie nicht erschüttern, sondern er muß schließlich nur dazu dienen, sie auf den Punkt ihrer wahren Stärke zu führen und dem Ewigen die Bahn frei zu machen. Die Religion läßt sich nach Eucken weder vom Weltall her noch von der Innerlichkeit der Seele beweisen. Der Nerv der ersten Beweisführung besteht darin, in der Welt eine Vernunft aufzuweisen, die nicht innerhalb der Welt begründet sein kann, sondern zur Erklärung ein überweltliches Wesen, eine göttliche Intelligenz verlangt. Aber bei gewissenhafter Besinnung auf unser Vermögen bleibt ein Durchschauenwollen der letzten Gründe und Möglichkeiten doch eine Vermessenheit, da die Entscheidung darüber schwer ist, wieweit die eigene Leistung der Dinge reicht und was ihnen aus überlegener Kraft zugeht. Auch finden sich in der Welt viel zu viel Leid und Unvernunft, viel zu viel blinde Tatsächlichkeit, um sich zu einem besonderen Preise ihrer Vortrefflichkeit getrieben zu fühlen. Mag die Wechselwirkung der Dinge sowie ihre Gesetzlichkeit, d. h. das Verlaufen des Naturprozesses in durchgehenden Formen einfacher

Art, mehr Einheit in der Welt verraten, als der Augenschein zeigt, so ist doch eine derartige Einheit der Welt himmelweit von der Idee eines lebendigen Gottes entfernt, mit der allein die Religion zu tun hat. Aber auch angenommen, jene Spekulationen hätten das Dasein einer weltüberlegenen Gottheit dargetan und wir müßten deren Größe in ihren Werken anstaunen, was hätte damit unser Leben, unsere Seele gewonnen? Die bloße Tatsache einer weltüberlegenen Intelligenz mag die unentbehrliche Grundlage der Religion sein, Religion selbst ergibt sie nicht. Aber auch der zweite Weg, die Flucht von der Außenwelt in die Innerlichkeit der Seele führt nicht zum Ziel. Wir wissen ja nicht einmal, was jene Innerlichkeit bedeutet. Ist es das Gefühl, das reine Fürsichsein, die bloße Zuständlichkeit des Innenlebens? So dachten viele, und sie zögerten nicht, diese Überzeugung weiter zu begründen. Wäre nur die Religion damit der Gefahr enthoben, zum bloßen Schein zu werden! Gewiß bedarf die Religion einer Wendung von der Außenwelt zu einer Innenwelt, aber ergibt denn das bloße Gefühl schon eine Innenwelt? Wie leer ist die Gefühlsstimmung, wenn sie alles aufgeben muß, was sie unvermerkt geschichtlichen Zusammenhängen und einer religiösen Umgebung entlehnt hat? Tatsächlich ist eine Religion des bloßen Gefühls nur eine Verdünnung und Verflüchtigung einer überkommenen Religion. Man wollte im Subjekt festhalten, was in der Substanz aufgegeben war; man wollte zugleich allen Verwicklungen ausweichen, die jeder positiven Gestaltung anhaften. Aber indem man statt der Sache ihren bloßen Reflex einsetzte, übersah man, daß bald auch der Reflex verschwinden muß, wenn die Sache aufgegeben wird, und daß ein Verweilen im bloßen Subjekt gerade da zu einem inneren Widerspruch wird, wo alles daran liegt, die Enge des natürlichen Daseins zu sprengen. Wenn eine Begründung der Religion auf das bloße Denken sie nüchtern und kraftlos macht, so droht die auf das bloße Gefühl sie ganz und gar zu zerstören. Mehr verspricht die Wendung zum Wollen. Nicht als ob die bloße Voranstellung dieses besonderen Seelenvermögens einen großen Vorteil brächte! Es ist schlechthin unersichtlich, warum das eine Vermögen der Wahrheit vertrauter sein soll als die andere. Es ist vielmehr das Reich der Moral mit seinen neuen Werten und

seinen inneren Nötigungen, welches dem ganzen Leben in Wahrheit einen neuen Anblick gibt. Aber so wie die Moral vorliegt, ist sie ein bloßes Phänomen. Wieweit dies zurückreicht, und ob es die letzte Tiefe der Seele zum Ausdruck bringt, das bedarf für das wissenschaftliche Bewußtsein einer sorgfältigen Untersuchung. Keine Berufung auf die Stärke der unmittelbaren Empfindung, keine Beteuerung des Wertes jener moralischen Erscheinungen, keine vermeintliche praktische Nötigung kann eine solche Untersuchung ersetzen. Jene Berufung auf das unmittelbare Erlebnis des Subjekts wird zu einer Irrung, wenn sie sich in einen Gegensatz zu den allgemeinen Weltbegriffen stellt und wohl gar in einer krassen Ausmalung dieses Gegensatzes schwelgt. Solange das Gebiet der Moral und Religion eine Welt neben sich behält, bleibt immer ein Zweifel an seiner eigenen Wahrheit. Nur durch Klärung des Grundverhältnisses der Seele zur Wirklichkeit läßt sich eine Gewißheit darüber erlangen, ob in dem moralisch-religiösen Leben der Kern der Seele und die Tiefe aller Wirklichkeit gegenwärtig ist. Wird nicht inmitten unseres eigenen Kreises ein Leben aus dem Ganzen, aus den schaffenden Gründen erreicht, so gibt es keine wahrhaftige Religion und keine wissenschaftliche Begründung derselben.

Darum hat das Suchen nach Religion nicht von einzelnen Richtungen des Seelenlebens aus zu beginnen, sondern von seinem Ganzen. Auch sind dabei nicht der Mensch und die Welt, Subjekt und Objekt, menschliche Tätigkeit und Sachgehalt auseinanderzureißen, sondern es ist alles daran zu setzen, sie zusammenzubringen und in ein gemeinsames Leben zu verbinden.

Eine Durchforschung des Lebensprozesses in der Richtung auf das religiöse Problem hat vor allem danach zu fragen, ob jener ein einziges, fortlaufendes Ganze bildet, oder ob er wesentliche Unterschiede, ob er im besonderen eine durchgehende Zweiheit aufweist. Nun zeigt jede unbefangene, nicht von Tendenzen abhängige Betrachtung, daß unser Leben ein Zwiefaches enthält, daß es die beiden Stufen von Natur und Geist in sich schließt. Das bedeutet nicht den Gegensatz von Körperlichem und Seelischem, sondern einen Gegensatz innerhalb der Seele: ihr eigenes Leben zeigt insofern eine zwiefache Art, als es einmal eine bloße Fortsetzung der uns

sinnlich umfangenden Natur bildet und sich demnach einem weiteren Rahmen der Natur einfügt, während es anderseits zugleich neue Kräfte, Ziele und Formen aufweist, deren Zusammenhang ein neues Sein, eine neue Welt gegenüber aller bloßen Natur einführt. Dieses Zusammentreffen zweier Stufen innerhalb eines Daseins ist an sich noch kein Widerspruch; erst dann würde ein solcher entstehen, wenn Verwicklungen zwischen jenen ausbrächen und das tatsächliche Verhalten der beiden Stufen mit ihrer inneren Bedeutung in Konflikt geriete. Und das geschieht in Wirklichkeit. Das geistige Leben gibt sich als das überlegene und zur Herrschaft berufene; es muß sich aber in Wahrheit bei uns mit einem bescheidenen Platze begnügen; es will seiner inneren Art nach in sich selbst ruhen, ja eine eigene Welt bilden, bleibt aber beim Menschen an die Natur gebunden und scheint sie als ein bloßer Anhang zu begleiten. Solche Einschränkung ergibt nicht nur eine Hemmung des Wirkens nach außen, sondern auch ein Stocken der inneren Gestaltung. Das Geistesleben scheint in allem scheitern zu müssen, was es gegenüber der Natur an Neuem versucht. Dem geistigen Leben wesentlich ist eine Ablösung von dem Naturtriebe der Selbsterhaltung, ein Freiwerden für Zwecke allgemeiner und sachlicher Art. Besonders deutlich zeigt das die Moral; denn wie verschieden sie gefaßt und begründet werden mag, daß sie eine Einschränkung jenes Triebes, eine Unterwerfung unter allgemeine Normen enthält, darüber besteht kein Zweifel. Wie aber steht es in Wirklichkeit mit der Entwicklung einer derartigen Gesinnung? Wohl ist über das ganze Kulturleben ein Schein von Moral und Selbstlosigkeit ausgebreitet, aber es ist im Grunde genommen nur ein Schein, und die geistigen und moralischen Triebkräfte sind unendlich schwach. Dennoch sträubt sich der Mensch mit aller Kraft gegen ein Eingeständnis dieser Tatsache. Durch alles Leben und alle gemeinschaftlichen Einrichtungen geht ein Streben, sich in besserem Lichte darzustellen als man in Wahrheit ist. Woher das? Es muß wohl irgendwelche verborgene Gegenwirkung vorhanden sein, wenn auch über ihrer Herkunft tiefes Dunkel waltet. Nicht anders liegt die Sache beim geistigen Leben. Vermag der Mensch etwas seiner Empfindung Jenseitiges zu erstreben, kann geistiges Leben in ausgeprägter Art je in der Enge und Subjektivität seiner Natur zur

Verwirklichung gelangen? Der Begriff der Wahrheit ist für die tieferen Denker das schwerste der Probleme und ein geheimnisvolles Rätsel. Das geistige Leben will ein neues Wesen erringen, und tatsächlich zwingt die alte Natur alles Streben in ihren Dienst und zieht den höchsten Aufschwung in sich zurück. Dennoch können wir auch hier nicht verzichten, die Sehnsucht nach Wahrheit, das Verlangen nach einem wesenhaften Leben anstatt des Umhertreibens in bloßen Erscheinungen nicht aus unseren Herzen reißen. Ja, wir können nicht umhin, unser innerstes Wesen mit dem zu identifizieren, zu dem wir in keiner Weise vordringen können, während zugleich die enge Natur, welche uns tatsächlich beherrscht, in unserer eigenen Schätzung zu einer niederen Stufe herabsinkt, über die es uns unablässig hinaustreibt. Wo findet sich nun die Lösung des Widerspruchs?

Eucken findet ihn in dem Aufweis einer neuen Wirklichkeit, zu welcher vorzudringen freilich nur möglich ist durch eine Wendung zur Metaphysik. Dabei weist er mit Recht darauf hin, daß ihn zu jenem Wagnis nicht eine Lust an Abenteuern, sondern dasjenige treibt, was Goethe den besten Ratgeber nennt: die Notwendigkeit, die unerträgliche Verwicklung der ersten Lage, die Unmöglichkeit, dem Menschen sonst ein geistiges Sein zu erhalten.

Eine neue Welt kann in der Seele des Menschen nicht aufsteigen ohne eine Befreiung des Menschen von der Kleinheit des Ich. Eine solche Befreiung des Lebens ist zunächst ersichtlich in dem Komplex von Erscheinungen, der unter dem Begriff und Namen der Moral zusammengefaßt wird, weil hier dem Menschen ein Streben zugemutet wird, das nicht der natürlichen Selbsterhaltung, sondern überlegenen Zielen dient. Die Stimme des Gewissens als moralisches Urteil leuchtet überall aus dem Innern des Menschen hervor und wird die Quelle von Größen wie Sollen, Pflicht und Gesetz und die Ursache eines tatkräftigen Handelns auch in Leiden und Schmerzen. Ebenso wirkt das übrige geistige Leben zu einer inneren Erweiterung; denn durch seine ganze Verzweigung in Kunst und Wissenschaft, politischem und sozialem Wirken läßt es den Menschen neue uneigennützige Interessen gewinnen. Wahrheit und Schönheit, Recht und Gemeinwohl wollen als Selbstzweck behandelt sein und wachsen im Fortgang der Kultur mehr und mehr zu selbständigen

Mächten. Was aber jenen Gebieten an Macht innewohnt, wurde ihnen von einem umfassenden Lebensprozeß eingeflößt.

Indem sich so das geistige und sittliche Leben zu einer Welt erweitern, bleibt doch die Möglichkeit bestehen, daß die Erweiterung nur einer Oberfläche des Lebens angehört und seinen Grundbestand unberührt läßt. Diese Möglichkeit besteht so lange, als die vielberufene Kluft zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Zustand und Gegenstand ihre Schroffheit behält. Läßt sich diese Spaltung überwinden? Vollzieht das Leben irgendwelche Überwindung? Eucken findet sie zunächst in der Arbeit. Die uns meist durch eine äußere Notwendigkeit auferlegte Arbeit kann uns innerlich fesseln, so daß sich das scheinbar Fremde als ein Stück des eigenen Lebens, ja als eine Art Erhöhung desselben erweist. Wenn alles, was wir in unsere Arbeit aufnehmen, uns unvergleichlich näher tritt und ein Stück unseres Seins wird, so mag sich auch das Ganze der Arbeit zu einem selbständigen Lebenskreise zusammenschließen und uns das werden, was wir unseren Beruf nennen. Ein Stück Wirklichkeit ist damit innerlich von uns angeeignet, es gibt dem Leben einen festen Halt in sich selbst und gegen sich selbst, eine Überlegenheit gegen Launen und Stimmungen, das Bewußtsein eines unangreifbaren Wertes. Freilich wird der Abschluß der Bewegung in der Arbeit noch nicht erreicht. Diese strebt dahin, daß der Gegenstand ganz in den Lebensprozeß aufgenommen und zugleich in einem neuen erhöhenden Wirken eine volle Überwindung des Gegensatzes erreicht wird. Und das geschieht auf der Stufe des Schaffens oder der Liebe. Sie beide sind Zeugnisse einer neuen Wirklichkeit. Seine innere Befestigung aber erlangt das Schaffen erst im Werke. Am Werk arbeitet der Mensch sich selbst in die Höhe, hier erringt er seine geistige Individualität und mit ihr das Bewußtsein einer geistigen Realität. Aber auch dieser Abschluß des Strebens ist noch nicht das Letzte. Gerade was das Werk groß macht, bezeichnet zugleich seine Grenze, und die Größe ist nicht erreichbar ohne Kräfte, welche das Werk voraussetzt. Damit weist aber auch das Werk über sich selbst und zugleich über die ganze Kultur hinaus nach einer Einheit, welche jenseits aller Kultur und aller Spaltung der Kräfte und Leistungen liegt, nach einer beherrschenden Idee, in der sich alle verschiedenen Bewegungen zusammenschließen. Dieser Zusammen-

schluß aber bedeutet nichts Geringeres als eine Selbständigkeit der Geisteswelt. Wir sehen das Streben sich vom natürlichen Ich ablösen und in solcher Ablösung neue Kräfte entwickeln; woher sollten diese Kräfte kommen und woher sich auch die neuen Ziele rechtfertigen, wenn nicht im Geistesleben ein eigenes Sein aufstiege, in ihm ein neues Selbst entstünde, das sich in den Lebensbewegungen entfaltet und behauptet? Schaffen und Liebe gestalten eine neue Welt, und das Geistesleben erweist sich hier als ein Wirklichkeitsbilden; aber wie will diese Wirklichkeit bestehen und sich durchsetzen, wie kann sie einen Sinn erlangen, wenn sie nicht die volle Selbständigkeit gewinnt, die ihr allein ein bei sich selbst befindliches Gesamtleben geben kann? Und was soll jene Bewegung gegen das Abschließen bei der Vielheit, jenes Bestehen auf Ursprünglichkeit, Absolutheit, Unendlichkeit, jenes Verlangen nach Seele nicht neben, sondern in der Arbeit, wenn nicht schließlich alles einmündet in ein Gesamtleben, dessen Inhalt und Ziel in seiner eigenen Verwirklichung liegt? Alle einzelnen Bewegungen können aber einen Zusammenschluß und die nötige Kraft nur gewinnen, wenn jenes Leben aus dem Hintergrunde hervortritt und mit seinem Vermögen alle Mannigfaltigkeit treibt. Und damit ist auch über die Seinsart des Geisteslebens entschieden: seine Selbständigkeit setzt einen übermenschlichen und überweltlichen Bestand voraus. Diese Tatsache aber bildet den Übergang zur Religion. Eine selbständige Geisteswelt ist nicht möglich ohne das Wirken einer allem menschlichen Vermögen überlegenen Macht.

Wie sich nun mit dieser Wendung zur Religion nach Eucken zunächst eine Religion universaler Art entwickelt, von welcher aus das Geistesleben erst eine innere Einheit, eine deutliche Ausprägung, eine Verbindung der Kräfte zu vereinter Wirkung gewinnt, und unser Dasein in eine unermeßliche Bewegung, in einen Kampf der Vernunft wider die scheinbar überlegene Unvernunft versetzt wird, und wie die Wahrnehmung, daß alle innere, von überlegener Macht getragene Kräftigung der geistigen Bewegung zu keinem sicheren Fortschritt verhilft, für Eucken eine neue Erschließung der Gottheit notwendig machte, die ihre vollkommenste Art im Christentum fand, — das näher zu erörtern sei einer anderen Abhandlung vorbehalten.

Dr. Otto Siebert.

Aufruf!

Eine bedeutungsvolle Kundgebung, von mehr denn 150 Mitgliedern der Generalsynode unterschrieben, erscheint soeben und ist durch das Generalsekretariat der freien kirchlich-sozialen Konferenz Berlin N. 24 Auguststraße 82 kostenfrei zu beziehen. Der Aufruf fordert alle evangelischen Kreise zu umfassender Unterstützung der evangelischen Arbeitervereine und der kirchlich-sozialen Konferenz auf. Beide Vereinigungen, die seit langem allgemeinste Achtung genießen, bedürfen vermehrter finanzieller Unterstützung, um ihrer Arbeit die dringend erforderliche Ausdehnung zu geben. Gaben aus unserem Leserkreise werden an Herrn Lic. Mumm, Berlin N. 24, Auguststraße 82 erbeten.

D. **Bärwinkel**, Erfurt. — Präsident **Balan**, Posen. — Wirkl. Geh. Rat Oberpräs. a. D. Dr. **von Bitter**, Berlin. — Generalsup. D. **Braun**, Berlin. — Generalsup. D. **Braun**, Königsberg. — Oberhofprediger D. **Dryander**, Berlin. — Generalsup. D. **Faber**, Berlin. — Reg.-Präs. **Hegel**, Gumbinnen. — Generalsup. D. **Hesekiel**, Posen. — Graf **Hohenthal**, Dölkau. — Generalsup. D. **Holtzheuer**, Magdeburg. — Reg.-Präs. **v. Hobwede**, Breslau. — Reg.-Präs. **v. Jagow**, Marienwerder. — Prof. D. Dr. **Kahl**, Berlin. — Landesdir. **Frhr. v. Manteuffel**, Berlin. — Oberpräs. **Nasse**, Koblenz. — Prof. D. **Nathusius**, Greifswald. — Feldpropst D. **Richter**, Berlin. — Hofprediger D. **Rogge**, Potsdam. — D. **Stoecker**, Berlin. — Konf.-Präs. D. **Stolzmann**, Breslau. — Wirkl. Geh. Rat **v. Stosch**, Hartau. — General der Infanterie z. D. **v. Strubberg**, Berlin. — Generalsup. D. **Umbeck**, Koblenz. — Oberpräsident **v. Waldow**, Potsdam. — Minister des Kgl. Hauses **v. Wedel**, Berlin. — Graf **von Wintzingerode**, Bodenstein. — D. Graf **von Zieten-Schwerin**, Wustrau — und 127 weitere Mitglieder der Generalsynode.

Verlag des Bibliographischen Instituts in Leipzig.

Meyers Großes Konversations-Lexikon.

Sechste, gänzlich neubearbeitete und vermehrte Auflage.

Mehr als 148,000 Artikel und Verweisungen auf über 18,240 Seiten Text mit mehr als 11,000 Abbildungen, Karten und Plänen im Text und auf über 1400 Illustrationstafeln (darunter etwa 190 Farbendrucktafeln und 300 selbständige Kartenbeilagen) sowie 130 Textbeilagen.

20 Bände in Halbleder gebunden zu je 10 Mark. (Im Erscheinen.)

Ausführliche Prospekte sind gratis durch jede Buchhandlung zu beziehen.

Hardeland, Pastor D., Leitfaden für den Konfirmandenunterricht. 24. Aufl.

Kurze Sätze zur Erklärung des Kleinen Katechismus D. Martin Luthers mit Berücksichtigung der bekanntesten Sprüche und Lieder.

Preis: 25 Pf., in Partien von 12 Expl. à 20 Pf., 50 Expl. à 19 Pf., 100 Expl. à 18 Pf., 500 Expl. à 17 Pf., stärker kartonniert erhöht sich der Preis um 3 Pf. pro Exemplar.

Justus Naumann in Leipzig.

☛ Dem heutigen Heft liegt ein Prospekt des **Bibliogr. Instituts** in **Leipzig** bei, auf welchen wir besonders aufmerksam machen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.





Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn,
Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. D. **Johs. Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **R. Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **F. Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Konsistorialrat **E. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **R. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **E. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **E. Sellin** in Wien; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **W. Volck** in Rostock; Gym.-Oberlehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 2. Heft.
(170. Heft ausgeg. 1. Februar 1904.)

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Das Wesen des Christentums und die historische Forschung.

Eine Auseinandersetzung mit D. Troeltsch.

I.

Die von Troeltsch empfohlene „rein historische" Methode zur Bestimmung des Wesens des Christentums.

Auf welche Weise wir zur genauen Bestimmung des Wesens des Christentums gelangen sollen, das ist eine in der Gegenwart viel verhandelte Frage. Die Methode der Wesensbestimmung festzustellen, ist in der Tat sehr wichtig. Denn jeder Streit über die Zugehörigkeit einzelner Punkte zum Wesen der christlichen Religion kann letztlich nur entschieden werden auf grund einer festen Methode für die Gewinnung des Wesens. Es ist daher sehr dankenswert und verspricht eine wirkliche Förderung des Problems, daß, nachdem über die Einbeziehung einzelner Momente in die Wesensbestimmung des Christentums fruchtlos hin und her gestritten ist, kürzlich die Erörterung der Frage auf das prinzipielle Gebiet der methodologischen Untersuchung hinübergeführt worden ist durch Troeltsch. Er ist überzeugt, daß die historische Erforschung, der Natur ihrer Objekte gemäß, imstande sein müsse, alle diejenigen Realitäten aufzuzeigen, die als wesentliche Kräfte im Christentum enthalten sind.

Troeltsch hat in seinen Aufsätzen im Jahrgang 1903 der „Christlichen Welt“ (Nr. 19, 21, 23, 25, 28, 29) unter dem Titel „Was heißt ‚Wesen des Christentums‘?“ seine historische Methode für die Wesensbestimmung der christlichen Religion eingehend dargelegt und, wenn auch nicht eigentlich begründet, so doch hineingestellt in den großen Rahmen seiner durchaus „modernen“ wissenschaftlichen Konzeption. Diesen Aufsätzen sind einige in dieselbe Richtung zielende Arbeiten von Troeltsch voraufgegangen, von denen für unsern Gegenstand drei von besonderem Interesse sind, nämlich der Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode der Theologie“ in der Zeitschrift „Theologische Arbeiten aus dem Rheinischen wissenschaftlichen Predigerverein. Neue Folge. Heft 4, S. 87 ff.“; der Vortrag „Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie“ (1900); und der stark erweiterte Vortrag „Die Absolutheit des Christentums nnd die Religionsgeschichte“ (1902). Auf diese Schriften werden wir gelegentlich zurückgreifen, um die Position der Artikelserie in der „Christlichen Welt“, die uns besonders zu beschäftigen hat, zu beleuchten.

In diesen Aufsätzen will Troeltsch feststellen, welches die Voraussetzungen für die Ermittlung des Wesens des Christentums sind, welche Mittel zu ihrer Ausführung dienen, und welcher Art wissenschaftlicher Arbeit die Lösung dieser Aufgabe angehört. Der letzte Punkt ist der wichtigste, übergreifende und beherrschende bei dieser Frage nach der Methode und nimmt demzufolge in den Erörterungen den breitesten Raum ein. Wir können füglich mit ihm beginnen, zumal auch Troeltsch in dem Abschnitt über die Voraussetzungen bereits von der wissenschaftlichen Gattung der Wesensbestimmung spricht oder gar ein Einverständnis darüber annimmt. Die Oberfrage lautet daher bei ihm: „Wie weit ist es wirklich ein rein historisches Problem? Und wenn es das nicht ist, welche Bedeutung kommt dann ... dem historisch-induktiven Ausgangspunkte zu?“ [1])

In dieser Satzbildung scheint angedeutet, daß das nächste Resultat sein werde, das Problem sei nicht ein rein historisch lösbares. Jedoch das ist nicht die Meinung von Troeltsch, dessen Antwort

[1]) Chr. W. Nr. 19, Sp. 445.

vielmehr lautet: „Die Bestimmung des Wesens ist eine rein historische Aufgabe.“ [1])

Die Verhandlungen von Troeltsch nehmen als Antwort auf die Frage sowohl ein Nein wie ein Ja an, je nachdem unter dem Historischen nur die Erforschung der Tatsache oder auch eine damit verbundene reflektierende Operation verstanden wird. Der Sachverhalt ist nämlich nach ihm der, daß das Wesen des Christentums allerdings geschichtlich festzustellen ist, daß aber doch auch andere Faktoren wissenschaftlicher Arbeit dabei beteiligt sind. Er gebraucht deshalb, wo er die letzteren im Auge hat, die Wendung: die Wesensbestimmung „beruht“ auf der „rein historischen Denkweise“.[2]) Das Wesen des Christentums ist nach ihm die geistige Einheit, welche „sich in dem Mannigfaltigen der christlich bestimmten Geschichte“ entwickelt, oder es ist die treibende religiöse Idee und Kraft in dem christlich bestimmten Erscheinungskomplex. Da eben aus der Geschichte des Christentums sein Wesen abzulesen ist, so ist diese Arbeit eine durch historische Denkweise zu vollziehende. Welches ist nun die „rein historische Denkweise“?

Troeltsch nimmt das Historische im weiteren Verstande und rechnet zwei Momente zur historischen Denkweise; einmal daß durch sie alles, was geworden ist, als rein kausal entstanden aufgezeigt werde, daß jedes einzelne in den großen Erscheinungszusammenhang gestellt und daß seine notwendige, weil kausal begriffene, Stelle in dem allgemeinen Zusammenhang abgeleitet werde; sodann daß „Abstraktionen“ gezogen werden, welche die höchsten Ziele der Geschichtsforschung sind.[3])

Das **Erstgenannte** ist das der modernen Geistesrichtung eigentümliche Verfahren. Unsere Wissenschaft stellt überall die Forderung, daß eine Erscheinung, um verstanden zu sein, erkannt sein muß als eingereiht in den großen Zusammenhang des Geschehens, sowohl insofern als sie Wirkung von anderen, als auch insofern als sie Ursache für andere Erscheinungen ist. Geschichtliche Betrachtung ist also — das hat für die Folgerungen von Troeltsch sehr große

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 486.
[2]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 579.
[3]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 483 f.

Bedeutung — immer zugleich kausale Betrachtung, und diese schließt wiederum zwei Forderungen in sich.

Die eine derselben ist „die methodische Arbeit der Quellenforschung und Quellenkritik, der Rekonstruktion und Beziehung der Tatsachen zu einem der Erforschung anderer Kulturgebiete völlig analogen Geschichtsbild eines kausalverständlichen Erscheinungskomplexes". Um das Wesen des Christentums festzustellen, sind die Quellen auf ihre Glaubwürdigkeit und die Art ihrer Überlieferung zu prüfen, und die Faktoren sind herauszuschälen, welche das, was wir christlich nennen, kausal bedingt haben.

Nun hat Troeltsch früher in seiner Abhandlung über die Absolutheit des Christentums vor oberflächlicher Schätzung der kausalen Betrachtung gewarnt. „Die kausal-mechanische Ableitung und Erklärung, die Abhängigkeit alles Inneren von herantretenden äußeren Einwirkungen" sei nicht das Wesen der historischen Denkweise, sie sei jedoch ein notwendiges wissenschaftliches Moment derselben, die Übertragung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Historie. Der Historiker dürfe sie aber nicht mechanisch anwenden, sondern müsse wissen, daß gerade das Individuelle und Besondere nicht ableitbar, „sondern eine in der Relation mit dem Gegebenen sich vollziehende, aus den transzendenten Tiefen der Geschichte auftauchende Neuschöpfung ist". „Das historisch Wichtige ist immer nur die aus der Sonderart von Völkern und Männern folgende individuelle Gegenwirkung, die um so bedeutsamer ist, je mehr sie bleibende ethische Kräfte zur Bewältigung solcher Naturlagen hervorgebracht hat." „Neben den Gebilden des naturhaften Bedürfens erheben sich die in den Tiefen der Seelen sich bildenden Lebensinhalte und Lebensideale, die nicht bloß Produkte, sondern schöpferische Regulatoren des geschichtlichen Lebens sind und ihre Geltungsansprüche nicht auf die kausale Notwendigkeit ihrer Entstehung, sondern auf ihre Wahrheit begründen." Wenn der geschichtliche Fluß alle Erscheinungen als Folgen von vorhergegangenen erkennen läßt und dabei besonders dahin führt, die Relativität jeglicher Erscheinung zu betonen, so bedeutet doch solche Relativität „nur, daß alle geschichtlichen Erscheinungen in der Einwirkung eines näher oder entfernter wirkenden Gesamtzusammenhangs besondere, individuelle Bildungen sind, daß daher von jeder aus der Blick auf einen

breiteren Zusammenhang und damit schließlich auf das Ganze sich eröffnet". Der Gedanke der Relativität „schließt in keiner Weise aus, daß in diesen individuellen Bildungen Werte von gemeinsamer Grundrichtung und der Fähigkeit der Auseinandersetzung miteinander auftreten, die in dieser Auseinandersetzung eine letzte, durch innere Wahrheit und Notwendigkeit begründete Entscheidung hervorbringen." Troeltsch will zugestehen, ja er möchte betonen, daß das Absolute und Wandellose „nicht in der Geschichte, sondern in dem Jenseits der Geschichte liegt, das nur der Ahnung und dem Glauben zugänglich ist." [1]) Damit räumt er ein, daß gerade für die Feststellung des Wesens religiöser Werte die rein kausale Geschichtsbetrachtung nicht ausreicht. Er hat dies Zugeständnis gemacht, als er die Frage nach der Wahrheit und Absolutheit des Christentums untersuchte, für deren Lösung es ihm darauf ankam, Prinzipien für die Eruierung objektiv gültiger Werte zu gewinnen. Nun aber, da es sich um die Feststellung des Wesens des Christentums handelt, will er diese Einschränkung nicht gelten lassen, gedenkt er ihrer wenigstens nicht; in dieser Frage, die durch rein historische Denkweise zu beantworten sei, will er den Kausalitätsgedanken vollständig zur Geltung bringen. Da heißt es: „Der Kausalitätsgedanke, nach dem die Erscheinungen verknüpft werden, ist der rein historische, der nichts nach der Notwendigkeit, sondern stets nur nach der Anknüpfung einer Erscheinung an vorausgehende fragt, ohne Neuheit und Originalität in jeder neu eintretenden zu leugnen." [2]) Hier ist das Neue und Originale in den Erscheinungen nur als nebenbei auch vorhanden vorgestellt, die Hauptsache aber ist die Erkenntnis der ursächlichen Zusammenhänge. In diesem Sinne wird fortgefahren: „Es ist lediglich die Zusammenfassung alles Historischen zu einer Gesamtentwicklung der Menschheit, die Verknüpfung und Rekonstruktion des Geschehens nach den Prinzipien der auf Analogie begründeten Wahrscheinlichkeit, die Kritik aller Überlieferung nach diesen Prinzipien und die Zusammenfassung des lebendig fließenden Geschehens zu in ihnen sich auswirkenden Werten."

---

[1]) „Die Absolutheit usw.", S. 51—54.

[2]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 486.

Damit ist schon auf die zweite in der kausalen Betrachtung eingeschlossene Forderung übergeleitet, die nicht reinlich getrennt besprochen wird: die historische Denkweise soll evolutionistische Geschichtsbetrachtung sein. Auf das Christentum angewendet, hat sie dasselbe „als Glied einer religiösen und kulturellen Gesamtentwicklung" zu denken, „innerhalb deren jede Eigentümlichkeit eines besonderen Gebietes, jedes besondere Wesen, doch nur eine besondere Form des allgemeinen, sich entwickelnden Geisteslebens überhaupt ist;[1]) und dies gilt sowohl für die Entstehung des Christentums wie für seine eigene innere Entwicklung. Auch hier unterläßt es Troeltsch, irgend welche Einschränkungen zu machen, die jener evolutionistischen Betrachtung durch den Gegenstand auferlegt werden könnten. Er identifiziert vielmehr die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung mit der kausalen in dem Sinne, daß durch jede derselben, die von ihm zu einer Methode verschmolzen werden, die christliche Religion als eine in dem großen Kulturprozeß der religiösen Geistesentwicklung am gegebenen Ort sich infolge der äußeren Einflüsse (notwendig) einstellende Art religiöser Erhebung erkannt werde. Natürlich ist dabei Neuheit und Originalität eingeschlossen, aber diese soll bei der historischen Betrachtungsweise nicht anders gewertet werden denn als entstanden aus für uns nicht analysierbaren, im übrigen jedoch natürlich gearteten weiteren Bedingungen. Daß dies seine Meinung ist, geht aus den übrigen Ausführungen, auf die wir hernach zu sprechen kommen, deutlich hervor.

In seiner Schrift über die Absolutheit des Christentums hat Troeltsch seinen Standpunkt eingehender verwahrt, wenn auch das Resultat dasselbe ist. Die Kausalbetrachtung, heißt es dort,[2]) soll nicht in der Weise der Hegelschen Philosophie auf die Geschichte angewandt werden, denn das wäre Vergewaltigung der Historie ohne Beachtung dessen, daß die höheren geistigen Lebensinhalte der natürlichen Motivation entgegentreten als in sich selbst notwendige Prinzipien. Es ist „eine doktrinäre Vergewaltigung der wirklichen Geschichte", wenn eine rein logische Konstruktion der Etappen der Ge-

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 486.

[2]) „Die Absolutheit usw.", S. 36 ff.

schichte vorgenommen wird, nach der eine geradlinig aufsteigende Entwicklung angesetzt wird. Es sind z. B., wie in der „Christlichen Welt“ von Troeltsch illustriert wird, nicht sämtliche Erscheinungen innerhalb des Christentums aus dem einen in der Grundidee liegenden Triebe allein hervorgegangen. Gegen solche Annahme protestiert schon das protestantische Gewissen des protestantischen Forschers, welches den Katholizismus im allgemeinen als Abfall beurteilt.[1]) „Die Väter der entwicklungsgeschichtlichen Theologie“, die Männer der Tübinger Schule, haben sich dazu nur verirren können, weil die Religionsgeschichte ihrer Tage noch dürftig war. Aber der Fortschritt der religionsgeschichtlichen Forschung habe gleichwohl die evolutionistische Geschichtsbetrachtung, abgesehen von jener logischen Konstruktion, zur unabweislichen Forderung erhoben, für welche eines von vornherein sicher sei: „Das Christentum ist in allen Momenten seiner Geschichte eine rein historische Erscheinung mit allen Bedingtheiten einer individuellen historischen Erscheinung, wie die anderen großen Religionen auch.“[2]) Es ist genau so zu betrachten wie die anderen geschichtlichen Gebilde und die anderen Religionen, nämlich als ein Moment im Entwicklungsgange der Religion. Nun haben aber alle Religionen ein ihnen als Geisteserhebungen eigentümliches Gepräge: Religion ist „Entgegensetzung gegen die bloß natürliche Welt“; diese Entgegensetzung wird hervorgebracht von einer „Kraft“, die eine höhere Wirklichkeit selbst ist, „eine aus dem bloßen Seelenleben hervorbrechende, geistig persönliche, auf unbedingte Werte des inneren Menschen begründete Wirklichkeit“.[3]) Diese Kraft hat eben eine Zielrichtung gegen die bloße Natur, und je nach dem Maße, in dem diese Zielrichtung durchbricht, entstehen verschiedene „Offenbarungen des höheren Geisteslebens“. „Das ist der unvergängliche Kern des Entwicklungsgedankens.“ Er besagt nach Troeltsch, daß die Entstehung einer Religion vor allem auf derjenigen menschlichen Geistesrichtung beruht, welche die Selbständigkeit des Geistes gegenüber der Natur zur Geltung bringen will. Wo hierbei neue Ge-

---

[1]) Chr. W. Nr. 23, Sp. 533.

[2]) „Die Absolutheit usw.“, S. 49; von mir gesperrt.

[3]) „Die Absolutheit usw.“, S. 64 f.

sichtspunkte und sonderliche Klarheit obwalten, da entsteht ein großer Durchbruch oder eine „Offenbarung“. Wir sollen urteilen, daß die Religion mit der allgemeinen Entwicklung der Geisteserhebung Hand in Hand geht und zu ihr in kausalem Verhältnis steht, wenn auch der Durchbruch solcher Offenbarung des höheren Geisteslebens nicht vollständig zu analysieren ist. Ja hinsichtlich der Religion ist das entwicklungsgeschichtliche Moment viel bedeutsamer als sonst bei Betrachtung der Gebiete geistigen Lebens. Wie überall die höheren Lagen des Geisteslebens im Anstieg der Geschichte erarbeitet sind, „so ist in noch viel höherem Grade vom religiösen Gedanken zu erwarten, daß er seine prinzipielle Klarheit im Anstieg gefunden habe, und von den wenigen großen Durchbrüchen des religiösen Gedankens ist daher nicht ein zielloses Spiel der Varietäten, sondern der Sieg des reinsten und tiefsten Zweckgedankens zu erwarten“. Diesen Zweckgedanken müssen wir unter den historischen Offenbarungen der religiösen Kraft suchen.[1]) Diese Darlegungen erläutern, was Troeltsch mit seiner entwicklungsgeschichtlichen Anschauung des näheren meint. Soll man sie anwenden zur Heraushebung des Wesens des Christentums, so ist die Hauptsache, zu erforschen, welcher Art jene Kraft und Wirklichkeit beim Durchbruch der christlichen Religion war, in welcher Weise dieser Durchbruch stattgefunden hat und welche Entwicklung er innerhalb der christlich bestimmten Welt zur Folge gehabt hat.

Das **zweite** Moment der rein historischen Denkweise nennt Troeltsch das A b s t r a k t i o n s v e r f a h r e n. Ohne ein solches ist nämlich durch die historische Arbeit das Wesen des Christentums nicht herauszustellen, wenn es sich dabei um die Bestimmung dessen handelt, was soeben Kraft und höhere Wirklichkeit genannt wurde. Die historische Arbeit hat zunächst vor sich „große zusammenhängende Erscheinungskomplexe geschichtlichen Geschehens“; solche Komplexe sind immer „die Entwicklung einer Idee, eines Wertes, eines Gedankenkreises, eines Zweckgedankens, der mit seiner Ausführung wächst und Konsequenzen entwickelt, der fremde Stoffe sich angliedert und unterwirft, der mit beständigen Abirrungen von der Zielrichtung und herandrängenden Gegensätzen kämpft“.[2]) Will

---

[1]) „Die Absolutheit usw.“, S. 67 f. [2]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 484.

man also das Wesen oder die Idee selbst kennen lernen, so muß man in diesen großen Komplexen die angegliederten fremden Stoffe, die eingetretenen Abirrungen, die erst hinzugenommenen Konsequenzen unterscheidend herausheben, und was nach diesen Abzügen übrig bleibt, ist die in diesem bestimmten Fall des Christentums wirksame „Kraft" und „höhere Wirklichkeit", die Idee oder das Wesen.

Ist das die eigentlich entscheidende Arbeit bei der Bestimmung des Wesens des Christentums, so kann dies Problem ein rein historisches genannt werden nur dann, wenn diese Abstraktionsarbeit eine historische ist. Nun ist sich Troeltsch dessen sehr wohl bewußt, und er hat das auch früher deutlich ausgesprochen, daß mit solcher Abstraktion „die Grenzen der darstellenden Historie und damit der Historie im eigentlichen und engeren Sinne" überschritten sind. Aber doch meint er, daß diese Arbeit zur Historie im höheren Sinn als ihr höchstes Ziel notwendig gehört, weil „aus der Historie selbst die zu ihr immer hinzuzudenkende und ihren Abschluß bildende Aufgabe einer geschichtsphilosophischen Zusammenfassung und Wertung" erwächst.[1]) Das Wort historisch in diesem weiten Sinn genommen, ist die ganze Wesensbestimmung der wissenschaftlichen Geschichtsforschung zuzuschreiben.

Das Abstraktionsverfahren ruht aber vornehmlich auf einer Wertbeurteilung historischer Erscheinungen, auf einer Unterscheidung der kräftigeren und schwächeren geistigen Faktoren. Die historische Kenntnis ist die wesentliche Grundlage jener Operation und führt — meint Troeltsch — so unmittelbar auf sie hin, daß man beide nicht streng voneinander sondern kann. Die historische Denkweise schließt „schlechterdings nicht aus, daß die großen Werte und Inhalte des geistigen Lebens miteinander verglichen und nach einem Wertmaßstabe beurteilt, also der Idee eines gemeinsamen Zieles untergeordnet werden". Was das Christentum anlangt, so fällt es ja, wie schon gesagt, nach Troeltsch in den großen Kreis der besonderen Erhebungen des Geisteslebens. Die höheren Lebensinhalte treten uns in verschiedener Weise entgegen und „können miteinander sich messen und vergleichen in bezug auf die Einfachheit, Kraft und Tiefe, mit der sie ein höheres, überweltliches Leben in Gott er-

[1]) „Die Absolutheit usw.", S. 54 f.

öffnen". Hier wird also gleich ein Ergebnis der evolutionistischen Anschauung als Tatsache vorausgenommen: dasjenige, wodurch sich die verschiedenen Religionen unterscheiden, kann nichts anderes sein als „die Einfachheit, Kraft und Tiefe"; daß auch ein wirklich objektiver Inhalt als unterscheidendes Merkmal hinzutreten kann, läßt die evolutionistische Betrachtung nicht zu. In allen Religionen „hebt sich der übersinnliche und überweltliche Zweckuntergrund des Lebens an das Licht und eröffnet den Kampf gegen das bloß vorgefundene natürliche Leben. Die Unterschiede liegen außer in den individuellen historischen Bedingungen nur in der Tiefe, Kraft und Klarheit des geoffenbarten höheren Lebens. Der Maßstab, nach dem diese Unterschiede zu werten sind, ist nun freilich keine irgend woher a priori zu deduzierende religiöse Theorie und ebensowenig der Gattungsbegriff des tatsächlich Gemeinsamen dieser religiösen Gebilde. . . . Der Maßstab kann sich nur im freien Kampf der Ideen miteinander erst erzeugen ... Er wird aus dem Stärksten und Tiefsten hervorgehen und aus dem anderen nur sich aneignen, was etwa von ihnen besonders eindrucksvoll herausgearbeitet ist. Er wird in einer geschichtlich positiven Religion wurzeln müssen ... Ein solcher Maßstab ist dann freilich Sache der persönlichen Überzeugung und im letzten Grunde subjektiv. Allein anders kann ein Maßstab zur Entscheidung zwischen den kämpfenden historischen Werten überhaupt nicht beschaffen sein. Er ist eben selbst die im Vergleich und in der Abwägung gewonnene persönliche sittlich-religiöse Überzeugung."[1]) Danach ist also die oberste Entscheidung über alle diese Fragen, somit auch über die Frage nach dem Wesen des Christentums, eine subjektive, die Troeltsch gleichwohl eine historische nennen möchte; deshalb wird wenigstens die Forderung hinzugefügt, daß sie, obwohl Sache der eigenen Überzeugung, dennoch „in der parteilosen Anempfindung und in der gewissenhaften Abwägung" gefühlt werde.[2])

Alles das ist auch in den Aufsätzen der „Christlichen Welt" wiederholt. Das Abstraktionsverfahren mittels Wertbeurteilung ist,

---

[1]) „Die Absolutheit usw.", S. 58—60. Die Sperrungen rühren von mir her.

[2]) „Die Absolutheit usw.", S. 61.

wie dort ausgeführt wird, vor allem deshalb nötig, weil „das Wesen nicht einfach aus dem Gesamtverlauf und der Totalität der Erscheinungen abstrahiert werden kann, sondern innerhalb dieser zwischen solchen Erscheinungen zu unterscheiden ist, die das Wesen aussprechen, und solchen, die es verwischen oder gar verkehren". In der Geschichte findet sich neben dem Wesen auch das Wesenswidrige und das Zufällige, d. h. sowohl Verbildungen, die eine Idee herabziehen, entleeren, verfälschen, als auch Erscheinungen, die an sich aus einem ganz anderen Zusammenhange stammen und unter gegebenen Verhältnissen an den Entwicklungsprozeß einer Idee herantreten. Da muß es einen Maßstab geben, um aus dem großen historischen Getriebe den Haupttrieb und das diesem inne wohnende Ideal herauszufinden, einen Maßstab der immanenten Kritik. Dieser Maßstab ist nach Troeltsch der „intuitiv und divinatorisch erfaßte Geist des Ganzen". Er schließt also „die Mitwirkung unfaßbarer, persönlicher Betrachtungen" ein; wer diese Aufgabe lösen will, muß „eine zugleich exakt historisch gebildete und religiös-ethisch durchgearbeitete Persönlichkeit" sein. Damit hängt zusammen, daß die Lösung niemandem „anbewiesen und aufgezwungen werden kann. Es ist zu viel Persönliches und Subjektives in der Aufgabe und in der Lösung enthalten, als daß jedermann unbedingt überführt werden könnte." [1])

So kommt Troeltsch darauf hinaus — obwohl er selbst es nicht so formuliert — daß die historische Arbeit an einem entscheidenden Punkte durch die subjektive religiöse Überzeugung des Forschers ergänzt wird, der nach seinem eigenen Christentum zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem in dem durch die Geschichte dargebotenen Bilde des Christentums scheidet. Das Resultat der Wesensbestimmung ist also auf rein historischem Wege zu finden begonnen, ist aber letztlich erreicht worden als ein überwiegend subjektives.

Nach allem diesem fragt sich, was denn die Quelle ist, die rein historisch auf das Wesen des Christentums hin durchforscht werden soll. Um die Lage dieser Quelle richtig anzugeben, bedarf es zunächst einer Vergegenwärtigung der „Voraussetzungen", die

[1]) Chr. W. Nr. 23, Sp. 533, 534.

aus der soeben beschriebenen Methode sich ergeben. Das methodische Prinzip ist die Grundvoraussetzung: die Wirklichkeit läßt sich nur durch kausal-evolutionistische Geschichtsbetrachtung auffinden. Was Troeltsch selbst als „eine Reihe wichtigster, schlechthin entscheidender Voraussetzungen" zusammenstellt, ist die folgerichtige Benutzung jenes Prinzips. Dieser Voraussetzungen werden fünf angegeben.

1. „Der Verzicht auf die bis zum 18. Jahrh. geltende dogmatische Methode", die fertige Maßstäbe besitzt. 2. Der Verzicht „auf den Ausweis einer in der Bibel oder in der Kirche vorliegenden, durch göttliche Autorisation beglaubigten und an ihr erkennbaren Normalwahrheit, die als solche in dieser festen Abgrenzung gegeben wäre". 3. Der Verzicht auf das Wunder als ein Mittel für Ausscheidung und Bestimmung des Wesens. Denn das historische Wunder unterliegt, wo das Prinzip der evolutionistischen Historie in solchem Umfang befolgt wird, wie von Troeltsch, der Kritik der Geschichte allein, und das „innere Wunder der Bekehrung und Gemütserhebung" unterliegt in analoger Weise der psychologischen Vergleichung. Da aber diese Wissenschaften nur auf naturmäßiges Geschehen sich beziehen, so können sie niemals zu diesen beiden Klassen von Wundern eine positive Stellung einnehmen; wo sie angewendet werden, da kann zwar hin und wieder einmal ein berichtetes Wunder „je nach dem Quellenbefunde unter Umständen wohl festgehalten werden", als Tatsache, aber ein Wert für die Bestimmung von etwas Religiösem kann ihm nicht zukommen. 4. „Mit dieser Beseitigung des Wunders als Mittels für die Erkenntnis der christlichen Idee schwindet auch die normative Geltung der durch das Wunder gedeckten Überlieferung", d. h. die Instanz der Bibel und der kirchlichen Dogmen. Ja es ergibt sich notwendig das gerade Gegenteil des bisher Geglaubten: in den kirchlichen Dogmen liegt nicht nur nichts vom Wesen des Christentums selbst, sondern vielmehr ist die Kritik und die Auflösung der Dogmen als ein „Teil der Bewegung des Wesens" des Christentums zu betrachten, und die durch diese Auflösung entstehenden Neubildungen werden als Ausflüsse des Wesens charakterisiert werden müssen. 5. Die Abstraktion des Wesensbegriffs ist auch nicht an die Kirche oder an die Autorität der Kirche gebunden. — Dazu kommt, daß die Entdeckung des Wesens die vergleichende Religionsgeschichte heranziehen muß, daß

sie mit der Kenntnis der positiven Religionen arbeitet und nicht etwa das Christentum durch seine Übereinstimmung mit einer natürlichen Religionswahrheit oder einem allgemeinen Religionsbegriff zu decken sucht.[1])

Mit diesen „Voraussetzungen" sind vorwiegend negative Regulative gegeben. Wir sollen von vornherein überzeugt sein, daß Bibel, Wunder, göttliche Offenbarung nicht die Gedanken sind, mit deren Besitz wir an unsere Aufgabe herantreten dürfen. Die evolutionistische Anschauungsweise der Geschichte des menschlichen Geisteslebens verbietet uns geradezu, an die Einwirkung von etwas Übernatürlichem und Außerweltlichem zu denken; nur das gegen das rein Naturhafte anstrebende höhere Geistesleben ist anzuerkennen. Wenn wir wissenschaftlich das Wesen des Christentums, und d. h. seine „Idee", ermitteln wollen, können wir nur mit wissenschaftlich zu ergründenden Faktoren rechnen, und das sind natürlich-weltliche.

Da nun die Urkunden über die Urzeit des Christentums durchweg mit überweltlichen Faktoren rechnen, so ergibt sich sofort, daß sie erst nutzbar sind, nachdem jene Faktoren ausgeschieden sind. Letzteres geschieht mittels einer divinatorischen Quellenkritik, die auf der Kenntnis „der Psychologie der Überlieferung und Legende" fußt. Jedoch sie können gar nicht die alleinigen Quellen für die evolutionistische Geschichtsbetrachtung sein, zumal das „Wesen" des Christentums seine „Idee" ist; und was diese anlangt, so wiederholt Troeltsch (ohne ihn als Zitat zu kennzeichnen) den Straußschen Satz: „Die Idee liebt es nicht, ihre ganze Fülle in ein einzelnes Exemplar auszuschütten".[2]) Vielmehr ist die Idee erst in einer unendlich großen Flucht der Erscheinungen erkennbar. Sie ist nicht mit einem Male gegeben, nicht an einem Ort oder zu einer Zeit fertig, vollständig da. Das zu meinen, wäre nach Troeltsch gerade das Charakteristikum der alten dogmatischen Denkweise, die bis zum 18. Jahrhundert herrschte. Die Wesensermittlung bedarf folglich einer viel breiteren Basis. Nicht „bestimmte und begrenzte Quellen" haben wir hierfür,

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 485 f. — Vgl. „Die wissenschaftliche Lage usw.", S. 35. Vgl. ferner die Charakterisierung der historischen Methode in dem Aufsatz „Über historische und dogmatische Methode in der Theologie", S. 89 ff.

[2]) „Die Absolutheit usw.", S. 29.



sondern die Quelle ist „die Gesamtheit der christlichen Geistesentwicklung“ oder „der gesamte Umfang der historischen Erscheinungen (sc. der christlichen Religion) bis zum heutigen Tage“.[1]) Es sind also nach der vorher beschriebenen Methode „in der Geschichte des Christentums die aus dem reinen Trieb des Wesens hervorgehenden Erscheinungen abzugrenzen gegen die aus dem radikalen Bösen oder aus einem Kompromiß des Guten und Bösen hervorgehenden Erscheinungen“.[2]) So sind wir nun doch genötigt, in dem Stoff der historischen Erscheinungen eine Scheidung vorzunehmen und, nachdem wir die Quelle im großen bestimmt haben, „das weitere Problem“ zu stellen, an welchem Punkte die „vorzugsweise wichtige Offenbarung des Wesens zu suchen“ ist. Diese klassische „Offenbarung“ liegt im Urchristentum vor, „und hinter dem Urchristentum in Person und Predigt Jesu“.[3]) Als dem historischen Punkt, an dem die Idee durchbrach, gebührt dem Urchristentum eine spezielle Aufmerksamkeit. Nicht aber hat es eine besondere Autorität, die ihm vielmehr nur künstlich beigelegt werden kann unter den „Voraussetzungen des populären antiken Supranaturalismus“. Fallen bei der historischen Denkweise diese Voraussetzungen hin, so ist es auch nichts mehr mit einer besonderen Dignität des Urchristentums. Wohl aber ist „der originale Sinn einer historischen Erscheinung in den Ursprüngen am kräftigsten und reinsten enthalten“. Dieser Satz gilt „unbedingt von den prophetisch-ethischen Religionen, die ihr ganzes Leben aus der grundlegenden Persönlichkeit empfangen“; insbesondere gilt er vom Christentum, das immer wieder seine Gläubigen zur Erneuerung ihres religiösen Lebens an den Stifter verweist.[4]) So kommt freilich der Urzeit des Christentums ein besonderer Wert zu. Aber nun ergeben sich auf Grund der entwicklungsgeschichtlichen Denkweise zwei Fragen.

a) Was am Urchristentum enthält, da es selbst „nicht ohne weiteres ein völlig einheitlicher Komplex“ ist, „das Eigentlich-Klassische“? — b) Inwieweit reicht das Urchristentum, da es selbst „nur die Keimgestalt“ ist, für die Beantwortung der Wesensfrage

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 487; Nr. 23, Sp. 532.
[2]) Chr. W. Nr. 23, Sp. 535.
[3]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 578 f.
[4]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 579.

aus? und in wieweit muß es durch die Betrachtung der Fortentwicklung ergänzt werden?

ad a bemerkt Troeltsch, daß die Wesensbestimmung hinter die neutestamentlichen Schriften zurückgehen und „aus ihnen vor allem die historische Verkündigung und Persönlichkeit Jesu rekonstruieren“ muß. „Das ist innerhalb der Urzeit der letzte entscheidende Punkt.“ Aber die apostolische Verkündigung ist daneben und gerade um des Stifters willen ungeheuer wichtig, da das überlieferte Bild von Jesu Persönlichkeit und Triebkraft zahlreiche Lücken aufweist. Diese Lücken sind durch die apostolische Verkündigung zum großen Teil ausgefüllt, weil „die Konsequenz und der Trieb“ von Jesu Persönlichkeit in dem Jesusbilde der Apostel, auch des Paulus, „historisch ausgeführt“ ist.[1])

ad b. Trotzdem wird gerade durch die Hinzuziehung der apostolischen Predigt die Bedeutung des Urchristentums für die Wesensbestimmung stark eingeschränkt. Denn nicht der historische Christus ist die Grundlage des Glaubens im apostolischen Christentum, sondern „der Geist des Christus, der aus der Zerbrechung dieser irdischen Erscheinung im Tode entbunden worden ist“. Dieser sich auswirkende „Geist aber hat seine Wirkung im paulinischen und johanneischen Evangelium nicht erschöpft. Er hat im Wandel der Zeiten, Verhältnisse und Aufgaben, der wissenschaftlichen und praktischen Weltzustände sich verschieden weiter entwickelt und großartige Neubildungen und Umbildungen hervorgebracht.“ Daher sind alle seine späteren Auswirkungen ebenfalls als Quelle für die Wesenserforschung zu benutzen. Der „moderne christliche Humanismus, das heißt die von Aufklärung und deutschem Idealismus geschaffene Auffassung des Christentums“ kommt dafür nicht minder in Betracht als die byzantinische Staatskirchenreligion, der römische Katholizismus und der reformatorische Protestantismus. Und wenn wir nun ein Gemisch von vielen Gebilden erhalten, so kommt alles darauf an, das „Kontinuum“ in denselben zu finden, die „verbindende Einheit in dieser Mannigfaltigkeit der aus der Urzeit sich entwickelnden Bildungen“. Dies durch seine Methode heraufgeführte Problem empfindet Troeltsch als das schwierigste. Sein Prinzip

---

[1]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 580.

gibt aber zugleich eine Richtlinie für die Auffassung des Kontinuums an. Nämlich das Wesen, das in dem Kontinuum zur Erscheinung kommt, kann unter Voraussetzung der entwicklungsgeschichtlichen Anschauung „nicht eine unveränderliche und ein für allemal in der Lehre Jesu gegebene Idee sein". Das Wesen kann nicht starr sein, es muß Beweglichkeit in sich haben, „es muß ein sich entwickelndes geistiges Prinzip, ein germinative principle (nach Caird) oder ein Keimgedanke" sein. Es wird dann selbstverständlich sein, daß auch in Jesu Predigt der Keimgedanke von anderen minderwertigen Gedankengefügen umschlossen war. „An der Predigt Jesu ist für uns schließlich gerade das wesentlich, was für sie selbst nicht unmittelbar wesentlich gewesen war," und deshalb können wir das für Jesu Predigt Wesentlichere, nämlich „das bevorstehende Weltende und kommende Reich" von der Wesensbestimmung ausschließen. Für das Urchristentum gilt ebenso wie für jede spätere Epoche die Beobachtung: „Nicht das für das jeweilige Bewußtsein im Vordergrund stehende, sondern das darin eingeschlossene Keim- und Wachstumfähige ist das Wesen und sein Kontinuum". Daher werden wir wiederum darauf geführt, daß das Wesen selbst mit Inanspruchnahme unserer eigenen Überzeugung, unserer Persönlichkeit gewonnen wird.[1])

Wenn auf diese Weise in die Wesensbestimmung die „Oszillation zwischen mehreren Grundgedanken" bewußtvoll aufgenommen wird, so kann sich als Formel für das Wesen diese ergeben: „Das Christentum ist Erlösungsethik mit einer Verbindung optimistischer und pessimistischer, transszendenter und immanenter Weltbetrachtung, mit schroffer Entzweiung und innerer Verbindung von Welt und Gott, der prinzipielle und doch in Glaube und Tat aufgehobene Dualismus. Es ist rein religiöse, den Menschen schroff und einseitig auf die Werte des innern Lebens sammelnde Ethik, und es ist doch wiederum humane, die Natur gestaltende und verklärende, den Kampf mit ihr durch Liebe versöhnende Ethik."

Lic. Dr. Beth.

---

[1]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 581 ff.

Dr. th. Joh. Tob. Beck.

Zu seinem 100. Geburtstage.

Am 22. Februar d. J. sind 100 Jahre vergangen, seit ein theologischer Lehrer, der an der Universität Tübingen in größtem Segen wirkte, das Licht der Welt erblickte, J. T. Beck. Viele evangelische Theologen in und außer Deutschland schulden ihm für die Förderung ihres inneren Menschen tiefsten Dank. Diesem Danke für die eigene Person Ausdruck zu geben und zugleich das jüngere Geschlecht auf das Studium der Werke dieses geistgesalbten Zeugen Christi hinzuweisen, ist Zweck des Nachstehenden.

Ein ernster religiöser Sinn verbunden mit sittlicher Festigkeit war bei J. T. Beck, dem Sohn frommer Eltern, des Seifensiedermeisters Tobias Beck und dessen Ehefrau Anna geb. Roller, in dem württembergischen Städtchen Balingen wohnhaft, von Jugend auf zu erkennen. Beim Abgang vom Gymnasium in Urach wurde ihm das Zeugnis mitgegeben, er sei der geordnetste in der Promotion gewesen, ein durch sittliche Grundsätze gefestigter Charakter, dessen Kenntnisse das Resultat eines sehr anhaltenden und alles Vorgeschriebene umfassenden Fleißes seien. Mit dem Balinger Volksschullehrer Huzel und mit einem der Lehrer am Seminar Urach verband ihn bis zu deren Tod dankbare Freundschaft. Beck war eine Natur von strengem Pflichtgefühl und von ausgeprägter Sinnesrichtung auf das Einfache, Notwendige, hierin die Wahrzeichen des schlichten, frommen Bürgerhauses, aus dem er hervorgegangen, durchs ganze Leben an sich tragend. Je mehr er in Christum

hineinwuchs, desto mehr wurde diese ethisch-praktische Grundrichtung seines Wesens geheiligt und gefördert. Von dieser Grundrichtung aus ist der in seinen Schriften niedergelegte Ertrag seiner wissenschaftlichen Arbeit zu beurteilen und zu verstehen. „Täglich an sich selbst arbeiten, ehe er an andere und nach außen wirken wolle, und auf seinen ihm von Gott zugewiesenen Pflichtenkreis mit Treue sich zu beschränken, anstatt ins Große zu fahren": das bezeichnete Beck an seinem 50jährigen Amtsjubiläum als den Grundsatz seines Lebens, der ihn von Jugend an geleitet habe.

Nach Absolvierung der Universität wurde er a. 1827 zum Pfarrer an der verwilderten Bauerngemeinde Waldthann bei Crailsheim ernannt. Sein „Lebensbild" (verfaßt von B. Riggenbach bei Bertelsmann in Gütersloh) zeigt ihn uns dort als Muster eines praktisch tüchtigen Pfarrers, der es versteht, tiefen sittlichen Ernst mit Freundlichkeit zu verbinden, der immer den warmen, aber auch gemessenen Ton der rechten Hirtenliebe anschlägt. Er wird mit den zuchtlosen Bauernburschen fertig, macht ihrem Unfug im Gottesdienst ein Ende und bringt den zornentbrannten Bauern, der mit dem Beil in der Hand ins Pfarrhaus eindringt, zur Ruhe. Von der Bauerngemeinde hinweg wird er a. 1829 nach dem Städtchen Mergentheim berufen, wo Herzog Paul seine Hofhaltung führt. Er tritt der dort herrschenden Zuchtlosigkeit taktvoll und mutig zugleich entgegen und macht dem über sein Zeugnis entrüsteten Herzog den Ernst des göttlichen Wortes geltend. Der Herzog meidet die Predigten Becks, bleibt aber doch von verborgener Stelle aus sein Zuhörer und scheidet, als Beck nach Basel übersiedelt, unter Tränen von ihm. Schon in Mergentheim hatte Beck trotz der Last seines Doppelamtes als Stadtpfarrer und Oberpräzeptor mehrere Aufsätze verfaßt, die in der Tübinger Zeitschrift erschienen und seine später vom Katheder aus vorgetragenen Lehren bereits klar erkennen lassen. Nach Basel war Beck von einer pietistischen Gemeinschaft berufen worden. Beck schildert seine dortigen Erfahrungen, insbesondere die kritische Stellung zum Pietismus, in welche ihn gerade seine Erlebnisse in Basel führten, also: „Dem Weltkultursegment (Mergentheim) folgte die Metropole der Frömmigkeit, Basel, mit der Aufgabe, der de Watteschen Theologie entgegenzuwirken, während ich den Mann persönlich wegen seiner Wahrheitsliebe, Biederkeit und

Anspruchslosigkeit achten und lieben lernte, und daneben durch innere Pflicht gedrungen kam ich in eine freimütig-kritische und doch nicht persönlich feindselige Stellung zum modernen Pietismus in seinen großartigsten Evolutionen nebst Berührungen mit allen Sorten christlicher Fähnlein." („Worte der Erinnerung" an T. Beck Tübingen bei Heckenhauer S. 22). Von daher datierte seine kühl-kritische Stellung zu den Bestrebungen der inneren und äußeren Mission. In Basel erschienen seine bedeutendsten Schriften: a. 1838 „Propädeutik oder Einleitung in das System christlicher Lehre", a. 1841 „Die christliche Lehrwissenschaft nach den biblischen Urkunden", a. 1842 „Die christliche Menschenliebe", die Grundlage seines a. 1872 erschienenen Buches „Christliche Liebeslehre".

In Basel verlor er an seinem Geburtstage im Jahre 1838 seine geliebte Frau Luise geb. Fischer nach 10jähriger glücklicher Ehe durch den Tod. Seinen sechs unmündigen Kindern gab er im folgenden Jahre durch seine Verehelichung mit Sophie Mathilde geb. Märklin eine treue Mutter, die ihm bis zu seinem Heimgang als eine liebevolle Lebensgefährtin innig verbunden blieb und ihm zwei Kinder schenkte.

Nach der Hauptstätte seiner Wirksamkeit, Tübingen, kam er an Ostern 1843 durch Vermittlung Ferd. Baurs, des Hauptes der kritischen Schule. Baur veranlaßte die Berufung Becks auf den Lehrstuhl für Systematik wegen Becks „Originalität". Mit diesem Lehrstuhl war die Ernennung zum 3. Frühprediger an der Stiftskirche verbunden. Die theologische Fakultät Basel gab dem Scheidenden auf Antrag de Wettes die Würde eines Dr. theol. hon. c.

In Tübingen entfaltete Beck, nachdem es ihm zuerst ähnlich wie s. Z. Tholuck bei dessen Anfangsarbeit in Halle ergangen war — er hatte mit Gleichgültigkeit, ja Feindseligkeit vieler Studenten zu kämpfen — je länger desto mehr eine reich gesegnete Wirksamkeit durch Schriften, wie insbesondere durch mündlichen Vortrag. Den organischen Zusammenhang des Schriftganzen seinen Hörern vorzuführen, sie in den Vollgehalt und in die lebensvolle Realität der biblischen Begriffe einzuführen, die Schriftwahrheiten als eine sittlich bildende, christlich erziehende Macht auf seine Studenten einwirken zu lassen mit dem Einsatz seiner ganzen Persönlichkeit und mit Dransetzung alles Feuers der Energie aber auch aller

gewinnenden Milde, die ihm zu Gebote standen, das war sein Bestreben. In der fesselnden Macht seines persönlichen Einflusses sind ihm sicher wenige theologische Lehrer des 19. Jahrhunderts gleichgekommen. Dabei war sein Vortrag ruhig und schlicht, nur in den sog. „Expauken", den Randglossen, wogte die Rede in wallendem, fortreißendem Strom. In seiner Einleitung zu den Vorlesungen über Glaubenslehre zeichnet er sein Verhältnis zu den Studenten charakteristisch also: „Was unser persönliches Verhältnis betrifft, so wollen wir es auf einfache wahrheitsgetreue Liebe geben. Ich werde Ihrem Vertrauen immer offen und bereit stehen, wenn Sie es mir schenken, werde Sie aber durch keine künstliche Reizmittel anziehen. Ich spreche von keinem an, daß er auf einer bestimmten Stufe christlicher Erkenntnis stehe oder gar Christ sei in dieser oder jener Form, nur, daß jeder es mit dem Guten, mit der Wahrheit, ernst und aufrichtig meine und daraus keine müssige Wissenschaft und Wortklopferei machen wolle, sondern Tat und Leben." Ein Theolog sehr verschiedener Richtung, C. Weizsäcker, bezeugte an Becks Grab (W. d. Erinn. S. 10): „Mit seinem weitreichenden Worte schärfte er so manchem den Sinn, das Echte und Wahre von dem Gemachten und Falschen zu unterscheiden, und durch dieses Wort wie durch sein Vorbild wies er die Jugend in die engen ernsten Pflichten des nächsten Berufes und warnte vor aller hohlen Vielgeschäftigkeit und ihrem Dünkel. Er hat uns nicht nur Theologen gebildet, er hat sie uns erzogen."

Becks Hauptvorlesungen waren Glaubens- und Sittenlehre. Außer neuen Auflagen der schon genannten betreffenden Werke erschienen in der Zeit seines Tübinger Wirkens noch „Umriß der biblischen Seelenlehre" a. 1871 dann a. 1874 „Die Lehre von den Sakramenten". Nach seinem Tode gab Lindenmeyer seine „Vorlesungen über christliche Glaubenslehre" 2 Bände heraus. Die Mitte zwischen wissenschaftlicher und erbaulicher Darstellung nimmt Becks „Leitfaden der christlichen Glaubenslehre für Kirche, Schule und Haus" ein, erschienen a. 1869 in 2. Auflage. Außerdem hielt Beck zahlreiche exegetische Vorlesungen über A. und N. T. Eine stattliche Zahl derselben veröffentlichte Lindenmeyer bei Bertelsmann in Gütersloh. Eine 3. Reihe von Vorlesungen beschäftigte sich mit Pastoraltheologie. Letztere wurden in dem Buche: „Pastorallehren

des N. T." herausgegeben von Lic. Riggenbach bei Bertelsmann in Gütersloh zusammengefaßt. Dahin Einschlägiges enthalten in reicher Fülle auch „Die Gedanken aus und nach der Schrift", 3. Auflage 1876 Heilbronn bei Albert Scheurlen. Ludwig Richter, der berühmte Maler, urteilt über dieses Buch „Da ist Hohes und Tiefes in göttlicher Einfalt, kein gemachtes Buch, sondern aus dem Leben. Wir waren überrascht von dem Tiefsinn und wie er das Innere trifft." (L. Richters Selbstbiographie. Verlag von J. Alt, Frankfurt a. M. II, 188.) Aus Becks praktischer Tätigkeit im Pfarramte, sowie aus seiner Arbeit als Frühprediger in Tübingen gingen seine Predigten, von ihm „Christliche Reden" betitelt, in 7 Bänden erschienen, hervor. Wie schon deren Titel andeutet, weichen sie in der Form von der gewohnten ab. Es sind Homilien. „Der Text ist nur Ausgangspunkt der Gedanken, er ist ihm ein Stück des Schriftganzen, und indem er sich seine Zuhörerschaft mit ihren geistlichen Bedürfnissen vergegenwärtigt, gibt ihm der Text als Ausfluß der ganzen heilsameu Schriftwahrheit an die Hand, was er der Gemeinde bieten soll." „Die Kunst der Schrift in die Tiefen, der Welt in ihre Irrwege zu sehen und daher den Stoff für die Predigt zu nehmen, kann man Beck ablauschen, wie keinem anderen. Und wie weiß er den greifbaren, lebendigen Realkommentar der Bibel, die Natur, heranzuziehen und sie als Zeugen der Wahrheit zu verwerten!" so äußerte sich im Korr.-Bl. f. d. ev. luth. G. in Bayern Nr. 41 a. 1888 ein kompetenter Beurteiler, m. W. der 30. Mai 1903 selig entschlafene Th. Zellfelder, einer der fähigsten Schüler Becks in Bayern.

Im Jahre 1867 sah sich Beck wegen wankender Gesundheit genötigt, auf die Ausübung seines Berufes als Frühprediger zu verzichten. Nach und nach zog er sich auch von den Geschäften der theologischen Prüfungskommission zurück, seit 1876 auch von den Sitzungen der Fakultät. Der Tod zweier geliebter verheirateter Töchter a. 1873 und 1878 untergrub seine schon länger wankende Gesundheit. Nur die strenge Regelmäßigkeit und Einfachheit seines Lebens und die weise Einschränkung der Tätigkeit auf den engsten Beruf hatten ihn bis dahin in Kraft erhalten. Im Jahre 1872 rief er seinem Kollegen und Freund Öhler Worte des Abschieds ins Grab nach, welche die eigene Bereitschaft deutlich vernehmen ließen. Im

April 1877 feierte er in der Stille das Gedächtnis seiner 50jährigen Amtswirksamkeit. Am 20. Dezember mußte er wegen Erkrankung seine Vorlesungen einstellen. Eine Woche schweren Leidens folgte. Am 28. Dezember vormittags 9 Uhr entschlief er sanft im Herrn.

F. R. Frank hat in seiner „Geschichte und Kritik der neueren Theologie seit Schleiermacher“ S. 234 seine theologische Bedeutung, wie folgt, beurteilt. „Beck war lediglich auf Reproduktion der Schriftlehre bedacht mit Hintansetzung aller kirchlichen Entwicklung. Es war ja freilich eine Einbildung, daß Beck wähnte, in solcher Weise sich, seine Schriftauslegung, seine Dogmatik von dem Zusammenhang der kirchlichen Entwicklung ablösen zu können. Aber bei alledem muß man ihm zugestehen, daß seine Reproduktion der Realitäten, der „Vollbegriffe“ der Heil. Schrift ein sehr eingreifender Faktor in der neueren positiv gerichteten Theologie war. In welcher Weise dabei, trotz der entschiedenen Hingabe an die Schrift, doch der Subjektivismus eine Rolle spielte, mag man aus der einzigen Tatsache ersehen, daß er sich niemals entschließen konnte, die doch leidlich klare Tatsache der deklaratorischen Bedeutung von δικαιοῦν im N. T. anzuerkennen ... Die wenig anziehende, vielfach schwerfällige Darstellung in seinen Schriften läßt kaum ahnen, was für eine Gewalt der originale, kernhafte, geisterfüllte Mann auf diejenigen ausübte, welche sich seiner unmittelbaren Einwirkung unterstellten.“ Ähnlich lautet R. Kübels Urteil im Artikel „T. Beck“ in Herzogs R.-E.

Becks Gewalt über die Geister gründete darin, daß er, wie selten einer, es verstand, die heilsame Schriftwahrheit dem Bedürfnis des Menschenherzens entgegenzubringen und das Gewissen zu fassen. Seine individuelle Anlage wie sein innerer christlicher Werdegang befähigten ihn dazu. Beck war, wie Luthardt oder R. Frank, eine ethische Natur, aber in anderer Prägung. Sein ethischer Charakter hatte wohl durch den Kampf, den er in jüngeren Jahren an der Hochschule fast isoliert gegen falschen Pietismus wie gegen philosophischen Rationalismus zu führen sich gedrungen fühlte, freilich auch durch seine selbständige Naturart (L. Hofackers charakteristische Äußerung über ihn lautete: „Der liebe Mensch hat eine Stirn wie ein Kieselbatzen“) eine andere Richtung genommen als die Luthardts oder Franks, die im kirchlichen Bekenntnis den wesentlichen Aus-

druck ihrer Sinnesrichtung fanden. Dennoch war Beck im wesentlichen in Übereinstimmung mit den lutherischen Bekenntnisschriften, nur in einigen, im folgenden erwähnten Lehrpunkten glaubte er mit seiner Auffassung der Schriftlehre gegenüber den Symbolen und namentlich der neueren lutherischen Theologie im Rechte zu sein.

Sein eigentümlicher Lehrcharakter will aus seinem persönlichen ethisch-praktischen Charakter verstanden werden. Letzterer bewog ihn an die Theologie die Forderung zu stellen, die Lehrbegriffe der Heil. Schrift mehr als bisher geschehen nach ihrem vollen, lebenswahren Inhalt darzustellen, damit hierdurch christliches Leben in den Hörern gewirkt werde. Beck betrachtete die Heil. Schrift als ein fertiges Lehrganzes, in welchem das System der himmlischen Realitäten, der *βασιλεια τ. ουρ.*, sich seinen lebenswahren Ausdruck gegeben habe. „Wie die christliche Gemeinde, als Produkt der christlichen Lehre, ... zu einem Organismus zusammengefaßt, unter einem alles belebenden Haupt ausgebildet wird, so bildet die christliche Lehre für sich einen vollendeten Leib der Wahrheit mit einem alles in sich zusammenfassenden Haupt, mit einem Prinzip, von dem alles ausläuft und abläuft, und in das alles wieder nach seinem Gehalt und Kraft sich zusammenbindet in substantieller und virtueller Einheit." „Christus muß an der Spitze des Systems stehen und als Grundlage der ganzen Wahrheit, die es darstellt, hervortreten" (christl. Lehrwiss. S. 19). „Die Wahrheit in Christo als das Leben, wie es uranfänglich in Christo gesetzt ist Joh. 1, 4, nach dem Hinausfallen der Menschheit daraus in seiner Vermittlung wiedergebracht und mit der Rückkehr in Christum vollendet wird" (l. c. S. 24), mit diesen drei Satzgliedern ist Prinzip und Hauptgliederung seiner „christlichen Lehrwissenschaft" gegeben. Auch in den Vorlesungen über christliche Ethik ist „Christus mit seinem Geist und Wort" das beherrschende Prinzip. Durch ihn wird das neue Leben gepflanzt, in seiner Kraft und Bildungsform (Röm. 6, 10 u. 11) wird dasselbe pädagogisch entwickelt, im Leben der christlichen Gemeinde tritt es in die Erscheinung mit der Bestimmung des Wachstums an Christo, dem Haupte, zur Vollendung.

Man sieht, Beck ignoriert absichtlich die seit Schleiermacher herkömmliche Forderung der systematischen Theologie, das System der Glaubenslehre aus dem Tatbestand des neuen Lebens im christlichen

Subjekt zu entfalten. Der ethisch praktische Zweck, den Glauben auf die objektive Gottesoffenbarung in Christo zu gründen und „den vollendeten Leib der Wahrheit“ der christlichen Lehre in seiner „substantiellen und virtuellen Einheit“ darzustellen, läßt ihn die logischen Bedenken, die gegen sein System sprechen, für nichts achten. Die Schultheologie mit ihrer abstrakten Logik hat nach seiner Meinung (l. c. S. 17) „den Lehrgehalt aller der Bestimmungen entleert, welche ihnen als zeugenden Aussagen von der Natur des Göttlichen und Weltlichen, und wieder als Trägern einer göttlichen Pädagogik inhärieren und dabei die objektiv-religiöse Seite der Grundbegriffe und die subjektiv-religiöse gegeneinander oder eine über die andere gestellt und die lebendige Einheit zerrissen“.

Von diesem ethisch praktischen Standpunkt aus, der es als seine Aufgabe erachtete, das volle Leben, das in den Begriffen der Schriftlehre sich spiegelt, treu darzustellen, hat er die Lehre von der „Rechtfertigung“ wiederzugeben unternommen. Nach ihrer objektiven Seite ist sie ihm nicht lediglich „Rechtsprechung“ im deklaratorischen Sinne, sondern zugleich Heiligung und Verklärung, Gerechtmachung des Sünders. Subjektiverseits ist sie ihm bedingt durch den Glauben, aber nicht durch den Glauben, welcher lediglich die Hand wäre, welche das dargebotene Gnadengeschenk Gottes ergreift, sondern durch den Glauben, insofern er zugleich sittliche Leistung ist, innere Übereinstimmung mit dem Gesetze Gottes, und nur insoweit als er dies ist, bestimmt sich das Maß der Rechtfertigung. Rechtfertigung, Heiligung, Verklärung sind ihm nur verschiedene Seiten und Verhältnisbestimmungen des einen und selben Zustandes. „Nicht daß man δικαιοῦν im sensus forensis faßt, ist falsch und Quelle falscher Begriffe, sondern daß man es so engherzig und äußerlich faßt, an die Äußerlichkeit eines menschlichen Freisprechens sich hält“. „Die Rechtfertigung setzt, wenn sie gerecht sein soll, eine heilige Rechtspflege voraus, daß von ihr aus bei jedem, den sie in den Stand des rechtlichen Mannes einsetzt, das Recht als Gesetz wirkliche Wahrheit und Geltung habe, und, wie er ihm gerecht geworden ist, auch rechtskräftig wirklich zugut komme, nur so hat die Rechtfertigung wesentlichen Rechtsgrund und Rechtsfolge. Ohne das eine oder andere ist sie formalisierte Freisprechung, aber nicht Rechtfertigung“ (christl. Lehrwiss. S. 572). „So ist die göttliche

Rechtspflege in Wahrheit das vollendete Urbild der menschlichen, nicht ihr zerstörendes Gegenbild; sie schafft sich objektiv ihren Rechtsgrund der Rechtfertigung aus sich selbst in der alle Gerechtigkeit mit ihrem Rechtsgesetz und Gut vollendet in sich tragenden Vermittlung, und effektuiert in heilig ernstem Charakter ihre Rechtfertigung nur soweit ihr objektiver Rechtsgrund auch zum subjektiven sich ausbildet" (l. c. S. 574).

In der ethischen Stärke Becks liegt hier u. E. zugleich seine Schwäche. Mit dem letztzitierten Satze hat er die Grenze der heilsamen Schriftlehre überschritten. Denn wohl halten sich Gericht und Gnade im Tode des Erlösers die Wage, aber dem bußfertigen Menschen gegenüber tritt der Überschwang der Gnade in Geltung, nachdem Christus für uns das Gesetz durch Leben und Sterben erfüllt hat (vgl. Röm. 5, 15 f.; 1. Kor. 6, 11). Immerhin hat Becks einseitige Betonung der Gesetzeserfüllung, die in der Rechtfertigung beschlossen ist, die evangelische Theologie veranlaßt, ihre Aufstellungen über die Rechtfertigung tiefer zu begründen. Um nur Eins anzuführen, wie schriftgemäß und wohl von Becks „Vollbegriffen als sehr eingreifendem Faktor in der neueren positiven Theologie" nicht unbeeinflußt war die Darstellung, welche Professor Lütgert in seinem Vortrag „Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben mit Rücksicht auf ihre n. Bestreiter" gab (Allgem. ev.-luth. K.Z. Nr. 28 f. v. 1903)!

Mit Bezug auf die subjektive Seite der Rechtfertigung wurde gegen Beck der Vorwurf erhoben, er schreibe dem Glauben meritorische Bedeutung zu (Sola fide v. Ebrard). Becks Darstellung (Lehrwiss. S. 574) veranlaßt allerdings, diese Konsequenz zu ziehen. Er für seine Person hat sie nicht gezogen, sondern stets sein Vertrauen auf Gottes Gnade kräftig und demütig betont, z. B. (Gedanken aus u. n. d. Schr. II, 2): „Wir werden immer zu leben haben und leben wollen um Christi willen, wenn wir Ihn d. h. das, was Er ist und hat, für uns, und nicht was wir haben oder nicht haben, zum Grund unsres Lebens unter allen Umständen machen, um so erfüllet zu sein oder Alles zu haben in Ihm (Kol. 2, 10)." Anderseits wird man zugeben müssen, daß Beck die neuere lutherische Theologie in dieser Frage zu wenig gewürdigt hat, wenn er ihr insinuierte, sie fasse den Rechtfertigungsbegriff zu

engherzig und äußerlich. Wenn z. B. v. Zezschwitz in seiner „Christenlehre im Zusammenhang" II. Abteil. die subjektive Seite der Rechtfertigung mit den Worten beschreibt „Der Glaube richtet im Herzen das Gesetz auf als Liebe zu Gott und zum Nächsten. Darum ist es kein Widerspruch mit der Heiligkeit Gottes, wenn er den Glauben für Gerechtigkeit erklärt", so ist dies schriftgemäß und gewiß so fern von äußerlicher Auffassung der Rechtfertigung, als es die lutherischen Bekenntnisschriften sind, wie aus der Apologie Art. IV Abs. 64 f. „daß der Glaube an Christus gerecht macht" (Müller S. 98) zur Genüge erhellt.

Becks ethische Stellungnahme zur Schrift brachte ihn ferner in Gegensatz zur Kirchenlehre von der Bedeutung der Kindertaufe. Diese ist ihm nicht Wiedergeburtstaufe, sondern nur Berufung zur Jüngerschaft Christi, Darbringung zur Empfahung des den Kindern Mark. 10 verheißenen allgemeinen Reichssegens, der gemäß der Kraft, mit welcher Christus alles, was der Glaube mit ihm in Rapport bringt, z. B. die Speisen, segnen kann, auch den Kindern zuteil wird" (Vorles. über Ethik I. T.). „Die βασιλ. τ. ουρ. geht in das Innere des Menschen ein auf ethisch selbständigem Weg, nicht objektiv durch Manipulation wie mit einer Kindertaufe, wo man geschwind einen Menschen in Gott bringen will. Da hätte Gott einen viel leichteren Weg einschlagen können als den der heilsgeschichtlichen Erziehung!" (Vorles. über Glaubenslehre.)

Frank (System der christl. Wahrheit) befaßt die Kindertaufe gleichfalls unter die Berufung, versteht aber unter ihr die Taufe der Wiedergeburt, die allmählich sich auswirkt. Der Ansicht Becks steht entgegen, daß Mark. 10 nicht von einem „allgemeinen Reichssegen", sondern von der βασιλ. τ. θεου die Rede ist, deren diejenigen teilhaftig werden, die sie mit kindlichem Gemüt aufnehmen, eine Parallele, die für die Kindertaufe als Wiedergeburtstaufe in Verbindung mit Joh. 3, 5 spricht.

Endlich ist Beck in manchen Punkten der Eschatologie als selbständiger, von der herrschenden Auslegung abweichender Exeget hervorgetreten. So versteht er Apok. 7 unter den Versiegelten nicht das bekehrte Israel der Endzeit, sondern „die Kerngemeinde der bewährten Geisteschristen"; das Millennium hält er für die Zeit, in welcher „auserwählte Christen aus Israel und den Heiden

die Brautgemeinde bilden, welcher das Regierungspersonal über die verschiedenen Völker entnommen wird".

Die Art, wie Beck Exegese trieb, wird aus seiner ethisch-praktischen Grundrichtung verständlich. Ihm war es nicht in erster Linie um philologisch-historische Erklärung zu tun, auch nicht um Reproduktion des Gedankenganges, sondern um pneumatische Auslegung, wie er es nannte, um Hervorhebung der religiös-ethischen Gedanken und deren Anwendung auf die Leser bzw. Hörer, ohne direkt erbaulich wirken zu wollen. Hierbei wurde die Erläuterung des Zusammenhangs und die philologische Erklärung nicht versäumt. Eine Fundgrube körniger, praktischer Bemerkungen bietet namentlich sein Kommentar über die Timotheusbriefe (bei Bertelsmann in Gütersloh ersch.).

Den im praktischen Amt stehenden Geistlichen, und zwar auch den im Amt Ergrauten, bieten seine „Pastorallehren des N. T." und seine „Gedanken aus und nach der Schrift" viel Treffliches. In letzteren werden die verschiedensten Fragen, von den allgemeinen der Kirchengeschichte bis zu den intimsten des Herzens, z. B. kolleg. Verkehr, Heirat der Pfarrer, besprochen. Für die ersteren sind die Abschnitte Matth. c. 4—12 und AG. c. 1—6 die Grundlagen. Beck entwickelt nach Matth. das Vorbild des Herrn als Predigers und Seelsorgers und bespricht im II. Hauptteil die Lehrwirksamkeit der Apostel. Auf das Nähere einzugehen verbietet der Raum. Das Buch bietet auf seinen 306 S. eine Fülle von Belehrung für den Prediger und Seelsorger. Zu zeigen, wie die Schrift vom Gesichtspunkt des geistlichen Amts zu lesen sei, wie sie „verbunden mit Natur und Leben, allseitig treu angeeignet von der eigenen Person, den Prediger und Seelsorger mache", ist Zweck des Buchs. — Mag man nun auch der Theologie Becks freimütig kritisch gegenüberstehen, so ist dies doch unbestritten, daß seine Theologie eine Theologie des Geistes und der Kraft war und daß sie ihre, Liebe zum Bibelwort erweckende Kraft fort und fort an allen betätigen wird, die sie studieren. Die aber ehedem als Schüler im Tübinger Hörsaal seinem geistesmächtigen Wort ergriffen lauschten, werden im 100. Jahr seiner Geburt mit der tiefen Dankbarkeit gegen Gott, der ihnen einen solchen Lehrer der Gerechtigkeit einst schenkte, das Gelübde verbinden, dem treulich nachzuleben, was ihnen der verehrte Mann

gelegentlich der Einleitung zu den Vorlesungen über Glaubenslehre zu sagen pflegte: „Erfassen Sie Ihre Aufgabe als persönliche Lebensaufgabe, nicht als bloße Kopfaufgabe! Sie haben das heilige Feuer zu pflegen auf dem Altar Gottes, ohne fremdes Feuer hinzuzutragen, als Haushalter Gottes einzustehen mit Verantwortlichkeit für all das Volk, das an Sie seine heiligsten Lebensbedürfnisse knüpft! Sie sollen und müssen von Gott gelehrt sein, um die göttlichen Dinge zu begreifen, ringen Sie um die höchste Stufe des Lebens, um das göttliche Leben, so wird Ihnen das Grundwort des Christentums, Gottes Gnade, ein teuer wertes Wort werden."

Pfarrer K. Engelhardt.

Kant als Bibelausleger.

Allerorten rüstet man sich zur Hundertjahrfeier des Todestages eines Fürsten im Reiche des Geistes. Am 12. Februar 1804 schloß Immanuel Kant die Augen. Wer hätte das dem großen Friedrich, dem Weisen von Sanssouci, gesagt, daß der ärmliche Magister im abgeschabten Gewand, der dort hinten in Königsberg vergeblich das Auge seines Königs auf sich zu ziehen suchte und erst im Herbste seines Lebens eine bescheidene Professur erlangte, ein Stern gleicher Größe sei und mit nicht minderem Glanz neben ihm in die folgenden Jahrhunderte hinüberstrahlen werde. Nicht weniger gewaltig, ja noch viel tiefer greifend, weil lediglich geistiger Art, waren die Wirkungen, die von dem Königsberger Gelehrten ausgingen. Friedrichs des Großen Regierung hat der Geschichte nicht bloß Preußens, sondern Deutschlands, ja damit auch Europas andere Wege gewiesen, als sie ohne ihn würde eingeschlagen haben. Kant hat dem Strome der geistigen Entwicklung, dem Fortschritt der Wissenschaften, ein neues Bett gegraben und ihm die Richtung auf Jahrhunderte hinaus gegeben. Jede Geisteswissenschaft hat ihre Prinzipien, und wer zu der Tiefe der Prinzipien hinabsteigt, wird bald die Einwirkungen spüren, die von Kant ausgehen. Alte Fundamente hat er abgetragen, neue Probleme aufgegeben, an denen die Arbeit der Nachwelt nicht vorbei kann. Besonders tief hat die Theologie seinen Einfluß erfahren. War doch Kant, obgleich dem praktisch kirchlichen Beruf, der ihm sowie seinen Eltern und Gönnern einst als Ziel vorgeschwebt hatte, bald entfremdet, im tiefsten Herzen trotzdem Theologe geblieben. Alle seine so rein philosophisch be-

gonnenen Untersuchungen werden von einem theologischen Interesse als verborgener Unterströmung getrieben und finden erst in der Gottesidee Ruhe und Abschluß. Sein letztes Ziel, das er mit Lessing und anderen ringenden Geistern seiner Zeit gemein hat, ist ja die Behauptung der dem Christentume zugrunde liegenden Weltanschauung gegenüber dem Naturalismus, der für Gott und Freiheit, für Zweck und Sittlichkeit in der Welt keinen Raum mehr ließ. Das durch alle Lande gehende Aufklärertum gewann in Deutschland, hauptsächlich unter dem Einfluß Kants, an Ernst und Tiefe. Doch größer und nachhaltiger als diese direkten waren die indirekten durch die an Kant anschließende Philosophie eines Fichte, Schelling, Hegel vermittelten Einwirkungen auf die theologische Entwicklung. Die Spekulation dieser Philosophen fand, wie natürlich, in der theologischen Dogmatik ihren Widerhall. Heute knüpft eine zahlreich vertretene theol. Richtung, die jenen Einfluß der idealistischen Philosophie bekämpft, wiederum an Kants Namen und an eine in Kants Philosophie unstreitig vorhandene Seite an. Wenn dieser theologische Neukantianismus auch keineswegs unbestritten ist, so weist Kant doch wiederum dem Kampfe das Feld, man nimmt ihn als Schlachtruf und gebraucht von ihm geschmiedete Waffen. Der durch den Einfluß der beiden letztverstorbenen Päpste Pius' IX. und Leos XIII. zu neuem Leben galvanisierte und für die katholische Wissenschaft auch der Neuzeit als maßgebend erklärte Thomismus wirft sich mit seiner vollen Wucht gegen Kant, in dem er einen typischen Vertreter des von Luther entfesselten Geistes und eine Säule der protestantischen Wissenschaft sieht. Friedrich Paulsen hat auf protestantischer Seite den Fehdehandschuh aufgenommen und Kant in geistvoller Weise als den „Philosophen des Protestantismus" gefeiert. Kants Bestreben geht dahin, den Geist loszubinden von allen äußerlichen menschlichen Autoritäten und die Stützen, welche menschliche Wissenschaft dem Glauben gegeben zu haben meinte, als falsch zu erweisen und hinwegzureißen. In sein Gewissen hinein weist er den Menschen für sein Tun und Glauben. Im kategorischen Imperativ redete die untrügliche Stimme aus der oberen Welt, das Gewissen ist Felsengrund und Wurzel der Religion. Eine solche Philosophie war nicht bloß möglich allein innerhalb des Protestantismus, sie verrät auch die Verwandt-

schaft mit dem Geiste der Männer, die, an Gott gebunden in ihrem Gewissen, die Fesseln äußerlicher kirchlicher Autorität sprengten und das Joch der Menschensatzungen abwarfen.

Um des Gewissens willen widerstanden die Helden der Reformation dem Papst, den Konzilien und auch der weltlichen Macht, weil sie in ihrem Gewissen sich an eine höhere, göttliche Autorität gebunden fühlten. Eine innere Stimme sagte ihnen, daß Gottes Wort Wahrheit sei. Dieser nicht durch äußeres Machtgebot, sondern innerlich zwingenden Autorität fühlten sie sich verbunden. Gottes Wort war ihr Fels. Wie steht Kant, der Philosoph des Protestantismus, wie auch wir ihn zu nennen nicht anstehen, zur Heil. Schrift, in der die evangelische Kirche den Hort und die Schatzkammer göttlicher Wahrheit sieht?

Die Antwort wird sich uns ergeben, wenn wir der Auslegung der Bibel durch den Philosophen unser Augenmerk zuwenden. Kant hatte sich aus seiner frommen Kindheit her eine gewisse Achtung und Ehrerbietung vor dem heiligen Buch bewahrt. In die alte ehrwürdige Familienbibel, die den häuslichen Andachten zugrunde lag, trugen Vater und Mutter die wichtigsten Ereignisse ihres Lebens ein. Die Bibel sah Kant noch in weitesten Kreisen des Volkes als Quelle der Wahrheit in Geltung stehen und mit heiliger Scheu verehrt. So lag ihm das Bedürfnis nah, seine eigenen Anschauungen in der Bibel wiederzufinden. In ausgedehnterem Maße beschäftigt er sich in dem Werke, das ein Kompendium seiner religiösen Ideen darstellt, in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", mit biblischen Dingen. Diese Schrift kommt denn auch vorzüglich in Betracht, wenn wir Kant als Bibelausleger vor Augen führen wollen. In zwei Abschnitten gedenken wir dies zu tun. Wir richten unser Augenmerk 1. auf die Prinzipien und 2. auf die Ergebnisse seiner Auslegung.

I. Kant tritt der Heil. Schrift mit einer festen, vorgefaßten religiösen Ansicht gegenüber, die er, wie auch schon der Titel seiner hier angezogenen Schrift kundtut, aus bloßer Vernunft gewonnen hat; oder sagen wir lieber: gewonnen haben will. Denn wie viel unbewußte Einflüsse aus seiner christlichen Jugenderziehung sowohl, wie von seiten seiner philosophischen Lehrmeisterin, der später von ihm bekämpften scholastischen Metaphysik, die Wege seiner Vernunft

heimlich beeinflußt haben mögen, das wäre schon an sich interessant zu verfolgen, liegt aber außerhalb des Rahmens unserer Betrachtung. „Religion ist Erkenntnis unserer Pflichten als göttlicher Gebote", in diese kurze Formel faßt Kant selbst das Wesen der Religion. Jeder Mensch vernimmt in sich die Stimme des kategorischen Imperativs, der ihm deutlich sagt, was er soll. Wer nun in diesem Gesetz, das in ihm redet, die Offenbarung eines höheren Willens anerkennt, der hat Religion. In der natürlichen, d. h. der Vernunftreligion muß ich zuvor wissen, daß etwas Pflicht sei, ehe ich es für ein göttliches Gebot anerkennen kann. Ihr steht die geoffenbarte Religion gegenüber, in welcher ich vorher wissen muß, daß etwas ein göttliches Gebot sei, um es als meine Pflicht anzuerkennen. Hinsichtlich der natürlichen Religion „kann ein jeder aus sich selbst durch seine Vernunft den Willen Gottes, der seiner Religion zugrunde liegt, erkennen; denn eigentlich entspringt der Begriff von der Gottheit nur aus dem Bewußtsein dieser Gesetze und dem Vernunftbedürfnisse, eine Macht anzunehmen, welche diesen, den ganzen, in einer Welt möglichen, zum sittlichen Endzweck zusammenstimmenden Effekt verschaffen kann." Auf dieser allgemeinen Vernunftreligion baut sich das Reich Gottes, die unsichtbare Kirche als „eine Gesellschaft nach Tugendgesetzen und zum Behuf derselben; eine Gesellschaft, die dem ganzen Menschengeschlecht in ihrem Umfang sie zu beschließen, durch die Vernunft zur Aufgabe und Pflicht gemacht wird."

Der „reine Religionsglaube" ist zwar das allein richtige Fundament, auf dem eine allgemeine Kirche gegründet werden darf. „Allein es ist eine besondere Schwäche der menschlichen Natur daran Schuld, daß auf jenen reinen Glauben niemals so viel gerechnet werden kann, als er wohl verdient, nämlich eine Kirche auf ihn allein zu gründen." Die Menschen sind nicht leicht davon zu überzeugen, „daß die standhafte Beflissenheit zu einem moralisch guten Lebenswandel alles sei, was Gott vom Menschen fordert, um ihm wohlgefällige Untertanen in seinem Reiche zu sein." Sie wollen nicht einsehen, daß sie, wenn sie ihre Pflichten erfüllen, beständig im Dienste Gottes sind, und daß man Gott überhaupt nicht anders dienen kann. Sie stellen sich Gott wie einen weltlichen Herrscher vor, der allerlei Unterwürfigkeitsbezeugungen verlangt, weil sie seinen Ehrgeiz kitzeln und ihm dafür bürgen, daß seine Herrschaft

anerkannt wird. So erdenken sie sich neben oder gar über den moralischen, statutarische Gesetze des Gottesdienstes, die sittlich Gleichgültiges gebieten. Die moralischen Gesetze können wir bei unserer eigenen Vernunft erfragen, nicht aber die an sich willkürlichen statutarischen. Zu ihrer Kenntnis bedarf es einer besonderen positiven Offenbarung und zu ihrer Fortpflanzung einer Tradition oder einer Schrift. Eine Schrift ist das geeignetste und sicherste Mittel einen solchen „historischen Glauben" fortzupflanzen und ihm Achtung und Geltung zu verschaffen. Denn „ein heiliges Buch erwirbt sich selbst bei denen (und gerade bei diesen am meisten), die es nicht lesen, wenigstens sich daraus keinen zusammenhängenden Religionsbegriff machen können, die größte Achtung, und alles Vernünfteln verschlägt nichts wider den alle Zweifel niederschlagenden Machtspruch: es stehet geschrieben." Die Geschichte beweist, „daß kein auf Schrift gegründeter Glaube selbst durch die verwüstendsten Staatsrevolutionen hat vertilgt werden können; indessen daß der, so sich auf Tradition und alte öffentliche Observanzen gründete, in der Zerrüttung des Staates zugleich seinen Untergang fand."

So erklärt er es für das Vernünftigste uud Billigste, „das Buch was einmal da ist, fernerhin zur Grundlage des Kirchenunterrichts zu gebrauchen und seinen Wert nicht durch unnütze oder mutwillige Angriffe zu schwächen, dabei aber auch keinem Menschen den Glauben daran als zur Seligkeit erforderlich aufzudringen."

Man sieht, es liegt hier in dem Verhältnisse Kants zur Bibel ein Fall der Erscheinung vor, die allemal dann eintritt, wenn eine neue geistige Richtung sich durchzusetzen sucht und dabei auf eine in der Zeitumgebung für heilig und autoritativ gehaltene Schrift stößt, von deren Autorität die Vertreter des Neuen sich auch selbst noch innerlich gebunden fühlen. Von vornherein wird man auch erwarten dürfen, daß in dem vorliegenden Falle zu demselben Mittel wird gegriffen werden, das dann angewendet wurde, um zugleich von der Autorität des positiven Alten sich tragen zu lassen und doch sich von seinen unbequem werdenden Schranken zu befreien. Der allegorischen Auslegung bediente sich die philosophische Aufklärung des Griechentums gegenüber den im Volksbewußtsein für heilig und unantastbar geltenden homerischen Gedichten, nicht minder die mohammedanische Mystik gegenüber dem

Koran und die indische gegenüber den heiligen Veden. Der Platoniker Philo versteht es, seine hellenische Weisheit durch Allegorie aus dem Alten Testamente zu begründen und zu nähren. Nicht bloß die Gnostiker allegorisieren in die heiligen Schriften des Neuen Testaments ihre heidnischen Quellen entstammenden Häresien hinein, auch die rechtgläubigen Väter der Kirche brauchen die Allegorie, um eine reichere Fülle der Weisheit aus den heiligen Schriften zu schöpfen und darin zu finden was sie suchen. Mit größter Selbstverständlichkeit wurde durch alle christlichen Jahrhunderte diese Art der Auslegung geübt und erst die Reformatoren gingen wenigstens im Prinzip von der Ansicht aus, daß die Wahrheit aus der Bibel zu schöpfen und nicht hinein zu interpretieren, daß die Schrift durch sich selbst auszulegen sei.

Diese alte Auslegungsmethode, auf deren Alter und allgemeine Geltung er selbst hinweist, gebraucht Kant freilich in einer seinen Prinzipien entsprechenden besonderen Weise, wenn er die Aussagen der Schrift mit denen der Vernunftreligion zu harmonisieren strebt: doch ist auch diese kantische Art der Interpretation nicht etwas ganz Neues. Hatte Spinoza in seinem Tractatus theologo-politicus nur die Herrschaft der Theologie über die Vernunft abgelehnt und gemeint, beide vertrügen sich deshalb aufs beste, weil die Schrift nur Glaube an Gott und Gehorsam gegen ihn predige, während die Philosophie Wahrheit suche, so war unter der Herrschaft der Wolfiischen Philosophie der Grundsatz von der Vernunftmäßigkeit der Schrift aufgekommen. Zunächst war dies im apologetischen Interesse gemeint, man wollte der Vernunft die Wahrheit der Heil. Schrift empfehlen und machte so, ohne daß man es wollte, die Vernunft zum Maßstabe der Bibel. Bald geberdete sich die Alltagsvernunft als anspruchsvolle Herrin in Glaubenssachen, die nach Willkür annahm und verwarf und mit dem Heiligen ein keckes Spiel trieb. Kants Vernunftgebrauch gegenüber der Heil. Schrift hat viel dazu beigetragen, dieser Richtung mehr Ernst und größere Tiefe zu geben.

Kant hält es für Pflicht, die Bibel lediglich moralisch auszulegen, denn dadurch wird das Reich Gottes gefördert. Die allmähliche Annäherung des historischen, statutarischen Glaubens an den Vernunftglauben ist ja das Nahen des Reiches Gottes. Wer

sollte nicht die Pflicht fühlen zu der Herbeiführung dieses Reiches an seinem Teile mitzuwirken? Er ist sich bewußt, das oberste Prinzip seiner Schriftauslegung sei schriftgemäß. Die Schrift sagt selbst: alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nützlich zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung usw. Moralische Besserung ist auch der oberste Zweck der Vernunftreligion. Nach ihr ist also die Schrift zu interpretieren. „Diese Religion ist der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet. Dieser aber ist derjenige, der, indem er uns belehrt, auch zugleich mit Grundsätzen zur Handlung belebt, und er bezieht alles, was die Schrift für den historischen Glauben noch enthalten mag, gänzlich auf die Regeln und Triebfedern des reinen moralischen Glaubens." „Alles Forschen und Auslegen der Heil. Schrift muß von dem Prinzip ausgehen, diesen Geist darin zu suchen, und man kann das ewige Leben nur darin finden, sofern sie von diesem Prinzip zeugt."

Kants Auge ist klar genug, um die Diskrepanz solcher Auslegung und des ursprünglichen Sinnes zu erkennen. „Diese Auslegung mag uns selbst in Ansehung des Textes (der Offenbarung) oft gezwungen erscheinen, oft es auch wirklich sein, und doch muß sie, wenn es nur möglich ist, daß dieser sie annimmt, einer solchen buchstäblichen vorgezogen werden, die entweder schlechterdings nichts für die Moralität in sich enthält, oder dieser, ihren Triebfedern wohl gar entgegenwirkt." [1]) „Auch kann man dergleichen Auslegungen nicht der Unredlichkeit beschuldigen, vorausgesetzt, daß man nicht behaupten will, der Sinn, den wir den Symbolen des Volksglaubens oder auch heiligen Büchern geben, sei von ihnen auch durchaus so beabsichtigt worden, sondern dieses dahin gestellt sein läßt und nur die **Möglichkeit**, die Verfasser derselben so zu verstehen, annimmt. Denn selbst das Lesen dieser heiligen Schriften, oder die Erkundigung nach ihrem Inhalt hat zur Endabsicht, bessere

---

[1]) Interessant ist es, bei Flacius, der in mehr als einer Hinsicht als Antipode Kants erscheinen kann, denselben Grundsatz mit ungefähr denselben Worten vorzufinden. Fl. verlangt allegorische Auslegung, wenn „sensus grammaticus pugnat cum sana doctrina vel adversatur bonis moribus", wenn „verba grammatice sumpta nullam videntur adferre utilitatem vel si aliqua apparet, longe tamen proveniret uberior, ubi interpretatio allegorica adjungeretur". (Clavis S. S.)

Menschen zu machen; das Historische aber, was nichts dazu beiträgt, ist etwas an sich ganz Gleichgültiges, mit dem man es halten kann, wie man will.“ Kant redet davon, „wie man sich einen historischen Vortrag moralisch zunutze macht, ohne darüber zu entscheiden, ob das auch der Sinn des Schriftstellers sei, oder wir ihn nur hineinlegen: wenn er nur für sich und ohne allen historischen Beweis wahr, dabei aber auch zugleich der einzige ist, nach welchem wir aus einer Schriftstelle für uns etwas zur Besserung ziehen können, die sonst nur eine unfruchtbare Vermehrung unserer historischen Erkenntnis sein würde.“

Wir wollen hier nicht gegen die Ausdörrung der Religion streiten, die unter den Händen Kants eigentlich nur zum Anhängsel der Moral wird. Trug Kant keine andere Religion in sich, und genügte sie ihm, so ist das seine Sache. Aber unsere Verwunderung darüber können wir nicht zurückhalten, daß Kant die Stimme des kategorischen Imperativs, der er doch sonst überall Raum zu geben gesonnen ist, an dieser Stelle nicht vernommen hat: du sollst nicht die Wahrheit, oder was dir als Wahrheit erscheint, durch unwahrhaftige Mittel zu fördern und zu stützen suchen! Der Allegorist alten Stils war vollständig davon überzeugt, daß Gott den tieferen Sinn in das Gewand der buchstäblichen Geschichte gehüllt habe, und daß er durch seine Künste die Wahrheit, die wirklich hinter dem Buchstabensinn liege, enthülle. Kant aber gibt gelassen zu, daß seine Auslegung gezwungen sein könne. Man müsse nur nicht behaupten, daß die Verfasser selbst den Sinn beabsichtigten, den man als Ausleger ihren Worten gibt. Soll aber der Hörer, dem man solche Auslegungen vorträgt, nicht zu dem Glauben veranlaßt werden, dies sei der Sinn der von ihm verehrten heiligen Schriften? Will man nicht unter der Flagge der Schriftautorität die Kontrebande eigener Meinungen einschmuggeln? Oder wird man wirklich dem Hörer sagen: Was ich hier auszulegen scheine, lege ich nur unter? Dann würde das ganze Verfahren zwecklos in sich sein. Die Besserung des Hörers soll also durch eine fromme Täuschung gefördert werden. Kant ist sich bewußt, durch diese Art der Schriftauslegung dem Reiche Gottes, der unsichtbaren Kirche der moralischen Vernunftreligion zu dienen. Auch der Jesuit ist überzeugt, daß seine Kirche Hort und Inbegriff der Wahrheit sei, und doch macht

man ihm einen Vorwurf daraus, wenn er in den Mitteln, sie zu fördern, nicht wählerisch ist.

Kant fühlt das Mißliche seines Auslegungsprinzips heimlich auch selber und versucht die erwarteten Angriffe durch gelehrte Distinktionen zu entkräften. Er macht zu dem Behufe einen Unterschied zwischen biblischer und philosophischer Theologie. Die biblische schöpft ihr Gut aus der Heil. Schrift, die philosophische aus der bloßen Vernunft, aber „zur Bestätigung und Erläuterung ihrer Sätze benutzt sie die Geschichte, Sprachen, Bücher aller Völker, selbst die Bibel, aber nur für sich, ohne diese Sätze in die biblische Theologie hineinzutragen und dieser ihre öffentlichen Lehren, dafür der Geistliche privilegiert ist, abändern zu wollen." „So kann man z. B. nicht sagen, daß der Lehrer des Naturrechts, der manche klassische Ausdrücke und Formeln für seine philosophische Rechtslehre aus dem Kodex der römischen entlehnt, in diese einen Eingriff tue, wenn er sich derselben, wie es oft geschieht, auch nicht genau in demselben Sinne bedient, in welchem sie nach den Auslegern des letzteren zu nehmen sein möchten, wofern er nur nicht will, die eigentlichen Juristen oder Gerichtshöfe sollten sie auch also brauchen."

Unstreitig ist ein solches Verfahren erlaubt, und niemand würde im Ernst etwas dagegen einwenden dürfen, wenn es dabei bliebe. Es ist durchaus unverfänglich, wenn z. B. Kant im Anklang an die kirchlich dogmatische Terminologie die Ausdrücke peccatum originarium und p. derivatum gebraucht, in seiner philosophischen Religionslehre aber unter jenem Ausdruck die innere Tat versteht, durch welche die Maximen des Handelns sündlich verkehrt werden, unter dem letzteren die äußere sündige Tat. Ebenso hat er das Recht, den Ausdruck „Chiliasmus", unter dem von jeher die Hoffnung auf eine tausendjährige Herrschaft Christi auf Erden verstanden worden ist, im philosophischen Sinne zu gebrauchen und ihm den Begriff des „Zustandes eines ewigen, auf einen Völkerbund als Weltrepublik gegründeten, Friedens" unterzulegen. Seine Terminologie darf sich jeder selbst schaffen, und niemand wird hier auf den Gedanken kommen, daß Kant vorgebe, sein philosophischer Gebrauch dieser Ausdrücke wolle eine Auslegung des Sinnes sein, den man in der kirchlichen Dogmatik damit verbindet. Seine moralische Bibelerklärung aber muß und will sich

denen, die durch sie gebessert werden sollen, als Auslegung der von ihnen für autoritativ gehaltenen Schrift anbieten.

Jener Vergleich mit dem Lehrer des Naturrechts, der gar nicht verlangt, daß die eigentlichen Juristen oder Gerichtshöfe seine Ausdrücke und Formeln in dem von ihm beliebten Sinne brauchen, d. h. mit anderen Worten, nicht verlangt, daß sie praktisch angewandt werden sollen, hinkt auch nach der Seite hin, daß Kant ja gerade die praktische Auslegung der Heil. Schrift an die Hand geben will. Er will das alte Buch, dessen historischer Sinn etwas vollkommen gleichgültiges ist, praktisch verwertbar machen, damit der Kirchenglaube sich dem Vernunftglauben allmählich annähere. Seine Auslegung soll deshalb durchaus nicht innerhalb der Schule bleiben, sondern muß Allgemeingut werden.

Die vom moralischen Vernunftprinzip beherrschte Auslegung ist die allein „authentische und für alle Welt gültige“. Daneben kennt der Philosoph eine andere und zollt ihr innerhalb gewisser Schranken auch Anerkennung, die „doktrinale“. Sie wird von dem „Schriftgelehrten“ ausgeübt. „Das Ansehen der Schrift, als des würdigsten und jetzt in dem aufgeklärtesten Weltteile einzigen Instruments der Vereinigung aller Menschen in eine Kirche, macht den Kirchenglauben aus, der als Volksglaube nicht vernachlässigt werden darf, weil ihm keine Lehre zu einer unveränderlichen Norm tauglich zu sein scheint, die auf bloße Vernunft gegründet ist, und er göttliche Offenbarung, mithin auch eine historische Beglaubigung ihres Ansehens durch Deduktion ihres Ursprungs fordert. Weil nun menschliche Kunst und Weisheit nicht bis zum Himmel hinaufsteigen kann, um das Kreditiv der Sendung des ersten Lehrers selbst nachzusehen, sondern sich mit den Merkmalen, die außer dem Inhalt noch von der Art, wie ein solcher Glaube introduziert worden, hergenommen werden können, d. i. mit menschlichen Nachrichten begnügen muß, die nachgerade in sehr alten Zeiten und alten, jetzt toten Sprachen aufgesucht werden müssen, um sie nach ihrer historischen Glaubhaftigkeit zu würdigen, so wird Schriftgelehrsamkeit erfordert werden, um eine auf Heil. Schrift gegründete Kirche in Ansehen zu erhalten.“ Und „nicht bloß die Beurkundung, sondern auch die Auslegung bedarf aus derselben Ursache Gelehrsamkeit. Denn wie will der Ungelehrte, der sie nur

aus Übersetzungen lesen kann, von dem Sinne derselben gewiß sein? Aber der Ausleger, welcher auch die Grundsprache inne hat, bedarf doch noch ausgebreitete historische Kenntnis und Kritik, um aus dem Zustande, den Sitten und Meinungen der damaligen Zeit die Mittel zu nehmen, wodurch dem kirchlichen gemeinen Wesen das Verständnis geöffnet werden kann." Dabei ist es dann nicht zu vermeiden, daß der historische Glaube an die Schrift schließlich zum Glauben an Schriftgelehrte wird, weil ja die Ungelehrten deren Ergebnisse nicht nachprüfen können. Kant nennt deshalb die auf die Schrift gegründete Religion im Unterschied von seinem „natürlichen" Vernunftglauben eine „gelehrte" Religion. „Aller Glaube, der sich als Geschichtsglaube auf Bücher gründet, hat zu seiner Gewährleistung ein gelehrtes Publikum nötig, in welchem er durch Schriftsteller als Zeitgenossen, die in keinem Verdacht einer besonderen Verabredung mit den ersten Verbreitern desselben stehen, und deren Zusammenhang mit unserer jetzigen Schriftstellerei sich ununterbrochen erhalten hat, gleichsam kontrolliert werden könne." Insbesondere erfordern die Wunder, die in dem heiligen Buch berichtet werden, einen Geschichtsglauben, der nicht anders als durch Gelehrsamkeit sowohl beurkundet als auch der Bedeutung und dem Sinne nach gesichert werden kann.

Diese doktrinale Schriftauslegung, also offenbar diejenige, die in dem eigentlichen Sinn und Geist der heiligen Urkunden lebt, muß überall in den gebührenden Grenzen gehalten und sich ihrer Unterordnung unter die moralische bewußt bleiben. Sie muß bescheiden im zweiten Rang sitzen, und ist die „authentische" Interpretation im Recht, wenn sie die gelehrte meistert, so empfindet es Kant doch um so peinlicher, wenn einmal das Umgekehrte eintritt. Er polemisiert gegen diejenigen, welche „sich für die einigen berufenen Ausleger einer Heil. Schrift gehalten wissen wollen, nachdem sie die reine Vernunftreligion der ihr gebührenden Würde, allemal die höchste Auslegerin derselben zu sein, beraubt und die Schriftgelehrsamkeit allein zum Behuf des Kirchenglaubens zu brauchen geboten haben." Er schaudert vor der „schrecklichen Stimme der Rechtgläubigkeit aus dem Munde anmaßender alleiniger berufener Schriftausleger". Er weist auf das Unheil hin, das durch die Einbrüche entstand, die der biblische Theolog, um den

Stolz der Wissenschaften zu demütigen und sich selbst die Bemühung mit denselben zu ersparen, in die Astronomie oder andere Wissenschaften z. B. die alte Erdgeschichte, wagte, und vergleicht sein Tun mit dem Verfahren der Völker, die, um sich gegen mögliche Angriffe zu schützen, alles Land umher in eine Wüstenei verwandeln.

Solange aber die schriftgelehrte Auslegung die ihr gezogenen Grenzen respektiert, wird ihr ihre Berechtigung an ihrer Stelle vom Philosophen zugestanden und er sagt: „Vernunftreligion und Schriftgelehrsamkeit sind die eigentlichen berufenen Ausleger und Depositäre einer heiligen Urkunde". Schroff weist Kant einen dritten Ausleger ab, der sich das rechte Verständnis der heiligen Schriften anmaßt: das Gefühl. Aus der Bekämpfung, die er diesem Gegner angedeihen läßt, erhellt, daß er das sogenannte testimonium spiritus sancti internum meint, das innere Geisteszeugnis, wodurch die Heil. Schrift sich, ohne gelehrten Apparat, unmittelbar dem Gemüt als göttliche Wahrheit erweist. „Aber es tritt noch ein dritter Prätendent zum Amte eines Auslegers auf, welcher weder Vernunft, noch Gelehrsamkeit, sondern nur ein inneres Gefühl bedarf, um den wahren Sinn der Schrift und zugleich ihren göttlichen Ursprung zu erkennen. Nun kann man freilich nicht in Abrede ziehen, daß, wer ihrer Lehre folgt und das tut, was sie vorschreibt, allerdings finden wird, daß sie von Gott sei, und daß selbst der Antrieb zu guten Handlungen und zur Rechtschaffenheit im Lebenswandel, den der Mensch, der sie liest, oder ihren Vortrag hört, fühlen muß, ihn von der Göttlichkeit derselben überführen müsse, weil er nichts andres, als die Wirkung von dem den Menschen mit inniglicher Achtung erfüllenden moralischen Gesetze ist, welches darum auch als göttliches Gebot angesehen zu werden verdient. Aber so wenig, wie aus irgend einem Gefühl Erkenntnis der Gesetze und daß diese moralisch sind, eben so wenig und noch weniger kann durch ein Gefühl das sichere Merkmal eines unmittelbaren göttlichen Einflusses gefolgert und ermittelt werden, weil zu derselben Wirkung mehr als eine Ursache stattfinden kann." Man muß solches Gefühl, wo es vorkommt, darauf zurückführen, daß die Vernunft die Moralität des Gesetzes erkennt, wenn man nicht der Schwärmerei Tür und Tor öffnen und nicht das moralische Ge-

fühl durch die Verwandtschaft mit jenem phantastischen um seine Würde bringen will. „Gefühl, wenn das Gesetz woraus, oder auch wonach es erfolgt, vorher bekannt ist, hat jeder nur für sich und kann es anderen nicht zumuten, also auch nicht als einen Probierstein der Echtheit einer Offenbarung anpreisen, denn es lehrt schlechterdings nichts, sondern enthält nur die Art, wie das Subjekt in Ansehung seiner Lust oder Unlust affiziert wird, worauf gar keine Erkenntnis gegründet werden kann."

Wir finden bei Kant noch hie und da Winke, die Schriftauslegung betreffend, die in unmittelbarem oder mittelbarem Zusammenhang mit seinem Hauptprinzip der moralischen Auslegung stehen.

So ist seine Erklärung vom Wunder in der Heil. Schrift eine einfache Folgerung aus seinem Auslegungsprinzip. „Wenn eine moralische Religion ... gegründet werden soll, so müssen alle Wunder, die die Geschichte mit ihrer Einführung verknüpft, den Glauben an Wunder überhaupt endlich selbst entbehrlich machen; denn es verrät einen sträflichen Grad moralischen Unglaubens, wenn man den Vorschriften der Pflicht, wie sie ursprünglich ins Herz des Menschen geschrieben sind, anders nicht hinreichende Autorität zugestehen will, als wenn sie noch durch Wunder beglaubigt werden". Der Wunderglaube kann von Bedeutung sein, wenn eine im Grunde moralische Religion an die Stelle einer bloß statutarischen des Kultus und der Observanzen tritt, die zur Bekräftigung der Wunder bedürfte, weil sie sich nicht innerlich selbst als Wahrheit zu bezeugen vermag. Dann mag die Einführung der neuen Religion, die ein an Wunder gewöhntes und wundersüchtiges Geschlecht vorfindet, auch mit Wundern begleitet und gleichsam ausgeschmückt werden. „Es mag also sein, daß die Person des Lehrers der alleinigen für alle Welt gültigen Religion ein Geheimnis, daß seine Erscheinung auf Erden, sowie seine Entrückung von derselben, daß sein tatenvolles Leben und Leiden lauter Wunder, ja gar, daß die Geschichte, welche die Erzählung aller jener Wunder beglaubigen soll, selbst auch ein Wunder (übernatürliche Offenbarung) sei: so können wir sie insgesamt auf ihrem Werte beruhen lassen, ja auch die Hülle noch ehren, welche gedient hat, eine Lehre, deren Beglaubigung auf einer Urkunde ruht, die unauslöschlich in jeder Menschenseele aufbehalten ist und keiner Wunder bedarf, öffentlich

in Gang zu bringen; wenn wir nur, den Gebrauch dieser historischen Nachrichten betreffend, es nicht zum Religionsstück machen, daß das Wissen, Glauben und Bekennen derselben für sich etwas sei, wodurch wir uns Gott wohlgefällig machen können."

Kant ist zu vorsichtig, die Wunder überhaupt zu leugnen. Wunder nicht zu statuieren ist „nur Maxime der Beurteilung, nicht theoretische Behauptung". „Was Wunder überhaupt betrifft, so findet sich, daß vernünftige Menschen den Glauben an dieselben, dem sie gleichwohl nicht zu entsagen gemeint sind, doch niemals wollen praktisch aufkommen lassen; welches soviel sagen will, als: sie glauben zwar, was die Theorie betrifft, daß es dergleichen gebe, in Geschäften aber statuieren sie keine." Für den moralischen Glauben sind die Wunder jedenfalls ohne alle Bedeutung und Beweiskraft. Er trägt seinen Beweis in sich selbst, er hat allein die Kraft, das Gemüt von seiner Wahrheit unmittelbar zu überzeugen.

Gelegentlich der Besprechung der Anthropomorphismen in der Bibel stellt Kant den Grundsatz auf: der „Schematismus der Analogie" dürfe nicht zum „Schematismus der Objektsbestimmung" werden. Wenn ich ein sinnliches Bild wähle, um einen unsinnlichen, abstrakten Begriff plastisch zu machen und zu erläutern, so mache ich mir ein Schema der Analogie: das Sinnliche hat etwas den Abstrakten Analoges in sich, weshalb es als Gleichnis tauglich ist. Aber nun zu meinen, weil ich mir das an sich Unvorstellbare unter diesem sinnlichen Bilde vorstellen muß, so müßte auch das meinem Vorstellen unerreichbare Objekt die Bestimmungen an sich tragen, die dem sinnlichen Bilde zukommen, das wäre Schematismus der Objektsbestimmung, ein Fehler, welcher eine Quelle der nachteiligsten Folgen ist. „Ich kann nämlich nicht sagen: so wie ich mir die Ursache einer Pflanze (oder jedes organischen Geschöpfs und überhaupt der zweckvollen Welt) nicht anders faßlich machen kann, als nach der Analogie eines Künstlers in Beziehung auf sein Werk (eine Uhr), nämlich dadurch, daß ich ihr Verstand beilege, so muß auch die Ursache selbst (der Pflanze, der Welt überhaupt), Verstand haben." Kant nennt dies den gewaltigen Sprung von dem „Verhältnis eines Schema zu seinem Begriffe" hinüber zu dem „Verhältnis eben dieses Schemas des Begriffs zur Sache", der gerade in den Anthropomorphismus hineinführt.

II. Welche Ergebnisse gewinnt nun Kant, welche Gestalt wird der Inhalt der Heil. Schrift unter Anwendung seiner Auslegungsprinzipien erhalten? Da er nicht systematisch darauf ausgeht, die ganze Schriftlehre seiner moralischen Deutung zu unterwerfen, so sind wir auf die gelegentlichen Auslegungsversuche des Philosophen gewiesen, an denen seine „Religion innerhalb der Grenzen ꝛc.“ ja reich ist.

Zunächst haben, in reiner Konsequenz des Prinzips, Altes und Neues Testament in den Augen des Philosophen total verschiedenen Wert. Das Neue Testament, oder besser der Stifter des Christentums hatte zur eigentlichen Absicht die Einführung der moralischen Vernunftreligion. Was dem zu widersprechen scheint, ist bloß Akkommodation an die Zeitverhältnisse. Die Schrift Neuen Testaments gewinnt so als Schale des höchst wertvollen Kerns eine beifällige Zensur. „Glücklich, wenn ein solches, den Menschen zu Händen gekommenes Buch neben seinen Statuten als Glaubensgesetzen zugleich die reinste moralische Religionslehre mit Vollständigkeit enthält, die zugleich mit jenen .... in die beste Harmonie gebracht werden können.“

Das Alte Testament dagegen fällt ganz dahin. Das Judentum ist eigentlich gar keine Religion. Es ist bloß die Vereinigung eines Volksstammes unter lediglich politischen Gesetzen. Daß Gott als Herrscher in dieser Staatsverfassung gedacht wird, macht nichts aus, denn er ist doch bloß als weltlicher Regent aufgefaßt, der bloß äußerlich gebietet und äußere Beobachtung seiner Gebote verlangt unter Verheißung irdischen Lohnes und Androhung irdischer Strafen, während er über und an das Gewissen gar keinen Ausspruch tut. Mit dem Christentum hat dieser jüdische Glaube gar keine wesentliche Verbindung, er hat höchstens die physische Veranlassung zur Gründung der christlichen Kirche gegeben.

Nur zur Introduktion unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen, deren Köpfe mit statutarischen Glaubenssätzen angefüllt und für die Vernunftreligion beinahe unempfänglich waren, knüpfte das Christentum an das Alte Testament an; was dann freilich wieder den Anlaß dazu gab, diese heterogenen jüdischen Bestandteile fälschlich für unveräußerliche Stücke des christlichen Glaubens für alle Zeiten und Völker zu halten.

Den Inhalt der Heil. Schrift betreffend stimmt der Philosoph vollständig mit ihrem Grundsatz von der allgemeinen Sündhaftigkeit der Menschen überein. Diese besteht darin, daß der Mensch die in ihm vorhandenen Triebfedern zum Handeln in ihrer Ordnung umkehrt. Das moralische Gesetz müßte ihm höher stehen als die sinnlichen Triebfedern der Selbstliebe, aber er macht diese letzteren zur Bedingung der Befolgung der ersteren. Die bloße Achtung vor dem moralischen Gesetz genügt nicht, ihn zum moralischen Handeln zu bewegen, er will auch sinnliche Vorteile sehen. So ist alles menschliche Handeln, auch wenn der Effekt dem moralischen Gesetz entspricht, doch sittlich verunreinigt, und Kant gesteht: „es möchte wohl vom Menschen allgemein wahr sein, was der Apostel sagt: Es ist hier kein Unterschied, sie sind allzumal Sünder — es ist keiner, der Gutes tue (nach dem Geist des Gesetzes), auch nicht einer.“ Doch die Allgemeinheit des Bösen als durch Anerbung von den ersten Eltern auf uns gekommen zu betrachten, ist von allen die unschicklichste. Die Schrift verfährt „unserer Schwäche gemäß“, indem sie den Anfang des Bösen in der Menschengattung in einer Geschichte uns vorstellig macht, nach der, „was der Natur der Sache nach (ohne auf Zeitbedingung Rücksicht zu nehmen) als das erste gedacht werden muß, als ein solches der Zeit nach erscheint“. „Das moralische Gesetz ging, wie es auch beim Menschen, als einem nicht reinen, sondern von Neigungen versuchten Wesen sein muß, als Verbot voraus (1. Mos. 2, 16. 17). Anstatt nun diesem Gesetze, als hinreichender Triebfeder . . . gerade zu folgen, sah sich der Mensch doch nach anderen Triebfedern um (3, 6) . . . Mithin fing er damit an, die Strenge des Gebots, welches den Einfluß jeder anderen Triebfeder ausschließt, zu bezweifeln, hernach den Gehorsam gegen dasselbe zu einem bloß (unter dem Prinzip der Selbstliebe) bedingten eines Mittels herab zu vernünfteln; woraus dann endlich das Übergewicht der sinnlichen Antriebe über die Triebfeder aus dem Gesetz in die Maxime zu handeln aufgenommen, und so gesündigt ward (3, 6). Mutato nomine de te fabula narratur. Daß wir es täglich ebenso machen, mithin „in Adam alle gesündigt haben“ und noch sündigen, ist klar“.

Der Vernunftursprung des Bösen im Menschen bleibt unerforschlich, es ist nicht einzusehen, wie der Mensch, der mit ursprüng-

lich guter Anlage zu denken ist, zu dem radikalen Bösen, zu der sündlichen Verkehrung der Triebfedern kam. „Diese Unbegreiflichkeit, zusamt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung, drückt die Schrift in jener Geschichtserzählung dadurch aus, daß sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabenerer Bestimmung voranschickt, wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich (denn woher bei jenem Geiste das Böse?), der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig, im Gegensatz mit einem verführenden Geiste, d. i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt ... wird."

Der Mensch heuchelt gern Ehrerbietung gegen das moralische Gesetz, ohne ihm aber den obersten Rang unter den Bestimmungsgründen seines Willens einzuräumen. Er hat also „einen Hang, sich in der Deutung des moralischen Gesetzes zum Nachteil desselben selbst zu belügen (1. Mos. 3, 5); weswegen auch die Bibel (christlichen Anteils) den Urheber des Bösen (der in uns selbst liegt) den Lügner von Anfang nennt und so den Menschen in Ansehung dessen, was der Hauptgrund des Bösen in ihm zu sein scheint, charakterisiert".

„Es darf uns nicht befremden, wenn ein Apostel diesen unsichtbaren, nur durch seine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind als außer uns und zwar als bösen Feind vorstellig macht: wir haben nicht mit Fleisch und Blut zu kämpfen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen — mit bösen Geistern zu kämpfen." Es ist dies, nach Kant, ein Ausdruck, der nicht unsere Erkenntnis über die Sinnenwelt hinaus erweitern, sondern nur den Begriff des für uns Unergründlichen für den praktischen Gebrauch anschaulich machen soll.

Überhaupt trägt das Neue Testament das intelligible moralische Verhältnis des guten und bösen Prinzips im Menschen in der Form einer Geschichte vor, in der diese Prinzipien, als Personen außer ihm vorgestellt, ihre Macht gegeneinander versuchen, und, der eine als Kläger, der andere als Sachwalter des Menschen ihre Ansprüche gleichsam vor einem höchsten Richter geltend machen.

Christus, der Sohn Gottes, ist die Personifikation des guten Prinzips. Charakteristisch ist die moralische Ausdeutung der Schriftaussagen über Christus. „Das, was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit.“ „Dieser allein Gott wohlgefällige Mensch ist in ihm von Ewigkeit her“; die Idee desselben geht von seinem Wesen aus; er ist insofern kein erschaffenes Ding, sondern sein eingeborner Sohn; „das Wort (das Werde!), durch welches alle anderen Dinge sind und ohne das nichts existiert, das gemacht ist (denn um seinet, d. i. des vernünftigen Wesens in der Welt willen, so wie es seiner moralischen Bestimmung nach gedacht werden kann, ist alles gemacht)“. „Er ist der Abglanz seiner Herrlichkeit.“ „In ihm hat Gott die Welt geliebt“, und „nur in ihm und durch Annehmung seiner Gesinnung können wir hoffen Kinder Gottes zu werden.“ Von diesem Ideal der menschlichen Vollkommenheit oder Urbild der sittlichen Gesinnung sind nicht wir Menschen die Urheber. Es hat in dem Menschen Platz genommen, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur dafür auch nur habe empfänglich sein können. Deshalb kann man sagen, das Urbild sei vom Himmel zu uns herabgekommen und habe die Menschheit angenommen. Diese Vereinigung mit uns kann als der Stand der Erniedrigung des Sohnes Gottes angesehen werden, indem er als Heiliger nicht zur Erduldung von Leiden verpflichtet, sie doch im größten Maße übernimmt, um das Weltbeste zu fördern.

Das Ideal der gottwohlgefälligen Menschheit „können wir uns nun nicht anders denken, als unter der Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst auszuüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in größtmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die größten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichsten Tode um des Weltbesten willen, und selbst für seine Feinde, zu übernehmen, bereitwillig wäre“.

Im „praktischen“ Glauben an diesen Sohn Gottes kann nun der Mensch hoffen, Gott wohlgefällig und selig zu werden, d. h. „der, welcher sich einer solchen moralischen Gesinnung bewußt ist, daß er Glauben und auf sich gegründetes Vertrauen setzen kann,

er würde unter ähnlichen Versuchungen und Leiden (so wie sie zum Probierstein jener Idee gemacht werden) dem Urbilde der Menschheit unwandelbar abhängig, und seinem Beispiel in treuer Nachfolge ähnlich bleiben, ein solcher Mensch, und auch nur der allein, ist befugt, sich für denjenigen zu halten, der ein des göttlichen Wohlgefallens nicht unwürdiger Gegenstand ist". Er kam in sein Eigentum, und die Seinen nahmen ihn nicht auf, denen aber, die ihn aufnahmen, hat er Macht gegeben, Gottes Kinder zu werden, die an seinen Namen glauben, dieses Schriftwort gewinnt unter Kants Auslegung demnach folgenden Inhalt: „Durch das Beispiel desselben (in der moralischen Idee) eröffnet er die Pforte der Freiheit für jedermann, die ebenso, wie er, allem dem absterben wollen, was sie zum Nachteil der Sittlichkeit an das Erdenleben gefesselt hält, und sammelt sich unter diesen „ein Volk, das fleißig wäre in guten Werken, zum Eigentum" und unter seine Herrschaft, indessen daß er die, so die moralische Knechtschaft vorziehen, der ihrigen überläßt."

Ob ein solches Ideal der Vollkommenheit je wirklich auf der Erde gelebt habe, das will Kant nicht bestreiten, aber es ist auch nicht notwendig: „Diese Idee hat ihre Realität in praktischer Beziehung vollständig in sich selbst. Denn sie liegt in unserer moralisch gesetzgebenden Vernunft." Wäre nun auch ein solcher wahrhaftig göttlich gesinnter Mensch zu einer gewissen Zeit gleichsam vom Himmel auf die Erde herabgekommen, so würden wir doch nicht Ursache haben, ihn als etwas mehr, als einen natürlich gezeugten Menschen zu betrachten. Dieser „göttlich gesinnte, aber ganz eigentlich menschliche Lehrer würde doch nichtsdestoweniger von sich, als ob das Ideal des Guten in ihm leibhaftig in Lehre und Wandel dargestellt würde, mit Wahrheit reden können. Denn er würde alsdann nur von der Gesinnung sprechen, die er sich selbst zur Regel seiner Handlungen macht, die er aber, da er sie als Beispiel für andere, nicht für sich selbst sichtbar machen kann, nur durch seine Lehren und Handlungen äußerlich vor Augen stellt: Wer unter euch kann mich einer Sünde zeihen? Es ist aber der Billigkeit gemäß, das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für jedermann Pflicht ist, keiner anderen, als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegenteils hat."

Der vielgenannte praktische Glaube an den Sohn Gottes ist, nach dem Vorigen, nur ein Glaube des Menschen an sich selbst. Wer das Vertrauen in sich setzen kann, daß er in allen Versuchungen unwandelbar jenem Idealbild nachfolgen werde, der darf sich für Gott wohlgefällig halten. Hierin liegt, daß Kant nur eine Selbsterlösung des Menschen durch eigene Kraft und Tugend anerkennen kann. Dennoch weiß er auch der Schriftlehre von dem Tode des Gottessohnes, der für unsere Sünden geschah, einen moralisch-symbolischen Sinn abzugewinnen. Der Ausgang des einzelnen Menschen aus der verderbten Gesinnung in die gute „ist als das Absterben am alten Menschen, Kreuzigung des Fleisches, an sich schon Aufopferung und Antretung einer langen Reihe von Übeln des Lebens, die der neue Mensch in der Gesinnung des Sohnes Gottes, nämlich um des Guten willen übernimmt, die aber eigentlich einem anderen, nämlich dem alten, denn dieser ist moralisch ein anderer, als Strafe gebühren". Physisch, als Sinnenwesen betrachtet, ist er derselbe, moralisch ist er ein anderer. Die neue moralische Gesinnung in ihrer Reinheit „wie die des Sohnes Gottes, welche er in sich aufgenommen hat, oder (wenn wir diese Idee personifizieren) dieser selbst, trägt für ihn, und so auch für alle, die an ihn (praktisch) glauben, als Stellvertreter die Sündenschuld, tut durch Leiden und Tod der höchsten Gerechtigkeit als Erlöser genug, und macht als Sachwalter, daß sie hoffen können, vor ihrem Richter als gerechtfertigt zu erscheinen, nur daß (in dieser Vorstellungsart) jenes Leiden, was der neue Mensch, indem er dem Alten abstirbt, im Leben fortwährend übernehmen muß, an dem Repräsentanten der Menschheit als ein für allemal erlittener Tod vorgestellt wird".

Sogar das freudige „aus Gnaden selig", das von dem Evangelium der Welt verkündet wird, weiß Kant so lange zu kneten und zu pressen, bis es sich in sein System einfügt, wo es in seinem wahren Schriftsinn keine Stätte finden kann. Bei jener Übernahme der Leiden, die dem alten Menschen gebührten, durch den neuen, stellt sich ein Überschuß über das Verdienst der Werke heraus, und ein Verdienst, das uns aus Gnaden zugerechnet wird. Denn unsere Gottwohlgefälligkeit durch unser gutes Verhalten ist während unseres Erdenlebens, vielleicht auch in allen zukünftigen Zeiten und Welten,

immer nur im bloßen Werden begriffen. Daß sie uns angerechnet wird, als seien wir schon in ihrem vollen Besitz, dazu haben wir, nach unserer empirischen Selbsterkenntnis, kein Recht. Eher würde der innere Ankläger noch auf ein Verdammungsurteil antragen. „Es ist also immer nur ein Urteilsspruch aus Gnade, obgleich, als auf Genugtuung gegründet, die für uns nur in der Idee (der vermeinten, gebesserten Gesinnung) liegt (die aber Gott allein kennt) der ewigen Gerechtigkeit völlig gemäß, wenn wir um jenes Guten im Glauben willen aller Verantwortung entschlagen werden."

Kants Gedanken bewegen sich hier in verwunderlichen Winkelzügen. Erst soll es der „praktische Glaube" sein, der gottwohlgefällig und selig macht, d. h. das Vertrauen auf sich, daß man immer dem Idealbild der Vollkommenheit entsprechen werde, auch in den schwierigsten Lagen. Dann stellt es sich heraus, daß wir nie ganz vollkommen sind, vielleicht nie werden können, und der innere Ankläger ist geneigt, das Verdammungsurteil anzutragen. Deshalb müssen wir uns denken, daß Gott unsere Gesinnung besser erkennt als wir, die wir freilich meinen, sie gebessert zu haben; daß Gott nicht an der Güte unserer Gesinnung mehr zweifelt, an der wir doch zu zweifeln allen Grund haben. Dieser schwankende Grund ist die Gnade, auf die wir bauen sollen! Die Schriftlehre aber von der Gnade um des Verdienstes Christi willen verwirft er mit aller Entschiedenheit und verzerrt sie: „Es ist mühsam ein guter Diener sein (man hört da immer nur von Pflichten sprechen); er möchte daher lieber ein Favorit sein, wo ihm vieles nachgesehen, oder, wenn ja zu gröblich gegen Pflicht verstoßen worden, alles durch Vermittlung eines im höchsten Grade Begünstigten wiederum gut gemacht wird, indessen, daß er immer der lose Knecht bleibt, der er war." „Vorausgesetzt, daß für die Sünden des Menschen eine Genugtuung geschehen sei, so ist zwar wohl begreiflich, wie ein Sünder sie gern auf sich beziehen möchte, und wenn es bloß auf das Glauben ankommt (welches soviel als Erklärung bedeutet, er wolle, sie sollte auch für ihn geschehen sein), deshalb nicht einen Augenblick Bedenken tragen würde. Allein es ist gar nicht einzusehen, wie ein vernünftiger Mensch, der sich strafschuldig weiß, im Ernst glauben könne, er habe nur nötig, die Botschaft von einer für ihn geleisteten Genugtuung zu glauben und sie (wie die Juristen

sagen) utiliter anzunehmen, um seine Schuld als getilgt anzusehen, und zwar dermaßen (mit der Wurzel sogar), daß auch fürs Künftige ein guter Lebenswandel, um den er sich bisher nicht die mindeste Mühe gegeben hat, von diesem Glauben und der Akzeptation der angebotenen Wohltat, die unausbleibliche Folge sein werde. Diesen Glauben kann kein überlegender Mensch . . . in sich zuwege bringen. Man kann dieses sich nicht anders möglich denken, als daß der Mensch sich diesen Glauben selbst als ihm himmlisch eingegeben, und so als etwas, worüber er seiner Vernunft weiter keine Rechenschaft zu geben nötig hat, betrachte. Wenn er dies nicht kann, oder noch zu aufrichtig ist, ein solches Vertrauen als bloßes Einschmeichlungsmittel in sich zu erkünsteln, so wird er bei aller Achtung für eine solche überschwengliche Genugtuung, bei allem Wunsche, daß eine solche auch für ihn offen stehen möge, doch nicht umhin können, sie nur als bedingt anzusehen, nämlich daß sein, soviel in seinem Vermögen ist, gebesserter Lebenswandel vorhergehen müsse, um auch nur den mindesten Grund zur Hoffnung zu geben, ein solches höheres Verdienst könne ihm zugute kommen."

Man sieht, auf welchem Punkt der Blick der „bloßen Vernunft", aus der Kant seine Religion gewinnt, gleichsam magisch festgebannt hängt: sei es, daß Gnade möglich sei, so muß doch auch die Gnade irgendwie wieder selbstverdient sein. Die in Christo uns frei geschenkte Gnade ist ein zu helles Licht für das natürliche Auge, der Friede, den sie bringt, übersteigt alle Vernunft, zumal aber die, die eigensinnig „bloße" Vernunft bleiben will. Eine Verständigung zwischen diesem Standpunkt und dem Evangelium ist nicht möglich. Hier liegt der Eckstein, um den der Philosoph nicht herum kommen kann. Aber nicht nur unser Philosoph. Jeder Mensch, der auf diesen Punkt geführt wird, urteilt mit seiner natürlichen Vernunft ebenso, und so urteilt die römisch-katholische Kirche, deren Heilslehre dem natürlichen Menschen immer plausibler erscheinen wird, als die von Luther wieder auf den Leuchter gesteckte Lehre der Schrift.

Für Kant bleibt es dabei, daß die Vorstellungsart der Heil. Schrift ihrer mystischen Hüllen zu entkleiden ist, und daß dann ihr Geist und Vernunftsinn für alle Welten und Zeiten nicht bloß praktisch gültig, sondern auch einleuchtend ist: „daß es schlechter-

dings kein Heil für die Menschen gebe, als in innigster Aufnehmung echter sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung". „Nicht die da sagen: Herr, Herr!, sondern die den Willen Gottes tun; mithin, die nicht durch Hochpreisung desselben (oder seines Gesandten, als eines Wesens von göttlicher Abkunft) nach offenbarten Begriffen, die nicht jeder Mensch haben kann, sondern durch den guten Lebenswandel, in Ansehung dessen jeder seinen Willen weiß, ihm wohlgefällig zu werden suchen, werden diejenigen sein, die ihm die wahre Verehrung, die er verlangt, leisten."

Von diesem Kernpunkte der kantischen Religionsanschauungen aus kann man nun eigentlich stets von vornherein erschließen, welche Gestalt jedesmal eine positive Schriftwahrheit auf dem Prokrustesbett der bloßen Vernunft gewinnen wird.

Der Heil. Geist ist die gute und lautere Gesinnung, deren man sich bewußt ist, und die also das Zutrauen zu ihrer Beharrlichkeit und Festigkeit, obzwar nur mittelbar, bei sich führt, und ist der Tröster (Paraklet), wenn uns unsere Fehltritte wegen ihrer Beharrlichkeit besorgt machen. Die moralische Vernunftreligion ist der Geist, der in alle Wahrheit leitet. Die Schriftlehre, nach der der Heil. Geist eine göttliche Gabe ist, die dem Menschen geschenkt wird und seine natürlichen Gaben weiht, mehrt und erhöht, tut Kant mit harten Worten ab: „Die Überredung, Wirkungen der Gnade von denen der Natur (der Tugend) zu unterscheiden, oder die letzteren wohl gar in sich hervorbringen zu können, ist Schwärmerei; denn wir können weder einen übersinnlichen Gegenstand in der Erfahrung irgend woran kennen, noch weniger auf ihn Einfluß haben, um ihn zu uns herab zu ziehen, wenngleich sich im Gemüt bisweilen aufs Moralische hinwirkende Bewegungen ereignen, die man sich nicht erklären kann und von denen unsere Unwissenheit zu gestehen genötigt ist: Der Wind wehet, wohin er will, aber du weißt nicht, woher er kommt usw. Himmlische Einflüsse in sich wahrnehmen zu wollen, ist eine Art Wahnsinn. „Dieses Gefühl der unmittelbaren Gegenwart des höchsten Wesens und die Unterscheidung desselben von jedem anderen, selbst dem moralischen Gefühl, wäre eine Empfänglichkeit einer Anschauung, für die in der menschlichen Natur kein Sinn ist."

Die Auferstehung und die Himmelfahrt Christi, die, als Ver-

nunftideen moralisch ausgelegt, „den Anfang eines anderen Lebens und Eingang in den Sitz der Seligkeit, d. i. in die Gemeinschaft mit allen Guten bedeuten würden", sind, buchstäblich genommen, zwar den sinnlichen Vorstellungen der Menschen sehr angemessen, der Vernunft aber im Glauben an die Zukunft „sehr lästig".

Auch die Vorstellungen der Schrift von den letzten Dingen lösen sich unter der Hand des Moralisten in graue, nebelhafte Symbole auf. Ist für ihn doch das Kommen des Reiches Gottes, das uns die Heil. Schrift in Feuerfarben malt, nur der Übergang des Kirchenglaubens zur Vernunftreligion. Nicht bloß für jetzt, sondern für alle Zeiten gilt Christi Wort: „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt; man wird auch nicht sagen: siehe hier oder da ist es; denn sehet das Reich Gottes ist inwendig in euch (Luk. 17, 21—22)." Die Erscheinung des Antichrists, der „Chiliasm", die Ankündigung der Nahzeit des Weltendes können vor der Vernunft ihre gute symbolische Bedeutung haben, besonders das letztere drückt sehr gut die Notwendigkeit aus, jederzeit darauf in Bereitschaft zu stehen. Daß der Weltrichter als Menschensohn und nicht als Gott dargestellt wird, hat seine Bedeutung: „daß die Menschheit selbst, ihrer Einschränkung und Gebrechlichkeit sich bewußt, in dieser Auswahl den Ausspruch tun werde, welches eine Gütigkeit ist, welche doch der Gerechtigkeit keinen Abbruch tut". Gott dagegen würde nur als nach der Strenge des Gesetzes richtend gedacht werden.

Nachdem wir in großen Zügen die Schriftauslegung Kants und die bei seiner Methode von ihm gewonnenen Resultate vor unserem Auge haben vorüberziehen lassen, wollen wir nun noch einige charakteristische Einzelbeispiele seiner moralischen Ausdeutung betrachten.

Christus faßt alle Pflichten 1. in einer allgemeinen Regel zusammen, nämlich: tue deine Pflicht aus keiner anderen Triebfeder, als der unmittelbaren Wertschätzung derselben. Das ist die Auslegung des größten und vornehmsten Gebots durch Kant, des Gebots: liebe Gott über alles, 2. in einer besonderen Regel, nämlich die das äußere Verhältnis zu anderen Menschen als allgemeine Pflicht begreift: liebe einen jeden als dich selbst, d. i. „befördere ihr Wohl aus unmittelbarem, nicht von eigennützigen Triebfedern abgeleitetem Wohlwollen".

„Der Satz: man muß Gott mehr gehorchen, als den Menschen, bedeutet nur, daß wenn die letzten etwas gebieten, was an sich böse (dem Sittengesetz unmittelbar zuwider) ist, ihnen nicht gehorcht werden darf und soll. Umgekehrt aber, wenn einem politisch bürgerlichen, an sich nicht unmoralischen Gesetze ein dafür gehaltenes göttliches statutarisches entgegengesetzt wird, so ist Grund da, das letztere für untergeschoben anzusehen, weil es einer klaren Pflicht widerstreitet, selbst aber, daß es wirklich auch göttliches Gebot sei, durch empirische Merkmale niemals hinreichend beglaubigt werden kann, um eine sonst bestehende Pflicht jenem zufolge übertreten zu dürfen." „Das Erlaubte, was die Obrigkeit gebietet, ist gewiß Pflicht; ob aber etwas zwar an sich Erlaubtes, aber nur durch göttliche Offenbarung für uns Erkennbares, wirklich von Gott geboten sei, ist (wenigstens größtenteils) höchst ungewiß."

Das Wort des Paulus: solange ich ein Kind war, war ich klug als ein Kind, da ich aber ein Mann ward, tat ich ab was kindisch war, deutet Kant auf den Übergang der Menschengattung aus der statutarischen zur Vernunftreligion.

Im Hinblick auf Christi Ausspruch: mein Joch ist sanft usw. sagt Kant: „Dasjenige Joch ist sanft, und die Last ist leicht, wo die Pflicht, die jedermann obliegt, als von ihm selbst und durch seine eigene Vernunft ihm auferlegt, betrachtet werden kann, das er daher sofern freiwillig auf sich nimmt. Von dieser Art aber sind nur die moralischen Gesetze, als göttliche Gebote, von denen allein der Stifter der reinen Kirche sagen konnte: meine Gebote sind nicht schwer."

Betet ohne Unterlaß, diese biblische Mahnung kann nur den Sinn haben, daß wir allezeit herzlich wünschen sollen, Gott in allem unserem Tun und Lassen wohlgefällig zu sein und alle unsere Handlungen als wie im Dienste Gottes geschehend zu betreiben. Dagegen „das Beten als ein innerer förmlicher Gottesdienst gedacht, ist ein abergläubischer Wahn (ein Fetischmachen); denn es ist ein bloß erklärtes Wünschen gegen ein Wesen, das keiner Erklärung der inneren Gesinnung des Wünschenden bedarf, wodurch also nichts getan, und also keine von den Pflichten, die uns als Gottes Gebote obliegen, ausgeübt, mithin Gott nicht wirklich gedient wird". Diesen Wunsch aber, sei es auch nur innerlich, in Worte und Formeln

einzukleiden, kann höchstens nur den Wert eines Mittels zu wiederholter Belebung jener unsere Handlungen begleitenden guten Gesinnung haben.

Kant ist ein Sohn seiner Zeit, der Aufklärungszeit, deren charakteristischer Zug ein Mangel an Verständnis, nicht etwa bloß für die positiven Wahrheiten des Christentums, sondern für alles geschichtlich Gewordene und Gegebene war. Mit der größten Selbstverständlichkeit betrachtet die Aufklärung sich selbst und ihren zeitlich bedingten geistigen Standpunkt als die Norm für alles. An alles aus der Vorzeit Überkommene legt sie diesen Maßstab an, billigt und verwirft mit einer Souveränität, welcher gar nicht der Gedanke kommt, ob ihr Maßstab nicht zu kurz sein könnte. So muß auch, was aus dem Geist der Ewigkeit geflossen ist, von der zeitlich beschränkten Vernunft sich meistern lassen. Ja die platteste Alltäglichkeit hält sich für „die" Vernunft, und was dem Philister einleuchtet, geberdet sich als „die" Wahrheit.

Wollen wir Kant darum nicht ungerecht beurteilen, so müssen wir ihn aus seiner Zeit verstehen. Und dann werden wir ihm Dank wissen, daß er wenigstens mit tiefem philosophischen Geiste und mit hohem sittlichen Ernst an die Beurteilung des Christentums und an die Auslegung seiner Urkunden ging. Der Bescheidenheit aber, die nur die aus bloßer Vernunft zu schöpfenden Religionswahrheiten entwickeln und über das darüber Hinausliegende nichts ausmachen zu wollen vorgibt, ist er nicht immer treu geblieben. Denn manches herbe Wort, man denke an seine Auslassung über das Gebet, ist doch als eine definitive Ablehnung und Verurteilung einer offenbaren Schriftwahrheit zu verstehen.

Seine ausgesprochene Absicht, die eigenen Religionsanschauungen, über deren Recht wir mit ihm nicht streiten wollen, unter der falschen Firma der Schriftauslegung unter die Leute zu bringen, ist zu bekämpfen. Es ist der alte Kunstgriff, der ewig neu zu sein scheint und gegen den schon Irenäus stritt (adv. Haer. III, 12): „scripturas quidem confitentur, interpretationes vero convertunt".

Lic. Dr. Theodor Simon.

P. Denifle,

Unterarchivar des Papstes

und

seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche.

Es würde eine zwar sehr unerquickliche, aber nicht uninteressante Aufgabe sein, die meines Wissens noch nirgends ernstlich in Angriff genommen worden ist, einmal die Geschichte der Polemik der römischen Kirche gegen Luther und die evangelische Kirche durch das 19. Jahrhundert zum wenigsten auf deutschem Boden zu verfolgen, hat doch der darin sich abspiegelnde Kampf ein mehr als theologisches und kirchliches Interesse. Je länger je mehr wird er zum Kampf zweier Weltanschauungen, die sich gegenseitig ausschließen, ja deren Träger zu bitterem Schaden des gesamten Geisteslebens und damit des ganzen Volkslebens sich immer weniger verstehen.

Seine Stadien lassen sich deutlich erkennen. Irre ich nicht, so begann die im Zeitalter der Aufklärung und des Rationalismus beinah eingeschlafene Polemik sich zum ersten Male wieder merklich zu regen bei Gelegenheit des Reformationsjubiläums im Jahre 1817. Freilich boten die beiden damals in gleicher Weise dem Rationalismus verfallenen Konfessionen zu wenig Reibungsflächen, als daß sie ein rechtes Feuer hervorbringen konnten. Aber es kam doch zu einigen Plänkeleien, die das Wiedererwachen des Gegensatzes deutlich erkennen ließen. Und Rom müßte nicht Rom sein, wenn es nicht in der damals drohenden Vereinigung aller Protestanten, von deren

kirchlicher Entzweiung es so großen Vorteil gezogen hatte, alsbald eine Gefahr gesehen hätte. Zudem befand es sich in der Restaurationsperiode. Die lange Zeit zur Untätigkeit verurteilten, nun aus der Verbannung zurückkehrenden Jesuiten mußten das Gefühl haben, daß sie vieles nachzuholen hätten. Und zu derselben Zeit begann man wieder in evangelischen Kreisen, sich auf die Bibel zu besinnen, und es wird immer denkwürdig bleiben, daß eine der ersten Kundgebungen des restaurierten Papsttums gegen die evangelische Kirche die Verdammung der Bibelgesellschaften war, „dieser verschmitzten Erfindung, durch die die Grundlagen der Religion erschüttert werden, dieser Pest, dieser schwersten Gefährdung der Seelen“.[1])

Möhlers 1832 erschienene Symbolik, die er dem „durch den neuesten Umschwung der Dinge auch wieder erneuerten alten orthodoxen Protestantismus“ entgegenstellte, entfachte den ersten nennenswerten literarischen Kampf, der von beiden Seiten — F. C. Baur und C. J. Nitzsch[2]) waren die hauptsächlichsten Gegner — mit scharfen Waffen, aber immerhin mit der Würde des Gelehrten, geführt wurde. Und man möchte sich fast in jene Zeiten zurücksehnen, wenn man Möhlers Worte in der Vorrede zur ersten Ausgabe liest: „Für das Predigtamt wird der katholische Seelsorger, sehr seltene und ganz besonders veranlaßte Fälle ausgenommen, keinen unmittelbaren Gebrauch von der Kenntnis fremder Konfessionen machen können.“ — Das wurde schon anders, als Görres in München 1838 durch seinen „Athanasius“ in den preußischen Bischofsstreit eingriff und die „historisch-politischen Blätter“ im Kampfe gegen die protestantische Weltanschauung die Führung übernahmen. Die wüste Polemik im Streite über die Kniebeugungsfrage in Bayern[3]) zeigte, wie weit man bereits gekommen war. Derselbe

---

[1]) Vgl. das Breve Pius VII. Postremis litteris vom 21. Juni 1816 bei Mirbt, Quellen zur Gesch. des Papsttums. Tüb. 1901. Nr. 400.

[2]) F. C. Baur, Der Gegensatz des Katholizismus und Protestantismus nach den Prinzipien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Tüb. 1834. — C. J. Nitzsch, Eine protestantische Beantwortung der Symbolik Dr. Möhlers. Hamburg 1835.

[3]) Vgl. E. Dorn, Zur Geschichte der Kniebeugungsfrage in Bayern in meinen Beiträgen zur bayer. Kirchengesch. Bd. V, S. 1 ff.

Döllinger, der damals zuerst wieder den häßlichen Ton der Beschimpfung in die Polemik brachte,[1]) verhalf ihr auch durch seine „Reformation“ (1846 ff.) und durch seine „Lutherskizze“ (1851) zu der seitdem als mustergültig angesehenen Methode. Sie ist, obwohl der Meister selbst an ihr später irre geworden,[2]) bis auf den heutigen Tag dieselbe geblieben, wenn auch der Wechsel des Objekts und die Zeitumstände ihre Hervorhebung spezialisierten und vergröberten.

Was Döllinger begonnen, suchte Janssen (1876 ff.) im großen durchzuführen — Luthers Reformation eine mit den schlechtesten Mitteln durchgeführte Revolution, die Geschichte des deutschen Volkes unter dem Einflusse des Protestantismus eine Krankheitsgeschichte, eine Geschichte des Verfalls, des Niedergangs der Nation, der sittlichen Verwahrlosung — das Ganze im Grunde nichts anderes als der Versuch, den Schlachtruf der neugegründeten Zentrumspartei: „Zurück zur alles beherrschenden Roma“, auch als historisch notwendig zu erweisen. Darin allein liegt die sofort von den Ge-

[1]) So erklärt er in der Schrift: Der Protestantismus in Bayern und die Kniebeugung. Regensburg 1843, S. 4: Er habe sich „zwar auch mit den Schriften des Wittenberger Reformators und den übrigen Erzeugnissen der auf diesem Boden erwachsenen Literatur vielfach beschäftigt, doch niemals ohne jene geistige Verwahrungs- und Absperrungsmittel vorzunehmen, wie wir sie körperlich vorzunehmen pflegen, wenn wir unsern Weg durch einen unsauberen Ort oder eine stinkende Pfütze nehmen müssen.“

[2]) Später in der Schrift: Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen (Vorträge von 1872) Nördlingen 1888. S. 53 schrieb Döllinger: „Luthers überwältigende Geistesgröße und wunderbare Vielseitigkeit machte ihn zum Manne seiner Zeit und seines Volkes: es hat nie einen Deutschen gegeben, der sein Volk so intuitiv verstanden hätte, der wiederum von der Nation so ganz erfaßt, ich möchte sagen, eingesogen worden wäre, wie dieser Augustinermönch zu Wittenberg. Sinn und Geist der Deutschen waren in seiner Hand wie die Leier in der Hand des Künstlers. Hatte er ihnen doch auch mehr gegeben, als jemals in christlicher Zeit ein Mann seinem Volk gegeben hat: Sprache, Volkslehrbuch, Bibel, Kirchenlied. Alles was die Gegner ihm zu erwidern oder an die Seite zu stellen hatten, nahm sich matt, kraft- und farblos aus neben seiner hinreißenden Beredsamkeit; sie stammelten, er redete. Nur er hat, wie der Sprache, so dem deutschen Geiste das unvergängliche Siegel seines Geistes aufgedrückt, daß selbst diejenigen unter uns, die ihn von Grund der Seele verabscheuten als den gewaltigen Irrlehrer und Verführer der Nation, nicht anders können; sie müssen reden mit seinen Worten, denken mit seinen Gedanken.“

sinnungsgenossen erkannte und mit Jubel begrüßte Bedeutung dieser sogenannten „Geschichte des deutschen Volkes“. Seitdem gehört die religiöse Polemik unter Hinweis auf die angeblichen Geschichtsfälschungen der Protestanten zum politischen Apparat der ultramontanen Partei, bildet die Bekämpfung von allem, was evangelisch ist, in erster Linie der Person Luthers, eine stehende Rubrik der ultramontanen Blätter, scheut man sich nicht, sie selbst in die Sitzungssäle der Parlamente hineinzutragen. Und gilt es, die demokratisierten katholischen Massen, die doch schon hier und da sich gegen die Priesterherrschaft aufzubäumen anfangen, immer fester an „die Kirche“ zu ketten und den Abscheu gegen den Protestantismus immer von neuem zu beleben und zu erhöhen, so mußte jeder Anlaß, jede evangelische Festfeier benutzt werden, mußte die Polemik immer roher werden,[1]) mußte man immer stärkere Reizmittel ausfindig machen. Daher der neue Aufschwung in der Bekämpfung der evangelischen Kirche seit dem Lutherjubiläum von 1883, daher die Geschichtslüge P. Majunkes[2]) über Luthers Selbstmord, die, obwohl auch von wissenschaftlich gerichteten Gegnern Luthers gleichfalls längst als solche erwiesen, doch immer wieder kolportiert wird. Daher die wüsten Schimpfereien eines Frhrn. von Berlichingen in Würzburg im Jahre 1903, die die Entrüstung aller besser Gesinnten auch in römischen Kreisen hervorriefen.[3])

Selbst solche, die sich für Kundige hielten, konnten meinen, daß die Leistungen des ebengenannten Exjesuiten nicht mehr zu überbieten wären. Sie sollten bald eines Besseren belehrt werden. Der römische Haß ist unerschöpflich. Wenige Monate später, nachdem auf dem Kölner Katholikentage, freilich, wie jeder weiß, nur weil

---

[1]) Vgl. die Übersicht über die einschlägige Literatur bei W. Walther, Luther im neusten römischen Gericht. Schriften des V. f. Ref. G. Nr. 7. Halle 1884 S. 13 ff.

[2]) Vgl. dazu Th. Kolde, Luthers Selbstmord. Eine Geschichtslüge P. Majunkes beleuchtet. 1.—3. Aufl. Erlangen u. Leipzig 1900 u. das. Noch einmal Luthers Selbstmord. Ebendas. 1900. Dann die Schrift des katholischen Gelehrten N. Paulus, Luthers Lebensende. Freiberg 1898.

[3]) Vgl. dazu Pürckhauer, Der konfessionelle Winterfeldzug in Würzburg in Kadners, Jahrb. f. d. ev.-luth. Landeskirche Bayerns. Nördl. 1904, S. 95. Dazu Würzburger Luthervorträge. München 1903.

es die politische Lage opportun erscheinen ließ, in hochoffizieller Weise die Friedensschalmei geblasen worden war, sollte Herrn v. Berlichingen ein Genosse erstehen, ein Mann, dem sich selbst zur Seite zu stellen, er bis dahin nie gewagt haben würde. Welcher Triumph! Eine glänzende Leuchte der Wissenschaft, die Zierde des Dominikanerordens, der Unterarchivar des Papstes selbst, der gelehrte P. **Denifle** tritt in den Kampf ein, verläßt wie einst der erste römische Bekämpfer Luthers, sein Ordensbruder Sylvester Mazzolini von Prierio, seine gelehrten Studien über den heiligen Thomas,[1]) um Luther und der evangelischen Kirche angeblich den letzten Stoß, den Todesstoß, zu versetzen, und er bringt es fertig, auf 860 Seiten ein Buch zu schreiben,[2]) das insofern freilich eine neue Epoche inauguriert, als ihm trotz seiner wissenschaftlichen Verbrämung und trotz des riesigen Aufwands von Zeit, Kraft und — Papier, wie unten gezeigt werden soll, an roher Beschimpfung Luthers, der evangelischen Kirche von einst und jetzt, ihren früheren und jetzigen Vertretern, im 19. Jahrhundert nichts an die Seite gestellt werden kann. Und abgesehen von wenigen Ausnahmen verkündet die Kaplanpresse, allen voran die süddeutsche, mit Jubelgeschrei unter Einstreuung kräftiger Zitate und höhnischen Ausfällen auf die bloßgestellten Lutherbiographen den sensationslüsternen Lesern die endgültige Zerstörung der „Lutherfabel" vom „Gottesmann", die siegreiche Aufdeckung seiner „unflätigen Lehre", seiner „viehischen Moral".[3])

Andere Tagesblätter, die bald nach dem Erscheinen des Buches ihr Bedauern über eine solche Leistung aussprachen und in kurzen Strichen seine Tendenz skizzierten, gingen über die maßlosen Angriffe auf die protestantischen Reformationshistoriker mit der Be-

---

[1]) Avidus experiri cupiam, an ferreum nasum aut caput aeneum gerat iste Martinus, schreibt Prierias in dem seiner Streitschrift vorangestellten Widmungsbriefe an Leo X. Luth. opp. v. arg. I, 345, und es soll unvergessen bleiben, daß der uns Modernen so widerwärtige Ton der Polemik von dem hochgestellten Dominikaner, dem päpstlichen Palastbeamten ausging.

[2]) P. **Heinrich Denifle**, O. P., Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung. Mainz 1904. 1. Bd. 860 S.

[3]) So z. B. die Landshuter Zeitung 1903 Nr. 238, die Augsburger Postzeitung 11. Nov. 1903, N. Münchener Tageblatt usw.

merkung hinweg, daß diese schon selbst das Wort ergreifen würden. Wenn damit gemeint war, daß sie in eine persönliche, wissenschaftliche Auseinandersetzung mit P. Denifle eintreten würden, so dürfte diese Erwartung sich nur in sehr geringem Maße erfüllen. Welche Stellung diesem Gegner gegenüber auf Ehre und Anstand haltende Gelehrte allein einnehmen können, kann nicht zweifelhaft sein.[1]) Daß ich mich vor keinem literarischen Gegner scheue, auch davor nicht, was für einen sittlich empfindenden Menschen selbstverständlich ist, ev. einen historischen Irrtum oder ein Versehen einzugestehen, was niemandem zur Schande gereichen kann, habe ich in manchem literarischen Strauß bewiesen. Aber wenn die angeblich wissenschaftliche Polemik zu roher Beschimpfung ausartet, kann von einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung, die doch immer die Ergründung der Wahrheit und wenn möglich eine Verständigung zum Ziele haben muß, nicht mehr die Rede sein. Ganz abgesehen von meinem sittlichen Standpunkte hindern mich, wie ich das auch gegen Berlichingen aussprechen mußte, Selbstachtung und Erziehung, auf das gleiche niedrige Niveau herabzusteigen und dem Gegner in seiner Sprache und mit seinen Waffen entgegenzutreten.[2]) Dazu kommt eine rein persönliche Sache, eine mir höchst schmerzliche Erfahrung, die ich nicht verschweigen kann. Bei einem Aufenthalte in Rom im vorigen Jahre besuchte ich auch den mir von einem flüchtigen Besuche Erlangens her bekannten Verfasser. Ich besuchte nicht den päpstlichen Archivar, von dem ich nichts wollte, sondern ich begrüßte den auch von mir geschätzten Gelehrten, und ich konnte die große Liebenswürdigkeit rühmen, mit der mich Denifle in Archiv und Bibliothek herumführte und mir viele hochinteressante Sachen zeigte. Das war zu einer Zeit, in der er bereits alle die vielen Beschimpfungen, „Fälscher", „Verleumder", „Lügner", von denen sein Buch erfüllt ist, gegen mich niedergeschrieben hatte und im Begriff war, den vergifteten Pfeil abzuschießen, und das illustriert den Satz

---

[1]) Vgl. dazu auch Ad. Harnack in Theol. Literaturzeit. vom 5. Dez. 1903.

[2]) Man muß sich dabei unwillkürlich an Luther erinnern, der einmal in ähnlicher Lage in seiner drastischen Weise in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft den Vers zitiert, den ich mir nicht aneignen will:

Hoc scio pro certo, quod si cum stercore certo,
Vinco vel vincor, semper ego maculor. Weim. Ausg. 6, 501.

Denifles in seiner Vorrede S. VII: „Übrigens habe ich seit meiner Kindheit die Offenheit und Ehrlichkeit als die Grundlagen des Verkehrs mit dem Nebenmenschen kennen gelernt".

Und was sollte eine Auseinandersetzung mit ihm auch helfen? Das Verdikt gegen Harnack (S. 857), er könne als Häretiker, da in ihm, wenn er sich weigere, einen einzigen Glaubensartikel anzunehmen, nach Thomas weder der geformte noch der ungeformte Glaube bleibe, die katholische Glaubenslehre überhaupt nicht verstehen und rede wie ein Blinder von der Farbe, trifft auch mich und alle Protestanten. Handelt es sich also nur darum, uns klarzumachen, daß wir entweder das römische Dogma anzunehmen haben oder uns Ketzer schelten lassen müssen, so ist eine wissenschaftliche Diskussion mit diesem Autor natürlich ausgeschlossen.

Nach alledem werden alle diejenigen, die noch etwas Sinn für Offenheit und Ehrlichkeit und für das wahre Wesen wissenschaftlicher Verständigung besitzen, begreifen, daß ich es ablehnen muß, mich persönlich mit D. auseinanderzusetzen und auf seine direkten Angriffe gegen mich zu antworten. Sollte mir, wie wahrscheinlich, daraus neue üble Nachrede erstehen, so werde ich das gelassen zu dem Übrigen legen. Es gibt Beschimpfungen, die man beinah als eine Ehre ansehen kann. Wenn ich trotzdem, vielfach ausgesprochenem Wunsche folgend, zur Feder greife, so geschieht es nur, um dieses Buch zu charakterisieren und diesen neuen Angriff gegen Luther und vor allem gegen die evangelische Kirche — denn darum handelt es sich auf jeder Seite — für die, denen es nicht zugemutet werden kann, sich selbst durch ein solches Buch durchzuarbeiten,[1]) zu beleuchten und seine Methode an einigen Beispielen klarzumachen.

Als sich die Kunde verbreitete, P. Denifle schreibe eine Lutherbiographie — und dahin lauteten die ersten Mitteilungen —, glaubte man in den wissenschaftlich interessierten Kreisen, daß der Verf. als päpstlicher Archivar wahrscheinlich über neues, sehr wichtiges Material verfügen werde, vor allem aber hoffte man, jetzt endlich einmal

[1]) Mit dem noch in Aussicht gestellten zweiten Band werde ich schwerlich meine Zeit verlieren.

auch von katholischer Seite eine wirklich wissenschaftlich gehaltene Lutherbiographie zu erhalten. Denn obwohl die Arbeiten des Verfassers sich bisher nur im Mittelalter und auch da in sehr bestimmten Grenzen bewegten und seine derbe Polemik vielen Anstoß erregte, die aber die Wohlmeinenden dem Mönche zugute halten wollten, hatte er infolge einer Reihe wissenschaftlicher Werke in weiten Kreisen nicht nur den Namen eines wissenschaftlichen Forschers, sondern eines hochgeschätzten Gelehrten, den mehrere Akademien deshalb zu ihrem Mitgliede ernannten.

Wie groß ist die Enttäuschung! Über neues Material von wesentlicher Bedeutung verfügt er nicht. Die hier und da mitgeteilten Stellen aus Luthers bisher noch ungedruckter erster Vorlesung über den Römerbrief, deren Herausgabe längst von Joh. Ficker in Straßburg vorbereitet wird, bringen wenig mehr, als daß sie bereits Bekanntes bestätigen bzw. ergänzen. Die große Belesenheit des Verfassers zeigt sich auch hier; nicht minder, was wir gerne zugeben, daß er eine umfassendere Kenntnis der Scholastik, besonders des Thomas von Aquino hat als die meisten der protestantischen Theologen. Wie könnte es auch anders sein? Auch wir bewundern die großen scholastischen Systeme, als Denkmale der Geistestätigkeit großartig wie die Dome ihrer Zeit, und es gibt keinen ernsthaften protestantischen Kirchenhistoriker mehr, der sich nicht auch mit ihnen ernstlich beschäftigte. Aber wir haben an ihnen eben nur ein *historisches* Interesse. Anders bei einem römischen Theologen, einem Mönche, besonders einem Dominikaner. Er hat an der Scholastik, vor allem an Thomas, dem „Fürsten der Scholastik" wie D. ihn mit Vorliebe nennt, dem Dr. angelicus, dem von Leo XIII. zum Normallehrer der Philosophie ernannten Ordensheiligen, mit allem, was von ihm beeinflußt ist und auf ihm sich erbaut, nicht nur ein historisches, theologisches, sondern vor allem ein *religiöses* Interesse. Er ist ihm, auch wenn er das nicht zugeben wird, das *Evangelium*. Und wenn auch der heil. Thomas nach Seite der Ethik in dem heil. Alphons von Liguori einen gefährlichen Konkurrenten hat, und seine Lehre sich schon einige Abstriche hat gefallen lassen müssen, so z. B. in der Frage von der unbefleckten Empfängnis der Maria, und wenn der Einfluß der Jesuiten weiter fortschreitet, falls es dem unfehlbaren Papste einmal

so gefällt, weitere Abstriche in der Gnadenlehre zu erwarten sind, so ist doch der heil. Thomas heutzutage wirklich der Normaltheologe der römischen Kirche, sein Studium das Studium der Theologie par excellence. Und wennschon D. in früheren Jahren, freilich auch im Interesse der Verherrlichung seines Ordens, Verdienstliches auf dem Gebiete der Geschichte der Mystik geschaffen hat, so ist doch der Thomismus seine Welt. Jede andere Auffassung beruht auf Unverstand, Ignoranz, oder wenn es sich dabei um Protestanten handelt, auf häretischer Bosheit, ist Lüge, Fälschung usw., und daß Luther seinen großen Ordensheiligen anzugreifen gewagt hat, ist wohl, da er auf diesen Punkt unzählige Mal zurückkommt, der innerste Grund seines Hasses gegen Luther, für den er nicht Worte genug finden kann und für den ihm kein Ausdruck niedrig genug ist.

Von einer Lutherbiographie oder auch nur von wissenschaftlicher Lutherforschung, durch die wir irgendwie weiter in unserer Erkenntnis gekommen wären, kann bei diesem Werke keine Rede sein. Denn jede Seite dieses Buches atmet den Ketzerhaß des Dominikaners, wie wir ihn von den Scheiterhaufen des Mittelalters her kennen. Freilich die Zeiten sind anders geworden. Als Schüler des Thomas weiß D., daß die Kirche zwar die Vernichtung der Ketzer fordern muß, aber er hat auch von demselben Dr. angelicus gelernt, daß man zeitweilig darauf verzichten darf und verzichtet hat, nämlich „wenn die Menge der Ungläubigen groß war“.[1])

Er muß es daher anders machen und er hat für sein Tun, wie wiederum zugestanden werden soll, die Tradition der römischen Kirche seit den ältesten Zeiten für sich. Und diese Kirche ist ihm nicht nur als Trägerin der Lehre, sondern auch in ihrem sittlichen Handeln unfehlbar, hat er doch schon vor 32 Jahren in apologetischen Vorträgen, die er im Dom zu Graz gehalten hat, den — Mut gehabt, die blasphemische Äußerung zu tun,[2]) daß sie „durch neun-

[1]) Thomas, Summa theol. Sec. Sec. Quaest. X. Art. XI.

[2]) P. Denifle, Die katholische Kirche und das Ziel der Menschheit. Graz 1872. S. 89. Diese Vorträge sind, obwohl mit vielen gelehrten Zitaten versehen, wohl das Unbedeutendste, was D. bisher geschrieben hatte. Meines Wissens hat er sich auch nie wieder auf diesem Gebiete versucht.

zehn Jahrhunderte hindurch mit dem Heiland unerschrocken ihren Anklägern mit den Worten entgegentreten konnte: Wer aus Euch überweist mich einer Sünde?" (!!) Diese Kirche hat aber von jeher, da, wo sie nicht mit Feuer und Schwert arbeiten konnte, immer als das beste Mittel zur Bekämpfung der Ketzer es angepriesen, möglichsten Abscheu vor dem Häretiker zu erwecken. Joh. Cochlaeus hat einmal in der offenherzigsten Weise als den Zweck seiner zahlreichen gegen Luther gerichteten Pamphlete es ausgesprochen: Mein Plan war, Luther nicht nur den Katholiken, sondern auch den Häretikern verhaßter zu machen.[1]) Dies allein, nicht das Streben nach wissenschaftlicher Erkenntnis, nach Erforschung der Wahrheit hat D. die Feder in die Hand gedrückt, wie nicht nur die Selbstbekenntnisse in der Einleitung, sondern das ganze Buch es bezeugen. Der „Los von Rombewegung" jener „Hetzer" der protestantischen Theologen, setzt er sein „Los von Luther, zurück zur Kirche" entgegen. Und er glaubt sein Ziel nicht besser erreichen zu können, als wenn er den Reformator als das gemeinste Scheusal schildert, was je Gottes Erde getragen, seine Lehre als das dümmste, wahnsinnigste, unflätigste, was je erhört worden ist. So mußte ein Buch entstehen, das trotz dem Vielen, was wir in dieser Beziehung namentlich in den letzten dreißig Jahren erlebt haben, wie schon bemerkt, in der zeitgenössischen Literatur seinesgleichen sucht.

Man könnte versucht sein zu glauben, daß Denifle nur auf Döllinger weiter arbeitete, daß er es für notwendig halte, die von diesem geführte scharfe Polemik wieder aufzunehmen, das von diesem gesammelte Material nur in anderer, zeitgemäßer Form zu wiederholen, weil inzwischen Döllinger selbst zum Ketzer geworden und so auf seine polemischen Arbeiten ein Schatten gefallen ist. Und daß er sich an Döllinger gebildet hat, teilweise auch seine Methode befolgt, ist unverkennbar. Aber wie durchweg gehässig auch Döllingers Reformation und sein „Luther, eine Skizze" sind, im Vergleich zu der Leistung dieses hochangesehenen und hochgestellten Dominikaners müssen sie noch als relativ wissenschaftlich und anständig bezeichnet

[1]) So in einem Briefe vom 20. Nov. 1538 an Kilian Leib: Consilium fuit, ut Lutherum non catholicis modo verum etiam haereticis magis exosum redderem, bei Andreas Straus, Viri scriptis, eruditione ac pietate insignes, quos Eichstadium vel genuit vel aluit. Eichstadii 1799, S. 77.

werden. Man muß schon bis tief ins 18. und 17., ja 16. Jahrhundert zurückgehen, um Analoga und Denifles Vorbilder zu finden. Der Kenner der römischen Literatur erinnert sich da vor allem des berüchtigten Jesuiten Conrad Vetter, † 1622, der, nachdem er in früheren Jahren, u. a. mehrfach gegen Jacob Andreä, den bekannten Konkordienmann, gekämpft hatte, es echt jesuitisch fertig brachte, um den Anschein größerer Glaubwürdigkeit bei den Protestanten zu erwecken, unter dem Namen M. Conrad Andreä, Jacobi Adreä seliger Gedächtnuß, leiblicher Bruder seine giftstrotzenden Pamphlete in die Welt zu schleudern.[1])

Ferner gehört hierher das seinerzeit hochgepriesene Lästerbuch von J. N. Weislinger, Friß Vogel, oder stirb[2]) das noch heutigen Tages das eigentliche Quellenwerk für die römische Polemik der ultramontanen Tagespresse besonders in Bayern ist.[3])

---

[1]) Sommervogel, Bibliothèque de la Compagnie de Jesus 2. éd. Tom. VIII, 617 zählt nicht weniger als 100 meist gegen Luther und die Evangelischen gerichtete Streitschriften von ihm auf. Ich besitze nur zwei, die bekannteren, die hier einschlagen: „Zwölff vnterschiedliche Traktätlein". Auß Dr. Martini Luthers seinen selbsteigenen Schrifften zusammen getragen usw. durch M. Conradum Andreae Jacobi Andreae seliger Gedächtnuß leiblichen Bruder. Ingolstadt Anno 1600 und 2) Eine aus 219 Strophen gegen Luther bestehende Schrift: „Zweihundert Luther, das ist: zweihundert helle vnd sonnenklare Proben deß vnschuldigen Luthers, wie und welcher Gestalt nemblich der Luther an der Verwüstung teutscher Nation, und so vieler Seelen Verderben, sich am Jüngstentag werde entschuldigen können. Durch M. Conradum Andreae, Jacobi Andreae seliger Gedächtnuß leiblichen Bruder. Ingolstadt 1607. Diese Schrift („diesen Schweinmartl oder Sawluther") mit ihren unflätigen Versen bezeichnet wohl den Höhepunkt der damaligen „grobianischen" Polemik.

[2]) Zuerst 1722 erschienen, später oft aufgelegt und nachgedruckt. Ich benutze eine zu „Augsburg und Graz" gedruckte Ausgabe, bei der das Druckjahr beim Binden weggeschnitten wurde.

[3]) Die sehr dankenswerte Blütenlese roher Angriffe auf Luther und die evangelische Kirche, die Pf. Steinlein aus dem letzten Jahre soeben in Kadners Jahrbuch für die evangel.-luther. Landeskirche, Nördlingen 1904 S. 111 ff. mitgeteilt hat, läßt erkennen, daß so ziemlich alle diese Schmähungen aus Weislinger entnommen sind, auch die (Jahrb. S. 115) für diese Leute charakteristische Behauptung des fränkischen Volksblatts in Würzburg: „Ja bei seiner Katechismusauslegung rechnete Luther in seiner Erklärung der 4. Bitte des Vaterunser „die Weiber unter das täg-

So ziemlich alles, was die römischen Lutherschmäher, um Luthers Ehe zu beschimpfen, zusammenlesen konnten, hat dann seine für die römische Polemik bis auf den heutigen Tag klassische Verwendung gefunden bei Eusebius Engelhard,[1]) Lucifer Wittenbergensis oder der Morgenstern von Wittenberg, das ist Vollständiger Lebens-Lauff Catharinae von Bore, des vermeinten Ehe-Weibs D. Martini Lutheri, meistenteils aus denen Büchern Lutheri, aus seinen safftigen Tisch-brocken, geistreichen (scilicet) Send-Schreiben und andern raren Urkunden verfasset, in welchem alle ihre Scheintugenden, erdichtete Großtaten, falsche Erscheinungen, und elende Wunder-Werck nebst dem gantzen Canonisations-Process, wie solcher von ihren Herrn Gemahl noch bei ihren Lebs-Zeiten vorgenommen weittläuffig erzählet werden. Landtsperg 1747. 2 Bde. (2. Aufl. 1749).[2]) Das Hauptwerk aber, vielleicht die schändlichste Schmähschrift, die je bisher gegen Luther geschrieben ist und die, wie das jetzt wieder beliebt wird, durch fortwährende Zitate aus Luthers Schriften den Eindruck der Quellenmäßigkeit erwecken will, mit der alle Späteren gearbeitet haben, ist erheblich früher geschrieben. Das ist des Konvertiten Joh. Pistorius[3]) „Anatomiae Lutheri Pars prima. Das ist, Auß den siben bösen Geistern des vil Seeligen verlustigen und also tewren Manns D. Martini Lutheri, die Drey erste Geister. I. Der Fleischlich geist. II. Der Lester geist. III. Der Lotter geist. Darinnen wie auch in den vbrigen vier Geistern, der Luther auß seinen eigenen Worten dermassen lebendig abgemahlt wird, daß meniglich Jhn also bald kennen vnd ob er ein Prophet Gottes, oder etwas anders gewesen, ohnfehlbarlich greiffen vnd spüren kan“ usw. Köln 1595.

Diese Leute sind die eigentlichen Vorgänger des P. Denifle,

---

liche Brot“ ist Weislinger a. a. O. Vorrede S. CCCCL entnommen. Auch Berlichingen arbeitete, soweit er Luther behandelte, wesentlich mit Weislinger.

[1]) Der freilich, wie er 2. Aufl. Vorr. S. 40 zugibt, sein Material „meistens aus Pistorio, Conrado Vetter, Jacobo Gretsero und Herrn Weislinger entnommen“ hat.

[2]) Daneben könnten noch manche andere, wie der Konvertit Joh. Nas, genannt werden. Über diesen sehr fruchtbaren Polemiker vgl. J. B. Schöpf, Franziskaner und Weihbischof von Brixen (1534—1590). Bozen 1800 (Progr.).

[3]) Vgl. über ihn Theol. Realenzykl. XI, 703.

denen seine Arbeit sich anreiht, aber noch mehr, sie sind bis zu einem gewissen Grade seine Vorbilder. Der „berühmte Pistorius" gilt ihm als „der gefürchtete, unbesiegbare Gegner der protestantischen Pastoren und Theologen" (S. 302 vgl. 304), und auch Weislinger erfährt sein Lob (S. 761, 806). Aber schon längst, ehe ich auf diese Selbstzeugnisse gestoßen war, hatte ich erkannt, daß diese Männer, nicht minder Engelhard, mit dessen grundlegenden Behauptungen, ja einzelnen Aussagen er häufig auffallend zusammentrifft, seine erste Vorlage gewesen sein dürften. Nicht daß er sie ausgeschrieben hätte, aber er hat sich durch sie leiten lassen, mit dem ihm eigenen Fleiß die von jenen mitgeteilten Zitate in den heutigen Lutherausgaben nachgewiesen, auch das neue, einschlägige Material, soweit es für seine Zwecke brauchbar, exzerpiert und verwertet, schließlich aber doch nur nach der gleichen Methode und leider auch fast immer in der gleichen Sprache dieselben von der protestantischen Wissenschaft schon hundertmal gebührend gewürdigten Beschuldigungen und Beschimpfungen wiederholt.

Aber wie tendenziös, nach Form und Inhalt unwissenschaftlich sein Buch auch ist, ein des inneren Zusammenhanges und des leitenden Fadens entbehrendes Sammelsurium von Zitaten unter Einstreuung scholastischer Gelehrsamkeit, so versteht er es doch, der Sache ein gewissermaßen modernes wissenschaftliches Mäntelchen umzuhängen, was wie begreiflich auf die Kaplanspresse bereits einen großen Eindruck gemacht hat.

Denn was will er eigentlich? Er will auf kritisch-psychologischem Wege, so bezeichnet er es einmal selbst, jenen Punkt aufsuchen, auf dem der „Vater der „„evangelischen[1]) Reformation"" auf die abschüssige Bahn geriet" (S. 392), den Punkt, „von dem aus Luther zu verstehen ist, jenes Unbekannte zu finden, das ihn langsam in die Strömung des Niederganges hineinschob und ihn schließlich zum Schöpfer und Stimmführer jener Gesellschaft machte, welche das Vollmaß des Niederganges repräsentiert" (S. 25).

Nun die Frage, wie ist Luther zum Reformator geworden —

---

[1]) Evangelisch wird immer mit Gänsefüßchen oder Ausrufungszeichen versehen.

so stellen **wir** das Problem —, ist gewiß von „kapitaler Wichtigkeit", und alle wissenschaftlichen Lutherbiographen haben sich sehr eingehend damit beschäftigt, und alle, auch die Nichttheologen, darunter solche, die Luthers religiösem Standpunkt sehr fern stehen, haben es anerkennen müssen, daß **es** das Ringen nach der Gerechtigkeit vor Gott, nach der Gewißheit der Sündenvergebung war, wovon er ausging, was ihn dann immer weiter trieb im Kampfe gegen alles, was die ihm aus der Schrift zur Gewißheit gewordene Glaubensgerechtigkeit nicht zu ihrem Rechte kommen lassen wollte.

Nach Denifle sind aber die Lutherbiographen darüber bisher nicht ins Reine gekommen, und ihre angeblichen Resultate sind falsch, denn sie haben es alle falsch angefangen. Das liegt an der allen eigenen Ignoranz, der Unkenntnis der römischen Kirche,[1] und — daran daß sie Ketzer waren und darum die genuine römische Lehre gar nicht verstehen können. Dazu kommt der völlige Mangel an Methode, die erst bei Denifle (S. 725) sich findet. Denn sie treten mit „fixen Ideen, die sie sich gebildet haben, an Luthers Schriften heran" und lesen sie, „**wenn** sie dieselben einmal gelesen haben", ohne Kritik, und gründen alles auf Luthers eigene Aussagen, über seinen inneren Kampf, sein inneres Ringen nach der Gerechtigkeit usw., denn sie „wollen und dürfen keine Kritik üben", denn sie sind „beherrscht von der geheimen Furcht, Luther breche unter dem kritischen Messer zusammen" (S. 393). Im anderen Falle würden

[1]) „Es mangelt ihnen auch die Einsicht, daß nicht wenige Lehren, die als spezifisch lutherisch ausgegeben werden, nur in der katholischen Kirche Sinn und Berechtigung haben" S. 375. Dasselbe gilt z. B. auch von der Taufe, deren Beibehaltung bei den Protestanten eine Inkonsequenz ist. — Im übrigen gleichen sie nach D. in ihrem Christentum und ihrer Sittlichkeit **seinem** Luther, wagt doch dieser Mann zu sagen: „**Es ist eine schlimme Vorbedeutung für den Protestantismus, daß für Luther und sein Werk heute gerade diejenigen am meisten eintreten, die nicht mehr auf christlichem Boden stehen und ein christliches Leben vielleicht nie in ihrem Leben gelebt haben oder im besten Falle einmal nur halbschlächtige Christen waren.**" Vorrede S. XII. Wer seine Gegner in solcher Weise verdächtigt, schafft sie sich allerdings am leichtesten vom Halse, denn mit ihm kann man hiernach nicht mehr verhandeln. Und zwei Seiten später rühmt der Verfasser von der römischen Kirche, „sie lehrt die Personen nicht zu richten, zu verachten, zu verdammen" (S. XIV), dann ist allerdings das ganze Buch ein gewaltiger Abfall von der Lehre der römischen Kirche.

sie, „einigen Verstand ihrerseits vorausgesetzt, zu gleichen Resultaten kommen“ wie der Verf. (ebenda).

Und das ist? Luthers Angaben über die Schrecknisse seines Lebens im Kloster und seine innere Entwicklung sind ein Roman (S. 390), zum Teil erst erfunden, als Staupitz und Usingen und andere, die ihn hätten Lügen strafen können, bereits gestorben waren (S. 231).

Genauer liegt die Sache so: Von dem, was Luther in seinen Schriften, Briefen, Tischreden usw. über sich selbst, über die Zustände vor der Reformation und in den ersten Jahrzenten danach sagt, ist nur das richtig, wo er gelegentlich die Zustände unter dem Papsttum lobt, wo er über seine eigene Sünde klagt, wo er auch die Laster in der evangelischen Gemeinde usw. mit scharfen Worten straft, — denn da kommt seine ursprüngliche Natur zutage, und „die Seele ist von Natur aus katholisch“ (!) (S. 730), alles andere ist falsch, erstunken und erlogen, bewußte Täuschung, berechnete Lüge, um zum Abfall zu verleiten, die Verführten festzuhalten, das eigene gequälte Gewissen zu betäuben, denn er ist ein Ketzer.

Man sieht, das kritische Verfahren ist sehr einfach, verblüffend einfach; man könnte sich an den Kopf fahren im Erstaunen darüber, daß man nicht selbst auf diese geniale Idee gekommen ist, wenn man nicht wüßte, daß sie die seit des Cochläus Zeiten jahrhundertelang geübte wäre, die hier als eine neue proklamiert wird.

Und der psychologische Weg, der eingeschlagen werden muß? Er ist gleichfalls so deutlich wie möglich, wenigstens der, den Denifle eingeschlagen hat. Es ist die Psychologie seiner eigenen Seele, die des Mönches, des Dominikaners.

Was hat in Luthers Tun der Kirche die größte Wunde geschlagen, was muß den Mönch, auch den Mönch des zwanzigsten Jahrhunderts, am tiefsten schmerzen? Die Entwertung des Mönchtums, die Entwertung dessen, worein die römischen Heiligen ihren Stolz setzen, das votum castitatis. „Luther wußte wohl, daß gerade die Orden, besonders die Bettelmönche, unter ihnen wieder die Franziskaner und Dominikaner, die mächtigsten Hilfstruppen der Kirche sind, wie er selbst gesteht“ (S. 320). Daß Luther die Unchristlichkeit des Mönchstandes erwiesen, daß er Mönche und Nonnen

zur Heirat ermahnt, und sogar selbst eine Nonne geheiratet hat, darin haben die Römer zu allen Zeiten den größten Makel gesehen. Wie kam er dazu, was hat ihn zu alledem, dem größten „Puff" gegen das Papsttum veranlaßt, zu dem, worin die Römer das eigentliche Wesen der Reformation sehen?

Es war, wie freilich alles schon Denifles Vorgänger schlankweg behauptet haben, die Liebe zum Weibe, die fleischliche Begierlichkeit, die Geilheit, der Hang zur Hurerei, und das versteht sich bei einem Ketzer eigentlich von selbst.[1]) Freilich konnte er den Satz, der dann seiner und seiner Gesellschaft „höchstes Prinzip" wurde, „man muß dem Naturtrieb nicht widerstehen, man muß ihn befriedigen" (S. 81), nicht sofort in seiner Nacktheit aussprechen. Er mußte eine theologische Begründung suchen. Und seine ganze Theologie beruht auch wirklich auf einem Erlebnis, allerdings nicht wie die protestantischen Lutherforscher sagen, dem Erlebnis der Gnade allein durch den Glauben an Jesum Christum, denn das ist erlogen, — beruft man sich doch dafür auf Aussagen Luthers. Es war anders. Als echter Pharisäer, bei seiner Selbstüberhebung, in seinem Hochmut, hatte er ganz gegen die Lehre der Kirche, die ja immer nur die Erlösung durch Christum gepredigt hat,[2]) so werden wir ganz wie seiner Zeit von Janssen belehrt, nach eigenen verdienstlichen Werken gestrebt: dann kam es, wie es kommen mußte. „Als bei ihm das selbstgerechte Kartenhaus unter dem Ansturme der Leidenschaften, besonders des Hochmutes, das er gebaut hatte, zusammenbrach, da kam die Verzweiflung an sich und an allen seinen Werken, und er suchte die Theorie mit seiner Erfahrung von der unbesiegbaren Konkupiszenz in Einklang zu bringen" (S. 439).[3])

---

[1]) So schreibt Engelhard, Vorrede zum 2. Bd. S. 1 unter Berufung auf Hieronymus ad Ctesiphontem: Die mehriste Ketzereyen haben wegen Weiber=Lieb und fleischlichen Gelüsten entweders ihren Anfang genommen oder aufs wenigist dadurch einen Vorschub bekommen.

[2]) Zu den beinahe komisch wirkenden Partien des Buches gehören die viele Seiten einnehmenden angeblichen Nachweise, daß die mittelalterliche Kirche immer nur die Erlösung durch Christum gelehrt hätte, S. 681 ff. u. öfter. Ein Beweis ist schon die Gebetsformel am Schluß der Gebete per Jesum Christum! S. 212. Daß die Maria die unica spes des Sünders ist, wird natürlich nicht erwähnt.

[3]) Dazu bemerkt er gesperrt gedruckt: „Niemand hat Luther weniger

Luther hatte nämlich „nur von etwas ein Erlebnis, von der ihn überwältigenden Begierlichkeit und von der Sünde. Dieses Erlebnis führte ihn zu allen seinen Irrtümern (S. 723, S. 404). Denn darauf hin lehrte er, daß auch nach der Vergebung der Erbschuld in der Taufe die Sünde selbst als Konkupiszenz bleibe. Daraus schloß er weiter auf die Unfreiheit des natürlichen Willens, und aus dieser Lehre, die bereits Karl V. eine „viehische" genannt hat, mußte sich alles andere, auch das „viehische Leben" ergeben.

Damit ist das Grundschema ausgemittelt: Mochte auch eine „krankhafte Spekulation" [1]) sich mit seinen schlimmen Erfahrungen mischen, „die Priorität gebührt dem Satz: die Begierlichkeit ist durchaus unüberwindlich" (S. 404). Nun ist klar, daß die ganze Entwicklung Luthers und der Reformation so verlaufen mußte, wie sie nach der römischen Geschichtsauffassung verlaufen ist.

Indem sich Luther an die Unüberwindlichkeit der Begierde als sein Grunddogma anklammert, sinkt er immer tiefer. „Aller Tugendübungen überdrüssig, seit Jahren ein Sklave der Begierlichkeit" (490), „unter der Botmäßigkeit seiner Leidenschaften, konnte er sich nicht mehr emporarbeiten". „Auch sein Denken wurde indessen völlig getrübt [2]) (S. 579). „Die aktuellen, wirklichen Sünder verloren wenigstens seit 1516 bei ihm immer mehr ihre Bedeutung" (S. 126). Er warf sie „mit Keckheit" (S. 441) auf Christum. Es war nur

---

erfaßt, als die prosteſtantischen Theologen und Lutherbiographen." Und S. 436 lesen wir: „Luther war von jeher dermaßen von sich eingenommen, daß er sich in stolzer Anmaßung über alle erhob. Wir begreifen allmählich, wie pharisäisch sein früheres Tugendleben mag ausgesehen haben, und daß seine starke Begierlichkeit ihn je länger je mehr unter sich bringen und er endlich dieser sonderbaren Gerechtigkeit überdrüssig werden mußte, um sich eine neue, noch tollere auszudenken."

[1]) Nach anderen Stellen trifft die ungesunde Theologie des Occam und seiner Schule große Schuld S. 572, auch „die Pfuscherei" des nicht zu den Thomisten gehörigen Augustiners Gregor v. Rimini S. 573, anders über ihn S. 527. Vgl. hierzu C. Stange, Über Luthers Beziehungen zur Theologie seines Ordens, Neue kirchl. Zeitschr. XI, S. 578 ff.

[2]) Den lockenden Weg, Luther als verrückt zu erklären, oder wenigstens seine moral insanity zu erweisen, wozu ihm Bruno Schön, Dr. Martin Luther auf (!) dem Standpunkt der Psychiatrie, 2. A. Wien 1874, schätzenswertes Material hätte liefern können, geht er aber aus guten Gründen nicht, weil er ihm ja sonst die Verantwortlichkeit absprechen müßte.

noch ein Schritt, „um zum Gewohnheitssünder zu werden" (406). Seit 1519 „beengt ihn das Gelübde der Keuschheit. Er wurde zum Wortführer jener Gesellschaft, deren höchstes Prinzip war, man kann dem Naturtrieb nicht widerstehen, man muß ihn befriedigen" (S. 81). „Ein Schriftwort war alsbald gefunden: melius est nubere quam uri. Um die Deutung war Luther nie verlegen; er war hierin Meister" (S. 104). Er wurde ein „Urist", wie seine späteren Anhänger, „die Uristen, auf denen das Luthertum erbaut ist" (S. 115). „Der fleischliche Umgang mit dem Weib ist dein Heilmittel, deine Befreiung", das wurde jetzt seine Lehre (S. 105). „Müßiggang und Fleischeslust paarten sich (S. 91), dazu kam als neuer Nahrungsstoff der Fleischesbrunst die Trunkenheit", „dieses Laster, welches der Hauptgrund seiner Krankheiten war, und bei ihm immer zunahm".[1]) Kein Wunder, daß er „öfters zu Falle kam", wie er selbst

[1]) S. 113. Obwohl ich nicht die Absicht haben kann, alle Verdrehungen, die D. mit seinen Zitaten vornimmt, und die er bei Luther und anderen „Fälschungen" nennen würde, aufzudecken, zumal das meiste schon hundertmal behandelt worden ist, kann ich doch nicht umhin, schon an dieser Stelle einmal als Beispiel sein Verfahren zu beleuchten. Er berichtet, Luther schreibt von der Wartburg aus: „Ich sitze hier den ganzen Tag müßig und trunken" und zitiert dafür Enders, Luthers Briefwechsel III, 154 Ego otiosus et crapulosus sedeo tota die. Die ganze Stelle lautet: Ego otiosus hic et crapulosus sedeo tota die: Bibliam Graecam et Hebraeam lego; Scribam sermonem vernaculum de confessionis auricularis libertate; Psalterium etiam prosequar et Postillas, ubi e Wittemberga accepero, quibus opus habeo, inter quae et Magnificat inchoatum expecto. Aus dieser Aufzählung seiner Arbeiten, geht doch wohl deutlich hervor, was es mit „dem Müßiggang" für eine Bewandtnis hat. Gegenüber dem Kampfe, den die draußen gegen das Joch des Papsttum zu kämpfen haben, wovon er vorher gesprochen, kommt er sich vor wie ein Müßiggänger und wie einer, dem es den ganzen Tag viel zugut geht, auch mit der Nahrung. Den. weiß, wie er selbst zugibt, daß Luther im Kommentar zum Galaterbrief. W. A. II, 591 erklärt: sicut ebrietas nimium bibendo, ita crapulam nimio comedendo gravat corda, und wenn es in Denifles Exzerptensammlung nicht stand, hätte er in meinem Luther II, 4 lesen können, daß in der Tat das ritterliche Wohlleben, in das L. sich von der schmalen Klosterkost auf einmal versetzt sah, seinem Körper nicht gut tat, und er bis in den Herbst über heftige Unterleibsbeschwerden zu klagen hatte. Aber D. bemerkt schlankweg zu Luthers eigener Erklärung von crapula: „das stimmt nicht zu Luther: er war damals noch kein Vielesser, obwohl Feinschmecker. Bei ihm hat crapula

bekannte auf der Wartburg [1]) (S. 320). Er steckte eben schon im Sumpfe, er war bereits abgefallen von der Idee des Ordensmannes und das Ideal eines verlotterten Bettelmönches geworden, der durch eigene Schuld, alles, was ihm einst eine Lust war, nun als Druck empfand und von sich warf, um der Befriedigung der Fleischeslust zu fröhnen" (S. 326).

„Das Volk hing den Ordensvätern an." „Das durfte nicht so bleiben, denn ohne Volk läßt sich nichts machen", (S. 329) und es galt, dem Papsttum den stärksten Stoß zu versetzen. Deshalb mußte er danach streben, „die verlotterten Bettelmönche", die im „Zustand des uri schon reif zum Falle waren", (S. 323) in sein Garn zu locken" (S. 213). „Er wußte wohl, daß das Evangelium, die Heil. Schrift, nicht auf seiner Seite stehe, aber er brachte es fertig durch Fälschung und Widersprüche, durch List und Trugschlüsse" (S. 326). „So entstellte er zuerst die Lehre von den Räten und Gelübden, ihr Verhältnis zu den Geboten und zwar in einer Weise, daß die Gelübde als glaubenswidrig erscheinen konnten, zugleich weckte er bei den verlotterten Mönchen, besonders bei den Nonnen die Fleischesbrunst rc." (S. 323). „Worin bestand denn die erste große Tat" des „gewaltigen Reformators?" In der Anmaßung, im Abfall von der Einheit, und daß er beim verkommenen Klerus die Fleischesbrunst noch mehr schürte, ihn zum Gelübdebruch reizte und sich ein Geschlecht von Aposteln erwarb, die seine auf Sinnlichkeit und Weichlichkeit abzielende Lehre allerorts

---

(κραιπάλη) die gewöhnliche Bedeutung von Rausch", und Beweis dafür ist, daß Luthers Todfeind Aleander ihn in Worms als Trunkenbold bezeichnete, und das war der Vertrauensmann der Kurie. Sapienti sat.

[1]) Es genügt, die Stelle im Zusammenhang anzusehen, um die ganze Frivolität der Behauptung, daß Luther hier an „Fall" in sexueller Beziehung denke, zu erkennen. Über seine Verhältnisse befragt, schreibt er an Nik. Gerbel in Straßburg, daß er ganz gegen seine Neigung an diesen sichern Ort quo nunc suavissime tractor gebracht worden sei und fährt fort: Sed mille credas me Satanibus obiectum in hac otiosa solitudine. Tanto est facilius adversus incarnatum diabolum, id est adversus homines, quam adversus spiritualia nequitiae in coelestibus pugnare: Saepius ego cado, sed sustentat me rursus dextra excelsi, quo nomine et publicum denuo suspiro, sed nolo, nisi vocarit Dominus. Enders III, 240.

verbreiteten" (S. 823). Luther selbst „hielt sich für einen wohlriechenden Balsam, ungeachtet seiner ihn überwältigenden Fleischesbrunst und seines gottleeren Lebens auf der Wartburg und glaubte somit das Recht zu haben, alles in der Kirche stinkend zu machen" (S. 218). Und es gelang ihm. Er der „nie ein Gebetsmann gewesen" (S. 120), wie seine Uristen gaben nun auch das Beten zu Christus auf, „obwohl sie sich fortwährend mit dem Munde auf ihn beriefen, um ihre Laster mit ihm zu decken" (S. 116). „Luthers und seiner Anhänger Heil war nicht Christus, den sie früher immer den Weibern vorgezogen hatten, sondern sie erblickten ihr Heil in ihrer fleischlichen Vermengung mit dem Weibe, dessen Stimme sie nachliefen, die ihnen zurief: salus tua ego sum" (S. 121). „Der luthersche Gott approbirt das ganze sündhafte Leben" (S. 126).

„Männliche Uristen gab es bereits genug," da es aber „für die verlotterten Priester und Ordensleute an den richtigen Weibern gefehlt hätte, mußte er auch die Nonnen zum Gelübdebruch bringen" (S. 122). „Er hatte selbst die Frauen zu lieb": „ich bin ein berüchtigter Liebhaber" (S. 345). „Er war ja längst verliebt in die ausgesprungenen Nonnen" (S. 823) und endlich, nachdem er schon starke Intimität mit anderen Weibern gehabt hatte" (293 ff.) „nahm er eine der feilgebotenen entführten Klosterfrauen als Zeugin des Evangeliums zur Konkubine und nannte sie sein Weib (S. 21).[1])

Und die Folgen waren entsetzlich, denn „seine Lehre ist ermunternd für Mordbrenner, Syphiliten, Hurer". „Er überträgt seinen verlotterten Zustand auf alle (S. 355. 447 als Kolumnentitel). „Die abgefallenen Mönche sind Schurken" (S. 352). „Luthers Gesellschaft wird durch den Schwarm der Confubinurii vermehrt." „Es war ein Glück, daß die Kirche von diesen unsauberen Subjekten entlastet und die Luft daselbst reiner wurde. Aber um so unreiner wurde sie im Luthertum. Ihre Sehnsucht ging auf ein Weib" (S. 354). „Der Spruch der Heil. Schrift: Mein Gerechter lebt aus dem Glauben hat bei jener Schule in der

---

[1]) Zu allen diesen Fragen vgl. Lutherophilus, das sechste Gebot und Luthers Leben. Halle 1893.

Praxis den geheimen Sinn: Mein Gerechter lebt mit einem Weibe, oder: Gott wills außer der Ehe nicht haben" (S. 13). Seine „Frommen" sind „Gelichter", „die wie ihr Meister von ihrer unwiderstehlichen Begierlichkeit getrieben Gott untreu in ihren Gelübden wurden und ihr Heil in einem Weibe suchten" (S. 700), und „hatten sich diese Apostel des Fleisches in Schlamm und Sinnlichkeit zur Genüge gewälzt, dann erst erschienen sie sich als die Würdigsten der Vergebung der Sünden" (S. 17), hatte doch „ihr Stimmführer die Vielweiberei zu den höchsten und letzten Dingen der christlichen Freiheit gerechnet" (S. 16). „Es schien fast zur Vollkommenheit zu gehören vom Ehebett ins Hurenhaus zu gehen" (S. 304). „Sie waren der Auswurf der Menschheit", „das Luthertum das Vollmaß der bis dahin herrschenden Schlechtigkeit und Unzucht" (S. 360).

Das hat Luther selbst gefühlt, deshalb haben er und die Seinen „die Uristen", um „die Augen der Welt von den Lastern seiner Gesellschaft durch den beständigen Hinweis auf die Laster der katholischen Zölibatäre abzuwenden", „fortwährend den katholischen Zölibat bekämpft". Daher die vielen Schriftsteller in jener Zeit. „Vorher hatten sie, um Schriftsteller sein zu können, Wissenschaft notwendig gehabt, nun brauchten sie nur eine gemeine Seele" (S. 358).

Das zeigt sich auch in der Augsburgischen Konfession. „Eine Lüge frißt hier die andere" (S. 225). Luthers Lügen und Trugmittel (S. 226, 532) nahm Melanchthon „der Theologaster" (dies das gewöhnliche Beiwort) „das Hündchen des haßerfüllten Fälschers, Luthers" (S. 227), der in seiner Unwissenheit „keinen höheren Standpunkt einnimmt als Luthers Kampfgenosse, der Syphilit Hutten" (S. 221), in die „Bekenntnisschrift der Gesellschaft" auf. Sie ging, so wird der Leser bereits S. 13 belehrt, „von den Rationalisten und Freigeistern", „meist Laien", aus, „die, um von der Kirche los zu sein, trotz der wüsten Erscheinungen in dieser Gesellschaft mehr oder weniger alles mit in Kauf nahmen" und die im Art. vom Zölibat vorgebrachten Argumente „in ihrer Brunst gemacht haben" (S. 275).

Ebenso steht es mit Luthers ganzer Lehre, mit seinem ganzen „System", — was Luther bekanntlich nie gehabt hat. Es soll nicht

behauptet werden, „daß er etwa nicht begabt war, ja bezüglich mancher Punkte sogar sehr begabt. Sagt doch schon der heilige Augustin, daß nur große Männer, obwohl schlechte, und je größere desto schlechtere, die Häresien erzeugen.“ „In der Scholastik war er ungebildet“ (S. 836). Dieser „Halbwisser“, „dieser Strudelkopf“ (S. 547), dieser „Großsprecher“ (S. 616), „elende Schwätzer“ (S. 718), dieser „verkommene Mann“ (S. 548), dessen „Denken, wie wir bereits früher hörten, durch seine Begierlichkeit völlig getrübt war“ (S. 579), der, wie seine Bilder zeigen,[1] „überall die Sünde auf dem Gesichte trägt“ (S. 822 ff.), verstand nichts von der Theologie, d. h. der des heiligen Thomas. „Sein Inneres wurde der Mittelpunkt seiner Theologie. Augustin und die Heil. Schrift interpretierte er, wie es sein Inneres brauchte“ (S. 574). Wir wissen schon: „Er hatte nur von etwas ein Erlebnis, von der ihn überwältigenden Begierlichkeit und von der Sünde“ (S. 723). Deshalb sein Bestreben, mittels Fälschungen „die Theorie mit seiner Erfahrung von der unbesiegbaren Konkupiszenz in Einklang zu bringen“ (S. 439). „Er braucht einen „Schanddeckel für die Sünde“ (S. 47). „Ohne reumütige Rückkehr zu Gott wirft er sich auf Christus.“ „Der Sünder tritt vertrauend hinter die Gerechtigkeit Christi, unter die Flügel der Henne, und verkriecht sich wie hinter einer spanischen Wand. Wenn Gott den Sünder sehen und mit ihm ins Gericht gehen will, so sucht er nicht ihn, sondern die Wand, auf der jeweilig, nach Bedürfnis, ein anderes Bild oder Kolorit erscheint: bald Christus, wie er für alle sein Blut vergossen oder die Sünde der Welt trägt, bald wie er allein das Gesetz erfüllt usw. Der Schurke hinter der Wand mag gesündigt haben, wieviel ihm möglich war, er mag treiben was er will: wenn er nur Vertrauen hat, daß er durch die Wand gut geschützt und verdeckt ist, und der Blick Gottes durch die bildlichen Darstellungen an derselben von seinem Innern, von seinem Treiben abgelenkt wird, so schadet ihm alles nichts; Gott verzeiht ihm seine Missetat, aber der Schalk bleibt! Das ist die Luthersche Rechtfertigungslehre“ (S. 494). „Eine Widerlegung bedarf Luthers Lehre um so weniger, als er sie selbst mit den Worten gegeben hat:

[1]) Darüber noch später.

„„Auch uns, die wir die Erstlinge des Geistes besitzen, ist es unmöglich, all das vollkommen einzusehen und zu glauben, denn es widerstreitet aufs höchste der menschlichen Vernunft““. Ich setze zu diesen Worten Luthers mein Amen dazu.“ [1])

„Wenn Christus statt meiner das Gesetz erfüllt hat, dann hat die Übertretung unseresteils keine Bedeutung mehr“ (S. 660). „Der echte Sünder wird sich ins Fäustchen lachen, wenn er durch sein gemütliches Vertrauen, wie durch ein Glas im Guckkasten, Christus betrachtet und auf einmal an ihm alle jene Sünden, mit denen als seinen Stammgästen, er bisher auf höchst freundschaftlichen Fuße gestanden hatte, hängen sieht. Welche Wonne selbst für die „Frommen“, Christus mit unserem Unflat, unserer Unreinigkeit bekleidet und uns selbst von derselben befreit zu sehen! Adieu, katholische Schulmeisterei, finsterer Ernst der katholischen Buße! Weg mit der Reue, mit der Liebe!“ (S. 664.) Die Rede Luthers von der Rechtfertigung durch Christum ist falsch, „gerade nach Luther, und nur nach ihm ist Christus überflüssig“ (S. 499). Was er von der umwandelnden Gnade sagt, ist „nur leeres Geschwätz im Widerspruch mit seinen Grundbegriffen“. Luthers Lehre, daß der Christ, als fortwährend mit der Sünde kämpfend, immer im Werden ist, wird dahin persifliert, daß er danach nur ein „Zipfelchrist“ ist (500). Die evangelische Heilsgewißheit ist ein „Unfug“ (S. 692). Die ganze evangelische Rechtfertigungslehre ist ein „elendes Hirngespinst“ (S. 668), ein „Ball-

[1]) Ich beschränke mich darauf zur Kennzeichnung der Sinnesweise dieses Römers, dem wie den Griechen das Wort vom Kreuz eine Torheit ist (1. Kor. 1, 18 u. 23), den betreffenden Satz Luthers im Zusammenhange wiederzugeben: Qui hoc beneficium Christi, de quo evangelium proprie concionatur, non intelligunt, nec aliam propter legis iustitiam noverunt, hi cum audiant, legis opera non esse necessaria ad salutem, sed per hoc contingere salutem hominibus, si tantum audiant et credant, Christum filium Dei assumsisse carnem et adiunxisse se maledictis, ut per hoc benediceret omnes gentes, hi inquam offenduntur, nihil enim intelligunt, aut certe tantum carnaliter intelligunt Sunt enim occupati aliis cogitationibus et fanaticis imaginationibus. Ideo sunt eis mera aenigmata. Imo nobis, qui primitias spiritus habemus impossibile est perfecte intelligere et credere, quia fortissime pugnant cum ratione humana . . . Haec sunt illa mysteria scripturae etc. Com. in ep. ad. Galatas II, 34 f.

spiel zwischen dem Sünder und Christus" (S. 665), ein „Hokus-pokus,[1]) zu dem Luther und die Seinen erst die Fürsten, den Adel und die Obrigkeit verführt haben" (S. 415, 697). „Wahrhaftig der Ablaß in der katholischen Kirche ist und war ein Kinderspiel gegen diesen lutherschen völlig unbeschränkten Ablaß, nicht etwa bloß von den zeitlichen Strafen, sondern von den Sünden, und zwar von allen zukünftigen. Und was muß man tun, um diesen lutherschen Ablaß zu gewinnen? Nichts, außer gemütlich glauben oder vertrauen es sei so." — „Diese Lehre war die theoretische Entschuldigung für ihr bisheriges Leben und die Anweisung dasselbe fortzusetzen" (S. 663).

So wurde sein Anhang immer verkommener (S. 763). Die Heilsgewißheit erwies sich als eine Fiktion angesichts des Todes, als „ein fürchterlicher Wahn, wie Luther es selbst in Erfahrung gebracht" [2]) (S. 743). Beweis dafür die vielen Selbstmorde bei den Protestanten und das Auftauchen so vieler Trostbüchlein ob der Angst vor dem Tode (S. 749). „Luthers Evangelium in seiner Wirkung betrachtet, erwies sich zunächst als eine Schule, ein Seminar von Sünde und Lastern" (S. 765), so daß Luther schließlich selbst ein „Sittenprediger wurde, und er sich gegen jene wendet, die sich nur auf den Glauben verlassen, der sie ohne die Werke selig machen solle; der Glaube ohne die Werke sei ein falscher Glaube usw., gerade wie er, in die Enge getrieben, seinem toten Glauben alle möglichen Wirkungen zugeschrieben hat" (S. 772). Freilich „das Leben Luthers selbst mußte eine wachsende Verkommenheit zeigen", „sein Gewissen immer frecher werden". So konnte es kommen, daß er drei Jahre vor seinem Tode — „dieser Wunsch war einzig und allein Luther, dem Erfinder der Heilsgewißheit vorbehalten, — sich wünschte eine Sau zu sein,[3]) denn diese war

[1]) Wenn Protestanten es wagen sollten, eine katholische Lehre in dieser Weise zu beschimpfen, wie würde man da alle Staatsanwälte der Welt auf sie hetzen! Uns fällt es nicht ein, nach dem Staatsanwalt zu rufen, aber wir werden uns diese Beschimpfungen merken.

[2]) Wie Luther nach den authentischen Berichten der Augenzeugen, die er hiernach wohl auch für einen Roman halten wird, wirklich gestorben ist (vgl. Th. Kolde, M. Luther II, 561). Davon erzählt er seinen Lesern nichts.

[3]) Über dieses Paradestück: „Die beneidenswerte Sau, das Ideal

ihm zum Ideal des seligen Lebens geworden" (S. 738). Tiefer konnte man nicht sinken, Hirnverbrannteres nicht ausdenken. Nun versteht man auch Luthers Abneigung gegen Aristoteles und die Philosophie, und es ist unbegreiflich, daß die Protestanten darauf nicht gekommen sind: „Er war zu völliger Verachtung der Philosophie von dem Augenblick an gezwungen, als er einsah, daß sein System dem gesunden Menschenverstand gänzlich widerstrebt" (S. 589, vgl. S. 667 f.). „Wir Katholiken nehmen den Lutherschen Hokuspokus nicht an, — — wir verwerfen den Köhlerglauben, weil wir vernünftig sind und denken" (S. 737). Darum „los von Luther, zurück zu Christus und seiner Kirche, damit wir Christen mit gesundem Menschenverstand bleiben" (S. 733).

Das ist in kurzen Strichen Denifles Charakterbild Luthers und sein Bild vom Luthertum, wie man es etwa aus seinen mit unendlicher Breite und endlosen Wiederholungen vorgetragenen Auslassungen herausschälen kann, und diese Skizze schien mir nötig, auch auf die Gefahr hin, damit seinen Nachtretern einen bequemen Auszug zu liefern, denn man soll wissen, womit wir es zu tun haben.

Man hat gefragt, wie es denn möglich wäre, daß ein Mann, der uns Protestanten die Liebe als das A und O aller Religiösität anpreise und sie als den Hauptfaktor in der Rechtfertigung hinstelle, seine Feder so in Haß und Verachtung gegen uns tauchen könne.[1] Man kann noch weiter fragen, wie dieser Haß mit dem Mönchsstand des Verfassers, dem status perfectionis, worin, wie wir belehrt werden sollen, nur das Streben nach immer vollkommenerer Liebe zu verstehen sei, vereinbar ist? Das Rätsel löst sich leicht. Non est crudelitas pro Deo pietas, sagt schon Hieronymus (epist. 37 ad. Riparium adv. Vigilantium) unter Berufung auf Deut. 13, 12. Und nach Thomas ist es die misericordia, die charitas, die teils im Hinblick auf das Wohl der Ketzer selbst, teils auf das der durch sie gefährdeten, die Bekehrung oder, wenn das

des seligen Lebens" (so die Kapitelüberschrift), das kaum noch überboten werden kann, soll weiter unten noch gehandelt werden.

[1] So Ad. Harnack, Theol. Literaturzt. 1903. S. 689 f.

nicht möglich, die Vernichtung der Häretiker erstrebt.[1]) Und welch höheres Ziel könnte der Jünger des Dominikus haben, als mit seinen berühmten mittelalterlichen Vorgängern, die als canes domini, wie man sie nannte, die Herde Christi hüteten, zu wetteifern? Das allein läßt es begreifen, wie ein gelehrter Mann sich fortreißen lassen konnte, ein solches Zerrbild von Luther zeichnen, eine solche Schmähschrift ausgehen lassen konnte.

Aber mit Emphase wird darauf hingewiesen, daß Denifle alle seine Aussagen mit Stellen aus Luthers Schriften oder sonstigen zeitgenössischen Quellen belegt. Gewiß, das tut er. Allein wenn das schon „Wissenschaft" und „historisches Verfahren" ist, dann wäre diese Kunst leicht zu erlernen. Das kann nur Unkundige irreführen, haben uns doch die Römer seit langem darüber belehrt, daß man Zitate auf Zitate häufen und doch der Wahrheit schnurstracks ins Gesicht schlagen kann. Was man mit Zitaten zu machen vermag, das hat schon vor mehr als fünfzig Jahren der Erlanger Schriftforscher K. Hofmann in unvergleichlicher Weise dargetan, indem er ganz nach dem Vorbilde Döllingers in dessen Lutherskizze unter fortwährendem Hinweis auf einzelne aus dem Zusammenhang gerissene, beliebig gruppierte Bibelstellen ein Zerrbild des Apostels Paulus zeichnete, das mindestens ebenso abschreckend wirken mußte als das Döllingersche Lutherbild.[2]) Aber diese von Leuten wie Pistorius, Vetter, Weislinger &c. ererbte Methode ist trotz der Bekämpfung, die ihr neuerlich wieder, als es sich um Janssen und Genossen handelte, von allen ernsthaften Historikern oft genug zuteil wurde, wie es scheint, nicht auszurotten. Sie ist auch bei Denifle dieselbe geblieben, weil die Häufung von Zitaten auf die Unkundigen noch immer den Eindruck des Wissenschaftlichen und der Objektivität macht, den man erreichen will. Freilich, daß ein Mann wie Denifle nach diesem Rezepte arbeitet, erklärt sich nur daraus, daß seine Tendenz, die lutherische Ketzerei aufzudecken und sie an den Pranger zu stellen, ihn um alle früher von ihm besessenen Eigenschaften eines Historikers gebracht hat.

---

[1]) Vgl. Thomas Summa sec. sec. qu. X u. XI.

[2]) Vgl. Paulus, eine Döllingersche Skizze. Erwiderung auf Döllingers Lutherskizze von J. Chr. Hofmann. In zweiter Auflage herausgegeben von Th. Kolde. Erl. u. Leipz. 1890.

Man sollte sonst meinen, daß er es wenigstens wissen müßte, daß jedes Zitat, jede Aussage nur dann Wert hat, wenn sie in dem Zusammenhange, in dem sie erfolgt ist, unter sorgfältiger Abwägung aller Umstände, die sie verständlich machen können, gewürdigt wird. Aber was man sonst Quellenkritik nennt, existiert für diese Art von Gelehrten nicht. Ein in der Aufwallung oder in einem vertraulichen Briefe hingeworfenes Wort gilt ihnen gleich viel, als eine wohlüberlegte Darstellung oder ein offizielles Aktenstück. Sie fragen nicht danach, unter welchen Voraussetzungen, wem gegenüber sich Luther so oder so ausgesprochen hat, welche Gründe ihn dabei leiteten, einem Gedanken gerade damals diese Richtung zu geben, während er unter anderen Verhältnissen ihm eine andere Spitze gab.[1]) Sie fragen nicht danach, ob er im Scherz oder ironisch oder, wie so oft, namentlich in vertraulichen Briefen, mit humorvoller Selbstironie redet. — Nein, Quelle ist Quelle, Zitat ist Zitat, ob Predigt oder verstümmelte Predigt, Druckschrift (gleichviel von wem sie herausgegeben ist), ob Aktenstück, ob Brief, oder ein über Tisch oder im vertraulichen Verkehr hingeworfenes, schon von Anfang an falsch verstandenes oder unrichtig bezogenes Wort, das ist gleichgültig — wenn's nur paßt, nämlich zu dem vorher fertigen Bilde, zu dem, was man beweisen will, was dogmatisch feststeht, — die Schändlichkeit Luthers und seiner Lehre.

Danach werden schon die Zitate gesammelt. Bei dem bekannten Fleiß des Verfassers wage ich nicht daran zu zweifeln, daß er die meisten von ihm zitierten Schriften Luthers auch wirklich wenigstens

---

1) Es wird keinem Lutherkenner einfallen, zu leugnen, daß sich bei Luther viele Widersprüche finden. Es hat noch nie einen großen Mann, der im großen öffentlichen Leben stand, viel schrieb und viel reden mußte, gegeben, bei dem sich nicht Widersprüche nachweisen lassen, man denke an Augustin und, ohne diesen etwa, wie ein römischer Leser ja leicht zu wähnen geneigt sein könnte, dem „Lehrer der Kirche" an die Seite stellen zu wollen — in neuerer Zeit an Bismarck! Ja noch mehr, auch für Luther gilt das Wort. Sprüche Sal. 10, 19. Wo viele Worte sind, da geht's ohne Sünde nicht ab, und seine Redeweise ist in meiner Biographie oft genug getadelt worden, aber es kommt darauf an, sie zu verstehen, und wie viele vermeintliche Widersprüche, mit denen D. mit besonderer Vorliebe wieder arbeitet, fallen als solche in sich zusammen, wenn man sich die Mühe gibt, die doch Pflicht des Historikers ist, sie nach den Umständen, unter denen die inkriminierten Äußerungen gefallen sind, zu würdigen.

eingesehen hat. Ist das aber der Fall, dann hat er seine Exzerpte schon unter den Gesichtspunkten gesammelt, unter denen er sie in seinem Buche verwendet — und ich bewundere den Spürsinn des Verfassers, mit dem er es verstanden, für seine Zwecke geeignete, oder doch in seinem Sinne bei entsprechender Deutung brauchbare Stellen, wirklich anstößige, oder auch nur dem Mönche bedenkliche Ausdrücke und derbe Worte an den entlegensten Stellen aufzufinden —, denn was er seinen Lesern mitteilt, sind nur solche, die ihm zu seinem Vorhaben dienlich erscheinen. Die wenigen anderen, meist aus der vorreformatorischen Zeit, die er anführt, sind nur dazu da, Luthers vermeintliche oder wirkliche Widersprüche und seine ursprünglich katholische Seele, denn die Seele ist ja, wie wir hörten „von Natur katholisch", zu illustrieren. Auf den Zusammenhang kommt es diesem Historiker nicht an, es genügt einzelne Sätze herauszureißen und beliebig zu gruppieren, um damit — denn es ist ja belegt —, selbst für die Protestanten, „einigen Verstand ihrerseits vorausgesetzt" (S. 393) den Beweis zu erbringen, welche Gemeinheit Luther und seine Genossen beseelte, denn nach dem Abfall brauchte man ja, um Schriftsteller sein zu können, „nur eine gemeine Seele" (S. 358).

Luther schreibt einmal im Jahre 1534: „Der Widersacher höchste Kunst ist jetzt, etliche Stücke aus meinen Büchern zu zwacken, die sie zu meinem Unglimpf drehen und martern, damit zu verdunkeln und den Leuten zu verbergen, was daneben steht für meinen Glimpf."[1] Und so wird es noch heute gemacht. Was paßt, wird als Zitat ausgewählt, und zwar nur soweit es paßt; was vielleicht schon auf der nächsten Seite den Ausspruch erläuternd, ergänzend oder abschwächend sich findet, so daß er eine ganz andere Deutung erhält, ja was oft auf der nächsten Zeile zu lesen ist, woraus das Ganze erst in die richtige, wahre Beleuchtung kommt, das wird verschwiegen, unterschlagen. Die kurzen Zwarsätze, die für seinen Zweck zupassen scheinen, das ist „die wissenschaftliche" Zitiermethode Janssens wie jetzt Denifles, werden mit Emphase hervorgehoben, aber die

[1]) Ein Brief D. Mart. Luthers. Von seinem Buch der Winkelmessen an einen guten Freund. Erl. Ausg. 31, 379.

langen Abersätze, die nicht passen wollen, werden fortgelassen. Und es kann nicht oft genug zur Charakterisierung dieser Methode wiederholt werden: nicht darin liegt die Stärke dieser Historiker was sie sagen, sondern darin, was sie nicht sagen, was sie verschweigen, im Verschleiern in der unrichtigen Verbindung ihrer Zitate, und damit in einem schweren sittlichen Mangel, über den sie sich in ihrem Ketzerhaß, in ihrer Verblendung nicht mehr klar werden können, dem Mangel an Wahrhaftigkeit. Dahin gehört auch die von altersher beliebte namentlich seit Möhler wieder uns Protestanten gegenüber geübte Idealisierung ihrer Lehre, der doch ihre Religionsübung auf Schritt und Tritt widerspricht, und das dem zur Seite gehende Bestreben, die evangelische Kirche aufs widerlichste zu karikieren, ihre Lehre als wahnsinniges Hirngespinst, als Predigt der Unzucht hinzustellen.

Damit hängt ein anderer, nicht minder wichtiger Punkt zusammen. Es lag in der Natur der Sache, daß in einem solchen Kampfesleben, wie es Luther dank seiner Gegner führen mußte, die Streitliteratur eine große, ja übergroße Rolle spielt. Aber ist das der ganze Luther? Hat sich die evangelische Kirche etwa darauf erbaut. Sind Luthers Streitschriften unser Evangelium?

Daß der gewaltige zornige Mann, der die Streitaxt so schwingen konnte wie irgend einer, der in seiner impulsiven, vom Augenblick abhängigen Natur im Kampfe mit den Worten nicht wählerisch war, nicht unbeeinflußt von der durch Murner[1]) und Genossen schon vor der Reformation eingeleiteten „grobianischen Literatur" und der Verrohung des kriegerischen Zeitalters, dem auch er seinen Tribut zahlt,[2]) nicht nur übermäßig scharf sondern grob sein konnte, und sogar im zynischen Ausdrücken seine Gegner behandelte und damit oft seiner Sache geschadet hat, das ist uns nichts neues, das haben wir immer betont. Aber ist denn die Kunde, daß derselbe Mann in der kindlich frömmsten Weise betete, wie wenige, daß er in der einfachsten herzlichsten Art zur Gemeinde redete, daß er ihr in seinen zahllosen erbaulichen Schriften, seinen Katechismen, seinen Liedern einen

[1]) Vgl. W. Kawerau, Thomas Murner. Schrift. d. Vereins f. Ref.-Gesch. Nr. 30 u. 32.

[2]) Wie ich z. B. M. Luther II, 524 gesagt habe, dazu Denifle, S. 747.

unversiegbaren Schatz echter Frömmigkeit überlieferte, an dem selbst seine Gegner sich erbauten, nicht auch bis zu Denifles Ohren gedrungen? O gewiß, er kennt das alles, aber er kann es für seine Zwecke nicht brauchen, es würde das von vornherein feststehende Schandbild des Zerstörers alles Christentums, des Vernichters aller Sittlichkeit verrücken. Das darf nicht sein. Der Häretiker kann nichts gebaut haben, er konnte nur niederreißen, und was etwa noch gutes in der evangelischen Kirche ist, „angeblich" als „spezifisch lutherisch" ausgegebene Lehren, das hat nach Denifles Behauptung nur „Sinn und Berechtigung in der katholischen Kirche" (S. 375). Wie findet sich Denifle mit Luthers positiver, bauender Tätigkeit ab? Man wird wenig mehr finden, als was man auf S. 835 lesen kann. Nachdem er behauptet hat, daß „in Luthers Werk der Grundsatz: der Zweck heiligt die Mittel den wesentlichen Faktor bilde", daß er den Seinen Lüge und Verstellung empfohlen, auf daß sie ihre Zwecke erreichten, fügt er in einer Anmerkung hinzu: „Natürlich, wenn er es für gut findet, dann rät er um dieselbe Zeit den Seinen an: nicht lügen, trügen, afterreden, sondern gütig wahrhaftig, treu und beständig sein und was mehr in den Geboten gefordert."

So bleibt es also dabei: Luthers Anhänger sind nur verlotterte Konkubinarier, Gelichter, Werberknechte, die Christus als Schanddeckel benutzen, die sich den „Hokuspokus" seiner tollen Rechtfertigungslehre vormachen ließen, um unter dem Schutze dieser „spanischen Wand" nur um so dreister und kecker ihren Sünden zu frönen. Gewiß hat es solche gegeben, die die evangelische Rechtfertigungslehre falsch verstanden — wie die römische Kirche die des Paulus bis heute nicht verstanden hat, es hat auch viele gegeben, die die christliche Freiheit zum Deckmantel der Bosheit machten, und die aus denselben fleischlichen Motiven, aus denen sie ins Kloster gegangen waren, es wieder verließen. Um das zu erfahren, brauchen wir die Zeugnisse der Konvertiten Wicel, Pistorius und wie die Gewährsmänner sonst heißen mögen, wirklich nicht. Das hat Luther selbst deutlich genug beklagt.[1]) Gegen falsche Deutung

[1]) Enders III, 323: Video monachos nostros multos exire nulla causa alia, quam qua intraverant, hoc est ventris et libertatis carnalis gratia,

seiner Rechtfertigungslehre hat er schon früh in seinem Sermon von den guten Werken eintreten müssen, in dem er zeigte, wie man allein auf dem von ihm gewiesenen Wege gute Werke tun könne und solle, und er hat das sein Leben lang gegen alle gegnerischen Einwürfe getan und tun müssen.

Aber wo bleiben denn die anderen, wo bleiben die Tausende, ja Millionen, die, wie Dürer, wie Spengler, um nur diese Namen von Laien zu nennen, in unzähligen Zeugnissen es bekannt haben wie sie durch Luthers Predigt des Evangeliums aus sittlicher Not befreit wurden und Kraft zu einem anderen Leben fanden. Gehören diese nicht zu den „Früchten des Evangeliums“, oder sollen wir vielleicht erst im zweiten Bande davon hören und uns einstweilen daran gewöhnen, daß Luthers Evangelium in seiner Wirkung betrachtet „zunächst sich als eine Schule, ein Seminar von Sünden und Lastern erwies“ (S. 765). Will der Verfasser wirklich die Welt glauben machen, daß ein Mann, der ein solches Scheusal war, wie er Luther gezeichnet, bloß um seiner Schlechtigkeit willen Millionen mit sich fortreißen konnte? Meint er wirklich Menschen zu finden, die das Leben und die Geschichte kennen, die nunmehr sich von ihm überzeugen lassen werden, daß ein solcher Mann mit einem lediglich auf Lug und Trug erbauten Lebenswerke, für das so viele ihr Blut dahingegeben haben, eine Wandlung der Weltgeschichte hervorbringen konnte, wie es nach aller Kundigen Urteil tatsächlich der Fall war, ja eine sittliche Wandlung hervorzurufen vermochte, an der doch selbst seine, die römische Kirche durch die sogenannte tridentinische Reformation, wenn auch in bescheidener Weise einen Anteil haben sollte?

So kann nur ein Mönch urteilen, der noch im Mittelalter lebt, der nur zwei Gesichtspunkte hat, auf der einen Seite die im reinsten Lichte ihrer intellektuellen und moralischen Unfehlbarkeit strahlende römische Kirche, und auf der anderen Seite Omnia quae extra ecclesiam, die in satanischem Dunkel der Sünde frönende Häresie.

---

per quos Satanas magnum foetorem in nostri verbi odorem bonum excitabit. Dazu macht D. S. 21 die Bemerkung: aber trotzdem nahm er sie als seine Apostel an.

Überzeugen wird er kaum jemanden, aber er hat Gesinnungsgenossen genug. Wie sollte es anders sein? Wird doch seit Pio IX. und Leo XIII. die römische Kirche künstlich, aber mit Erfolg ins Mittelalter zurück geschraubt. Es fehlt nicht an solchen, die sich durch seine Zitate blenden und in ihrem Haß gegen die evangelische Kirche bestärken lassen werden, aber sie werden daran nichts ändern, worüber man in den Kreisen der wissenschaftlich arbeitenden und denkenden Menschen sehr bald einig sein wird: wer unter solchen Gesichtspunkten und in dieser Weise arbeitet, wer so wenig Verständnis für die allgemeinsten Forderungen historischer Arbeit zeigt, wer nicht den leisesten Versuch macht, Luther zu verstehen und nur darauf ausgeht, eine ihm von vornherein feststehende Tatsache: Luther ist ein Häretiker, folglich ein sittliches Scheusal, mit einem noch so großen Aufwand von Gelehrsamkeit durch Zitate zu belegen, und dadurch die evangelische Kirche und ihre Anhänger als nicht existenzberechtigt[1]) hinzustellen, der wird auf den Namen eines wissenschaftlichen Historikers nicht mehr Anspruch machen können, und sein Werk wird in der Geschichte der Lutherliteratur nur als ein trauriges Denkmal des im 20. Jahrhunderts neu erwachten Ketzerhasses figurieren. —

Damit könnte ich abbrechen. Dem Verfasser auf seinen Winkelzügen, Trugschlüssen und scholastischen Rabulistereien durch sein ganzes Werk nachzugehen, wozu man ein dreimal so großes Buch schreiben müßte, ist völlig unnötig. Das Einzelne, was er vorbringt, ist, obwohl es neu verbrämt, mit reicherem Apparat ausgestattet und namentlich, um es zu bekräftigen, in stets schärferen Wendungen immer wiederholt wird, mit wenigen Ausnahmen nichts neues und ist oft und vielmals, in neuer Zeit besonders auch von W. Walther in Rostock in eingehenden, trefflichen Arbeiten ausführlich behandelt worden.[2]) Und die Frage nach Luthers Ausgangspunkt, dem Erlebnis der Sünde und der Begierlichkeit?

[1]) S. XV.

[2]) Vgl. W. Walther, Luther im neuesten römischen Gericht. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte Nr. 7, 11, 31, 35. Außerdem ist für die Frage nach Luthers Lehre von der Ehe und seinem eigenen Eheleben zu verweisen auf Lutherophilus, Das sechste Gebot und Luthers Leben. Halle 1893.

Mit einem Manne, der sich Luthers tiefes Sündenbewußtsein, sein Betonen der Sündhaftigkeit des natürlichen Menschen, und anderseits der Alleinwirksamkeit der Gnade beim Bekehrungsprozeß, nur aus dem Bestreben, eine Bemäntelung seiner Sündhaftigkeit und einen Freibrief für weiteres Sündigen zu erhalten, zu erklären vermag, ist eine Auseinandersetzung, etwa auf exegetischem Wege, ein vergebliches Beginnen. Daß der Punkt, um den es sich handelt, von dem Luther, und allerdings schon um 1515, ausging, was auch nicht neu ist, lediglich das Ringen nach der von ihm im römischen System vermißten und darum von Denifle als „Unfug" bezeichneten Heilsgewißheit war, wird der Dominikaner nie einsehen, damit müßte er ja Luther recht geben. Es wäre also unnötige Liebesmühe, auf diese Frage noch einmal einzugehen, denn der Untersatz seiner ganzen Schlußfolgerung bleibt das Axiom der römischen Dogmatik, daß jeder „Häretiker" schlecht ist, und daß alle Häresie aus Hochmut und Bosheit abzuleiten ist. Man braucht dann nur die passenden Zitate in die entsprechenden Rubriken einzufügen. Aber an ein paar Einzelfragen, die bisher weniger zur Verhandlung gekommen sind, soll im folgenden als an deutlichen Beispielen gezeigt werden, wie dieser Autor, der für sich allein die wissenschaftliche Methode in der Lutherforschung in Anspruch nimmt, demgegenüber wir anderen Ignoranten, Lügner, Fälscher sind, eigentlich arbeitet. (Schluß folgt.)

D. Th. Kolde.

Zur Beachtung

werden nachstehende Bücher empfohlen, die bei der Redaktion eingegangen sind. Eine ausführliche Besprechung kann nicht stattfinden.

Rede am Sarge des Konf.=Rates D. Dr. H. Cremer. Von Prof. D. Schlatter. Greifswald, Jul. Abel, 1903. 12 S. 0,30 M.

Martin Luther. Eine dramatische Trilogie. Von Adolf Bartels. München, Callwey, 1903. 335 S. 4 M.

Sources and authority of dogmatic theology. Von Headlam. London, Macmillan, 1903. 40 S. 1 M.

Positive Union. Kirchliche Monatsschrift. Von Pf. Flaischlen in Grieben. Halle. Jährl. 4 M.

Die Aufgaben der Christen im Glaubensleben und Glaubenskampf der Gegenwart. Von Prof. Dr. Lemme. 1904. 21 S. 0,40 M.

Es werde! Ein Bild der Schöpfung. Von Dr. Dennert. 1904. 72 S. 1 M.
Nach Ladenburgs Kasseler Vortrag und den Verhandlungen des Braunschweiger Kongresses darf die vorliegende Schrift einen großen Leserkreis erwarten. Ihre Bedeutung liegt zunächst in der klaren, sachlichen Darstellung der modernen naturwissenschaftlichen Anschauungen über Entstehung der Welt des Lebens und des Menschen. Wer hätte nicht schon den Wunsch gehabt, diese Anschauungen einmal kurz zusammengefaßt und gemeinverständlich dargeboten zu sehen? Dann aber kommt nach dem Naturforscher der Christ zum Wort, zeigt feinsinnig dem Leser die Lücken des packenden Aufbaues und weist auf den, der über Menschentheorie und da, wo unsere Erfahrung uns im Stich läßt, noch sein Werk hat, den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erde, der durch sein „Es werde!" diesem Weltall Bestand, Leben und Menschen gab. Beim Lesen solcher Ausführungen wird des Lesers Glaube mächtig gehoben und gegenüber allem Unglauben unserer Tage reich gestärkt. Möchte das zeitgemäße Buch vielen Christen und vielen Angefochtenen gesegneten Dienst tun!

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. **Th. Zahn**, Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. **K. von Burger**, Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. D. **Johs. Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **R. Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **F. Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Konsistorialrat **G. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **R. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **E. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **E. Sellin** in Wien; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **W. Volck** in Rostock; Gym.-Oberlehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 3. Heft.
(171. Heft ausgeg. 1. März 1904.)



Erlangen und **Leipzig.**
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.

Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt**, München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig**, Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Das Wesen des Christentums und die historische Forschung.

Eine Auseinandersetzung mit D. Troeltsch.

II.

Der Geltungswert der rein historischen Methode.

Um das von Troeltsch vorgeschlagene Verfahren zu werten, wollen wir uns zunächst die Frage vorlegen, ob seine Methode das leisten kann, was er selbst von ihr erwartet. Er behauptet zuversichtlich, daß mit der historischen Methode in demjenigen Umfange wissenschaftlicher Arbeit, den er unter diesem Namen zusammenfaßt, das Wesen des Christentums zu ermitteln sei. Es soll nicht darüber gerechtet werden, ob man diese wissenschaftliche Arbeit als rein historische Methode bezeichnen dürfe; es sei vielmehr, da das ja nur eine Frage der Namengebung, aber nicht eine sachliche ist, zugestanden, daß seine Methode die historische genannt werden dürfe. Dies vorausgesetzt, scheint mir die Frage nach drei Seiten hin betrachtet werden zu müssen; es ergeben sich drei Unterfragen: 1. ob diese Methode imstande ist, über das Wesen religiöser Erscheinungen und über das Hervorbrechen neuer Religionen überhaupt Aufschluß zu geben; 2. ob sie aus den von ihr geforderten Quellen selbst das Wesen des Christentums finden kann; 3. ob sie wirklich sich selbst treu bleiben und dabei auf ein objektives Re-

sultat hinauskommen kann, das nicht durch Einmischung von ihr heterogenen Maßstäben unvermutet auf ein anderes Erkenntnisgebiet hinübergeführt wird.

1. Zunächst können wir einen großen allgemeinen Raum feststellen, auf dem wir uns mit Troeltsch gemeinsam bewegen: die historische Methode ist die Grundlage für die Bestimmung des Wesens des Christentums. Eine geschichtliche Größe ist das Christentum, geschichtlich ist sein Eintritt in die Menschenwelt, geschichtlich ist die Person und das Wirken seines Stifters, geschichtlich die Gründung seiner Gemeinde, geschichtlich die glaubensvolle Überzeugung der Gemeinde auch dem Inhalte nach. Auch für den, der behauptet, der historisch sicheren Daten seien nur wenige, und vieles bleibe in völligem Dunkel, oder für den, der da meint, es lasse sich überhaupt nichts Sicheres ausmachen, — ist damit nichts geändert an dem, daß es sich um die Herausstellung einer geschichtlichen Größe handelt und daß eine Klarheit über sie jedenfalls nie möglich ist, ohne daß der Weg der geschichtlichen Forschung gegangen wird. Wir müssen uns also mit Troeltsch darin einverstanden erklären, daß die Ermittlung des Wesens der christlichen Religion eine historische Arbeit ist, die durchaus mit historischen Mitteln zustande gebracht werden muß. Ohne diese Arbeitsleistung ist die Frage nach dem Wesen des Christentums überhaupt nicht zu beantworten.

Gleichwohl erscheint ein weiter gemeinsamer Weg in diesem gemeinsamen Raume nicht möglich. Denn die historische Forschung kann nur dann ein getreues Bild ihres Objektes bieten, wenn sie, ungeachtet der persönlichen Achtung des Forschers vor den Einzelzügen des Objekts, alle einzelnen Merkmale mit gleichem Interesse beobachtet und in eben dem Verhältnis zueinander aufzeigt, in dem das Objekt selbst sie enthält. Jedoch diese Bedingung scheint kaum erfüllbar, wenn das Objekt der Forschung eine Religion ist, die den Anspruch erhebt, das Leben des modernen Menschen auszufüllen. So hat denn auch Troeltsch ganz von selbst eine besondere Forderung an seine Methode gestellt, und diese Forderung ist es, die seine Methode in diesem Falle, da es sich um Ermittlung des Wesens der christlichen Religion handelt, zur „rein historischen" macht. Die Eigenart des Objekts nämlich erfordert für ihn, daß die Arbeit sich kritisch verhalten muß gegen alles, was nicht in den

Bereich natürlichen und regulären Geschehens gehört, wie sich solches sonst in der Geschichte der Menschheit zeigt. Er hat bei der Empfehlung seiner Methode die bewußte Antithese gegen eine andere zum Ausdruck gebracht und dadurch der seinigen einen ganz bestimmten Charakter zugeschrieben. Er stellt sie in schroffen Gegensatz zu der „supranaturalen" Methode. Schon in seiner Schrift über die Absolutheit des Christentums setzt er ganz analog auch betreffs der Wahrheitsfrage die von ihm empfohlene „evolutionistische Apologetik" in Gegensatz gegen die supranaturale. Er meint unter historischer Denkweise von vornherein die evolutionistische. Was er zunächst von derselben sagt, ist durchaus ansprechend: „Nicht ‚menschlich' und ‚göttlich' bildet den Gegensatz, sondern alles ist menschlich und göttlich zugleich. Aber Gott ist ein durch alles Endliche hindurch den eigenen Wesensinhalt auswirkender Zweckwille, und so ist eben damit die Erkenntnis gegeben, daß auch alle menschliche Geschichte nur die Auswirkung einer göttlichen Zweckidee des Menschentums ist." [1]) Allein in diesen Worten ist noch gar nicht, wie Troeltsch sich einbildet, ein Gegensatz gegen die von ihm abgelehnte supranaturale Methode enthalten, welch' letztere vielmehr eben dasselbe ausspricht. Troeltsch sieht aber in der Tat den Gegensatz in viel schärferer Form vor sich, als er ihn in diesen Worten schon gekennzeichnet zu haben meint, und seine gesamten Ausführungen beziehen sich auf diesen Gegensatz, der auch der alles durchziehende Gedanke in seinen Aufsätzen in der Christlichen Welt ist. Er will als Grundlage für jegliche Religionserforschung genau dieselbe nehmen, die z. B. für die Erforschung des geschichtlichen Ganges der **Philosophie** anzuwenden ist, und zu dieser darf nach ihm gar nichts mehr hinzugefügt werden. Die Religion, auch die christliche, ist folglich **wie ein philosophisches System betrachtet**; sie sei wie dieses im Fortschritt des geistigen Lebens an einem Punkte hervorgebrochen und habe sich allmählich entwickelt; wie sie auf dem Wege der natürlichen Weiterbildung geworden, so entwickele sie sich auf eben diesem Wege. Troeltsch will die Anschauung ablehnen, nach welcher bestimmte religiöse Ideen, z. B. die christliche „Idee", an einem geschichtlichen Zeitpunkt

[1]) „Die Absolutheit usw.", S. 127.

ihrer Fülle nach in die Menschheit hineingelegt sei; denn diese Annahme ist nur möglich im Zusammenhang mit der anderen von einer göttlichen Intervention. Vielmehr die religiöse Idee „muß aus dem ganzen Sinn und Zusammenhang der menschlichen Wirklichkeit heraus zwar erst allmählich ihren Gehalt und ihr Wesen offenbaren zusammen mit dem die Tiefen seines Bewußtseins sich immer mehr enthüllenden Menschentum, aber sie muß auch das vollendete Ziel, den vollendeten Begriff, erreichen, indem alles, was bisher nur gehemmt, nur werdend, nur vorausdeutend sich geoffenbart hat, seinen endgültigen Abschluß findet.“ [1])

Auf das Christentum angewendet bedeutet dies, daß nicht in oder auch nur durch Jesus die „religiöse Idee“ vollkommen offenbart worden ist, ja mehr, daß man überhaupt strenggenommen nicht sagen kann, daß sie von Gott geoffenbart sei oder, mehr der Troeltschichen Denkweise entsprechend, daß sie fortlaufend von Gott geoffenbart werde, sondern daß diese Idee selbst mit der fortschreitenden Kultur dem menschlichen Selbstbewußtsein sich zeigt, indem sie sich mit demselben bildet, demselben „sich offenbart“. Mit dem Evolutionsprozeß des menschlichen Selbstbewußtseins gehe sonach die Evolution der religiösen Idee Hand in Hand. Die vollkommene Religion könne nicht als etwas Gegebenes angesehen werden, dessen das menschliche Selbstbewußtsein sich zu bemächtigen habe; das Christentum ist also nicht anzusehen als etwas, das, wie die Geschichte des Geisteslebens lehrt, selbst erst der maßgebende Faktor des Kulturfortschritts geworden ist seit dem Erscheinen Jesu Christi, sondern als etwas, das die Menschheit fort und fort in heißem Bemühen herausarbeitet durch eigene Kraft. Es ist für diese Denkweise ausgeschlossen, daß Religion von oben her stammt; sie ist Produkt der Menschheitsentwicklung, sie ist von unten her, wennschon durch die höheren, reineren, idealen Kräfte des Menschen geworden. Die Gotteskräfte fallen, wenn sie erwähnt werden, höchstens ins Gewicht als die in der menschlichen Konstitution nunmehr natürlicherweise vorhandenen. Also spricht dieser religiöse Evolutionismus: Der Fromme „sieht diesen Boden (alles inneren Lebens) nach festen, aus dem Wesen des göttlichen Wirkens folgenden Ge-

[1]) „Die Absolutheit usw.“, S. 13.

setzen überall sich heben und erkennt aus diesen Hebungsgesetzen in andächtiger Bewunderung die notwendige Hebung des Gipfels, auf dem er steht mit der Überschau über alle Gotteskräfte unserer Erdgeschichte, und mit der anbetenden Einsicht in die Vollendung aller darin liegenden Ziele und Kräfte." [1]) Daraus geht hervor, daß, wenn bei der evolutionistischen Theorie von Gott und Gotteskräften die Rede ist, beide nur im pantheistisch-anthropologistischen Sinne gedacht werden, d. h. als der Menschheit immanente höhere, ideale Kräfte, die in keiner Weise transzendent sind, nicht selbständig wirken, sondern nur in ihrer Zugehörigkeit zur Menschheit oder, noch besser, in Abhängigkeit von ihr. Das religiöse Leben wird angeschaut als das allmähliche Sichherausarbeiten des höheren menschlichen Geisteslebens auf der Grundlage der natürlichen geistig-sittlichen Beschaffenheit oder Anlage der Menschheit.

Wenn ich das Wesen einer geistigen Erscheinung erkennen will, so muß ich auch ihr Werden verstehen. Die Bedingungen, unter denen sie geworden, die Art wie sie geworden, gehören zu ihrem Wesen. Diese Forderung ins Licht gestellt zu haben, ist ein Verdienst von Troeltsch. Er hat diese Erkenntnis so sehr in den Vordergrund gestellt, daß er die ganze Untersuchung über das Wesen des Christentums als eine Untersuchung seines Werdens faßt. Da erhebt sich aber die Frage, ob die Mittel der historischen Forschung dazu ausreichen, eine geistige Erscheinung, wie sie eine bestimmte historische Religion ist, ihrem Hervorbrechen und Werden nach zu verstehen. Diese Frage ist anstandslos zu verneinen. Die Historie rechnet mit den Tatsachen der Erscheinung und Erfahrung. Sie wird betrieben zu dem Zwecke, uns den Fortschritt und auch den bisweiligen Rückschritt in der Menschheit zu zeigen und uns über die Tendenzen von Fortschritt und Rückschritt zu belehren. Geistiger Fortschritt kann immer nur darin gefunden werden, daß das geistige Leben einem als Ziel geahnten Ideale näher gekommen ist; Fortschritt heißt ein Schritt der Wahrheit zu. Bei dem Aufsuchen solchen Fortschritts ist der Historiker in seinem vollen Rechte, wenn er von dem Bewußtsein ausgeht, daß das zeitliche Geschehen, welches

[1]) „Die Absolutheit usw.", S. 13f.

ihm die Folie seiner Arbeit bietet, auch die Folie ist, auf welcher des fortschreitenden Geistes Spuren sich zeigen. Aber niemals wird der Historiker sagen dürfen, daß die Zeit, das zeitliche Geschehen selbst der Zug des Geistes ist. Vielmehr wird die Zeit zugleich als das hemmende Element für den Flug des Geistes sich dartun. Der Geist wandelt mit und in der Zeit, aber die Zeit ist es nicht, die ihn fassen kann. Und wie oft wehet er auch außer der Zeit, von ihr losgelöst! Jeder, der geistig schafft, hat das empfunden, viele Schaffende haben das bekannt. Wo der Mensch Wahrheit erblickt, da weiß er sich über der Zeit, da die Wahrheit selbst außer der Zeit steht, und er fühlt sich einen Moment frei von der Zeit. „Alles Erringen von Wahrheit (ist) ein Ablösen von der bloßen Zeit, eine Befestigung gegen den Strom der Zeit." [1]) Das wichtige Moment in allem geistigen Fortschritt, das uns über die Zeit hinausweist, ist von der Historie, die an die Erscheinung des zeitlichen Seins gebunden ist, nicht aufzufinden. Die Geschichtsforschung konstatiert: daß, wann, unter welchen Bedingungen gewisse Erhebungen des geistigen Lebens stattgefunden haben; sie beschäftigt sich jedoch nicht mit der inneren Notwendigkeit dieses Hervorbrechens, sie erfaßt nicht die innere Triebkraft desselben.

Diese Einschränkung des Geltungsbereiches historischer Arbeit findet natürlich auch Anwendung auf die Religion, selbst wenn wir sie nur ihrer subjektiven Seite nach, als Religiosität, ins Auge fassen. Daß in historischen Religionen die Religiosität eine geschichtlich-geistige Macht gewonnen und entfaltet hat, zeigt uns die Geschichte, und sie eröffnet uns den Ausblick darüber, daß unter jenen Religionen das Christentum es gewesen ist, das die größte Umwälzung geistigen Lebens bereitet hat, die je stattfand. Die geschichtliche Betrachtung zeigt auch, daß solche Religionen, die von Wert und Dauer waren, dann entstanden sind, wenn eine große Persönlichkeit, die sich von der Überwelt getrieben wußte, von der Woge eines weitgreifenden Problems, das durch Schicksal und Leben eines großen Kreises von Menschen gestellt war, emporgetragen wurde. Aber eben diese historische Betrachtung zeigt, daß diejenigen Erscheinungen, welche wir Religion nennen, nicht etwas sind, das

[1]) R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religion, S. 153.

Menschen mit Absicht machen, sondern etwas, dessen Anfang von Menschen, soweit sie überhaupt dabei eine Rolle spielen, unabsichtlich gemacht wird, indem sie sich als Werkzeuge einer geistigen Kraft wissen, die in ihnen und durch sie wirkt. Das unbewußt spontane Einsetzen der religiösen Erhebung, der ganz reflexionslose Charakter einer neuen Religionsstiftung wie der Stiftung des Christentums dürfte jedem, der die Arten geistiger Produktionen auf historischem Wege zu durchdringen sucht, die Erkenntnis abnötigen, daß seine Forschung hier an der Grenze ist, wo sie das Wesen ihres Gegenstandes nicht mehr zu verfolgen vermag. Die Geschichte selbst führt uns an den Punkt, wo wir über sie hinausgehen müssen. Denn über das Wesen des Hervorbrechens der elementaren Kraft der Religion und somit über das Wesen der Religion selbst, soweit es in dem Hervorbrechen sich betätigt, sagt sie uns nichts. Aber sie kündigt uns an, daß eine solche Kraft da ist, und das ist immer schon etwas. Und wenn sie dazu führt, daß wir diese ihre Grenzen einsehen und dadurch die durch sie heraufgeführte Erkenntnis als eine in diesem Sinne begrenzte werten lernen, so hat sie beträchtlich zur Erkenntnis des Wesens der Religion beigetragen.

Der Widerspruch, der hier gegen die „rein historische Denkweise" geäußert ist, hat nichts mit der rationalistischen Geschichtslosigkeit gemein. Der Rationalismus verkennt die Bedeutung der historischen Forschung, wir aber fordern die geschichtliche Betrachtung gerade auch als Grundlage der Ermittlung des Wesens des Christentums. Zudem setzen wir nicht dort, wo wir die Geschichte verlassen, an ihre Stelle das Individuum, wie die Aufklärung es tat. Das ist vielmehr wieder der Fall bei Troeltsch, wie sich später zeigen wird. Ja wir leugnen auch keineswegs die Wahrheit des evolutionistischen Grundsatzes, daß die Idee sich nicht in einem menschlichen Individuum verleiblicht, daß somit auch die Religion — insofern man sie „Idee" nennen kann — nicht in einem menschlichen Individuum ganz fertig und absolut vorhanden sein kann der menschlichen Schwachheit zufolge. Aber die Voraussetzungen des Problems sind doch damit nicht erschöpft. Der Hervorbruch einer Religion innerhalb der Menschheit ist durch die Geschichtsforschung nicht in dem Maße begreiflich gemacht, daß der-

selbe einfach dem Evolutionsprozeß einer Idee gleichgestellt werden könnte: noch weigert sich die Religion, sich unter natürliche, natürlich entstehende und natürlich sich fortbildende Faktoren einreihen zu lassen.

Troeltsch hat selbst die Grenzen der geschichtlichen Forschung bezüglich des in Rede stehenden Objekts erkannt und demgemäß ihre Aufgaben erweitert, indem er ihr das Abstraktionsverfahren zurechnet. Es ist ihm darin zuzustimmen, daß solche Abstraktionen die höchsten Ziele der Historie sind. Er meint ein Verfahren, durch welches die in den historischen Erscheinungen abgeprägten Werte herausgeschält werden. Das ist eine Arbeit, die nicht mehr selbst historischer Art ist, wie er selbst sagt, die jedoch nur zu vollziehen ist, nachdem die eigentliche historische Arbeit gänzlich erfüllt ist. Zu diesem Zwecke muß das Abstraktionsverfahren sich auch der psychologischen Betrachtung bedienen da, wo es sich um Religiosität handelt, wo die religiöse psychische Erregung der Menschen einer Zeit nachkonstruiert werden muß auf Grund des unserem eigenen Leben bekannten religiös-psychischen Prozesses. Nur wenn wir auf diese Weise nachzuerleben versuchen, was in den schriftlichen Denkmälern religiöser Männer in Worte gefaßt ist, können wir jene religiösen Empfindungen auffinden und veranschaulichen. Nur wer die religiöse Stimmung, die Jesus hatte und wollte und bei anderen erregte, selbst nacherleben kann, vermag sowohl ihn zu verstehen als auch die ihm und den Seinen im Hintergrund stehende Objektivität zu erblicken.

2. Allein unter dem Einfluß der evolutionistischen Denkweise wird auch dieses Verfahren bei Troeltsch in einem weiteren Sinne empfohlen, der nicht wohl annehmbar ist. Seine Denkweise verlangt ja, daß nicht nur die Urzeit der christlichen Religion als Quelle benutzt wird, sondern die gesamte christliche Zeit. Diese breite Basis, die der Evolutionismus vorschreibt, und somit der Evolutionismus selbst wird verlangt, weil sonst „der alte Dogmatismus" in der Theologie verbleibe. Die Methode der Neuzeit ist eben „der Anschluß an die von der Aufklärung vorbereitete, im deutschen Idealismus prinzipiell erfaßte historische Methode, oder genauer, der Verzicht auf eine dogmatische, fertige Maßstäbe besitzende Historie".[1]) In diesen Worten ist gewiß ein anerkennens-

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 485.

wertes Selbstbewußtsein des „modernen" Theologen enthalten, nur schade, daß er bloß Grundsätze aufstellt, die für eine allgemeine historische Wissenschaft gelten können, nicht aber solche, die eine Wissenschaft als theologische charakterisieren. Denn damit, daß die Historie den Ablauf der Denkweise oder Idee innerhalb der christlichen Welt zum Gegenstande hat, ist sie noch nicht theologisch. Theologisch wird eine wissenschaftliche Arbeit allein dadurch, daß sie sich auf Gott und göttliches Wirken bezieht, statt bloß auf den regelmäßigen oder unregelmäßigen Ablauf der Dinge in der vom Menschengeist geleiteten Welt.

Freilich muß betont werden, daß das Christentum eine große historische Wirkung hervorgebracht hat. Diese Wirkung ist zu betrachten als die Auswirkung seines Wesens. An der Geschichte der christlichen Welt, der christlichen Denk-, Empfindungs-, Glaubens- und Lebensweise muß sich zeigen, wie sein Wesen wirkt und welche Kräftigkeit es besitzt. Allein etwas ganz anderes ist es, wenn ich das Wesen selbst aus eben dieser Geschichte ablesen will, und das ist die Absicht von Troeltsch.

Es ist aber ganz unmöglich, das Wesen einer geistigen Erscheinung aus dem Gesamtverlauf ihrer verschiedenen Ausbildungen abzulesen. Denn das würde voraussetzen, daß sich diese Erscheinung von ihrem Anfang an in direkter Linie fortgebildet hat. Wenn ich das Christentum packen will durch die Beobachtung aller derjenigen geistigen Bildungen, die als christliche oder unter christlichem Einfluß stehende zu bezeichnen sind, so wäre vorerst zu erweisen, daß in allen diesen Erscheinungen das Christentum mit sich selbst identisch geblieben ist, und das ist aus zwei Gründen unmöglich.

Einmal widerspricht dieser Annahme einfach die Wirklichkeit; denn die Entwicklung des Christentums ist voll von Abirrungen, und diese wenigstens lassen sein Wesen nicht rein erkennen. Die Idee oder der Zweckgedanke des Christentums soll nach Troeltsch an seiner Geschichte gezeigt werden, in der die Idee mit ihr feindlichen Mächten kämpft. Gerade durch diesen Kampf wird der Stoff Troeltsch wissenschaftlich interessant. Dieser Kampf aber kommt dadurch zustande, daß die Idee sich „fremde Stoffe angliedert und unterwirft", daß ihr Abirrungen stets nahe gelegt werden und sie

entweder in eine solche verfällt oder siegt. Wenn dem aber so ist, wer steht mir dafür, daß ich in der Geschichte die Idee noch selbst habe? oder wer sagt mir, wo in der Geschichte ich die Idee ergreifen soll? Wer bürgt dafür, daß die Idee nicht fortschreitend unklarer wird und geworden ist?

In der Tat ist die große Basis, auf die Troeltsch seine Wesensbestimmung stellen will, alles andere als eine lautere Quelle. Mir scheint, er hat sie selbst sehr zutreffend charakterisiert durch die Art, wie er die von ihm abgelehnte und die von ihm behauptete Quelle einander gegenüberstellt. Er lehnt ab, daß man das Wesen ableiten dürfe „aus bestimmten und begrenzten Quellen, die durch ein bestimmtes Merkmal von aller übrigen Geschichte geschieden sind und sich durch dieses Merkmal als für sich allein gesetzgebende Autorität ausweisen", und er will es statt dessen „aus der Gesamtheit der christlichen Geistesentwicklung" gewinnen.[1]) Nennt er hier die Quelle, an die sich die von ihm abgewiesene Wesensbestimmung wendet, eine bestimmte und umgrenzte, so gibt er damit zu, daß seine eigene Quelle unbestimmt und unbegrenzt ist. Was heißt denn auch in aller Welt „die Gesamtheit der christlichen Geistesentwicklung"? Wenn die Entwicklung naturgemäß darin besteht, daß die Idee nicht in ihrer Ursprünglichkeit bleibt, sondern vielmehr mit allen möglichen Motiven in Berührung tritt, die sie teils aufnimmt, teils verabscheut, so ist das auf diese Weise entstehende Gewirr der heterogensten Motive jene gerühmte „Gesamtheit der christlichen Geistesentwicklung". Diese Gesamtheit ist überhaupt nicht definierbar, und sie als christliches Erzeugnis ausgeben unter der Gefahr, daß auch all dasjenige als christlich anerkannt werde, was vom Christentum kaum ein Jota noch hat, das schlägt doch aller historischen Anschauung ins Gesicht und ist der Tod jeder historischen Wertbestimmung. Die „Gesamtheit der christlichen Geistesentwicklung" ist ein Schlagwort, und mit einem solchen zu operieren, sollte man für wissenschaftliche Untersuchungen nicht empfehlen.

Zum anderen ist dieser Weg ungangbar an sich. Denn was ist denn der Maßstab, nach dem aus jenem Gewirr heterogener

---

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 487.

Momente das Wesen herauszulesen ist? Troeltsch selbst sieht ja dies bunte Gemisch deutlich vor sich:[1]) „Damit ist dann aber festgestellt, daß das Wesen nicht einfach aus dem Gesamtverlauf und der Totalität der Erscheinungen abstrahiert werden kann, sondern daß innerhalb dieser zwischen solchen Erscheinungen zu unterscheiden ist, die das Wesen aussprechen, und solchen, die es verwischen oder gar verkehren." Da fragen wir doch billig, wo der Maßstab für diese Unterscheidung zu suchen sei. Dieser Maßstab kann nichts anderes sein als das bereits bekannte Wesen selber! Wer den von Troeltsch empfohlenen Weg gehen will, um das Wesen zu bestimmen, der muß es bereits besitzen, ehe er an die geschichtliche Abstraktion sich begibt, um aus ihr wiederum das Wesen herauslesen zu können. Indem Troeltsch den Zirkel, den er beschreibt, nicht sehen will, gerät er in Widerspruch mit sich selbst. Und doch spürt er das Unzulängliche seiner Methode, wie man daraus ersieht, daß er sich jetzt vor dem „weiteren Problem" erblickt, „an welchem Punkte die Wesensbestimmung die vorzugsweise wichtige Offenbarung des Wesens zu suchen hat", und daß er diesen Punkt nun doch trotz aller bisherigen Verwahrung schon im Urchristentum finden muß!

Dies Zugeständnis, das allerdings nicht als solches gemeint ist, ist der wundeste Punkt in den Darlegungen von Troeltsch. — Die Betrachtung und Durchforschung der Entwicklung des Christentums kann nicht zur Entdeckung seines Wesens führen, sondern nur zur Feststellung dessen, durch welche Begleiterscheinungen das Wesen des Christentums, das bereits anders woher bekannt ist, in seiner Reinheit erhalten, durch welche anderen es getrübt worden ist, werden kann und vermutlich werden wird. Aus dieser Einsicht sind wichtige praktische Maßstäbe zu gewinnen, aber kein solcher, der an sich das Wesen des Christentums erst enthüllen könnte.

Troeltsch verliert sich hier mit seiner Theorie ins tief schattierte Grau. Als Kriterium in seiner Methode bezeichnet er schließlich das „dem Haupttrieb innewohnende Ideal". Auch dies kann er nur behaupten unter der unhistorischen Voraussetzung, daß dieser Haupttrieb oder sein Ideal das wahrhafte Wesen des Christentums sei. Auch dann müßte er dies Wesen zuvor kennen. Wie will er

---

[1]) Chr. W. Nr. 23, Sp. 533 f.

sonst beweisen, daß der „Haupttrieb“ des geschichtlichen Fortgangs in der christlichen Geisteswelt das christliche Ideal enthält? Oder hat er, der die Einmengung des Supranaturalen leugnet, dennoch eine Zuversicht einbegriffen zu der diesen Haupttrieb bewahrenden göttlichen Fürsehung? Er täuscht sich in der „Abstraktion“, wenn er meint, bei Voraussetzung der evolutionistischen Anschauungsweise durch die Abstraktion auf die christliche Idee selbst zurückgehen zu können. Es ist ein unhistorisches Verfahren, das er als das historische anpreist. Noch immer hat die Historie darauf gehalten, daß wir durch das, was Troeltsch Abstraktion nennt, aus dem historischen Komplex nichts weiter zu erkennen vermögen, als die eine bestimmte Zeit bestimmenden Werte. Wenn nun aber nach jener Voraussetzung die die christliche Urzeit, die Predigt Jesu bestimmenden Werte nur sporadische Enthüllungen der christlichen Idee gewesen sind, die immerfort ergänzt werden mußten und noch müssen, so kann er weder aus der Urzeit noch aus der gesamten Folgezeit das Wesen des Christentums mit seiner Methode ermitteln.

3. Diesem unserem Befunde entspricht auch der resignierte Schluß, zu dem Troeltsch in seinen methodischen Anweisungen gelangt, wenn er sich dahin bescheidet, daß letztlich die Entscheidung über die Wesensfrage eine subjektive sei. Da er eine „historische“ Methode vorgeschlagen hat, für welche das Kriterium selbst nicht ein historisch bestimmtes ist, sondern das „innewohnende Ideal“, das jeder aus dem Strom der geschichtlichen Entwicklung herausfischen soll, so ist es ihm nicht möglich, ein mit der Objektivität historischer Tatsachen ausgezeichnetes Ergebnis zu gewinnen. Er sieht sich jetzt, nachdem er die Grundzüge seiner Methode dargeboten hat, veranlaßt, von dem Forscher über das Wesen des Christentums zu verlangen, daß er auch eine religiös durchgebildete Persönlichkeit sei; eine Forderung, die wir gern an früherer Stelle anerkannt gesehen hätten. In diesem Zusammenhange sagt er uns, daß zu viel Persönliches und Subjektives in dem Abschluß des Ergebnisses enthalten sei, als daß jedermann unbedingt überführt werden könnte. Dies soll der Schlußstein sein, obwohl beim Zusammentragen des Materials und beim Bau rein historisch zu Werke gegangen war, und obwohl uns immerfort rein historische

Resultate verheißen worden waren. Ein klägliches Ende fürwahr! Troeltsch macht seinen Subjektivismus an falscher Stelle geltend. Jeder Theologe weiß heute, daß religiöse Erkenntnis stets subjektiver Art ist, da sie letztlich auf einem einzigartigen Erlebnis beruht; darüber brauchen wir keine Worte zu verlieren. Selbstverständlich ist, daß jedes Glauben subjektiv ist, weil es nicht durch Demonstration aufgezwungen werden kann. Aber um diesen Begriff des Subjektiven handelt es sich nicht in dem Rahmen des vorliegenden Themas. Es handelt sich vielmehr um das objektiv gegebene Wesen des Christentums. Meine Religiosität kann ganz subjektiv sein, und sie muß es bis zu einem gewissen Grade sein, weil sie lebendig ist, — das Wesen des Christentums niemals. Dieses ist eine objektive unverrückbare Größe, so gewiß denn Gott selbst sein Urheber ist. Zwar gilt hier, daß die gewaltige, allherrschende Majestät der christlichen Religion in ihrem ganzen Umfange schwerlich von einem Menschen angeeignet werden mag; daß das Objektive kaum je in seinem vollen Umfange subjektiv wird. Und bei jedem einzelnen Christen mag im subjektiven Prozeß seines Nacherlebens des Wesens manches verschoben oder je nach der besonderen Lebensführung und Lebenslage in ein anderes Licht gerückt werden; die einzelnen Seiten des Christentums erhalten je und je eine verschiedene Bedeutung für das subjektive Leben des Individuums. Aber — nimmermehr können wir es dem subjektiven Empfinden des Forschers überlassen, was er für wesentlich oder unwesentlich am Christentum erklären will, sondern was in den Urkunden des genuinen Christentums als das Wesentliche objektiv vor uns steht, das werden wir auch für das Wesen erklären und nichts anderes, eben deshalb, weil es nach dem historischen Befunde für den Stifter und die Stiftungsgemeinde das Wesentliche war. Daß der Forscher als religiöse Persönlichkeit dieses Wesen nachzuerleben fähig sein muß, wurde schon gesagt. Diese Forderung berührt aber nicht das Resultat in dem Sinne, daß es dadurch selbst ein subjektiv bedingtes würde.

Daß es bei Troeltsch allerdings ein solches werden soll, zeigen die Nachträge, die er in Nr. 28 und 29 der „Christlichen Welt" über den subjektiven Charakter des Wesensbegriffes bringt. Er macht darauf aufmerksam, daß der Wesensbegriff für den Erforscher

desselben **zugleich der Idealbegriff** des Christentums werde, da sich in die rein objektive Erforschung des Wesens unvermerkt diejenige Wertbeurteilung des Christentums einschleiche, die man selbst im Herzen trage. Das ist nur dann richtig, wenn der **Evolutionismus** für die Wesensbestimmung am Platze ist; aus ihm folgt freilich ein individueller Subjektivismus, und die Notwendigkeit dieser Verbindung des Subjektivismus mit dem Evolutionismus ans Licht gestellt zu haben, ist m. E. ein Verdienst der Troeltschschen Arbeiten. Wir unserseits können unbedenklich den Satz unterschreiben, den Troeltsch durch Sperrung hervorhebt: „Das Objektive liegt nicht bereit, um jedesmal einfach aufgenommen zu werden, sondern es wird jedesmal neu geschaffen und hat seine Verbindlichkeit in dem Ineinander des historischen Besitzes und der persönlichen gewissensmäßigen Fortbildung und Umwandlung.“ [1]) Denn nie wird das Objektive durch bloße Übernahme subjektiv, sondern durch den Mut der Überzeugung, die auf der ernsthaften Arbeit des Nacherlebens sich gründet. Aber das darf nicht besagen sollen, daß das Wesen des Christentums nicht etwas Gegebenes sei, daß überhaupt das geschichtlich vor uns liegende Geistesleben durch historische Forschung versubjektiviert werde; in dem Sinn ist es allerdings „fertig“, daß es uns als historischer Gehalt vorliegt. Wenn die dogmenhistorischen Untersuchungen rein objektiv angestellt werden müssen — und das wird Troeltsch nicht in Abrede stellen —, sollte dann nicht auch die Forderung gestellt werden, daß die Untersuchung über das Wesen des Christentums völlig objektiv unternommen werde ohne Verfälschung durch die Wertschätzung, die man für den Gegenstand bereits hat? Sollte nicht gerade Troeltsch diese Forderung stellen, für den diese Untersuchung, sofern sie sich auf die Glaubensvorstellungen bezieht, wesentlich eine dogmenhistorische ist? — Wer für eine historische Methode plädiert, sollte nicht ein unhistorisches Argument aufnehmen wie dies: „Die eigene persönliche Stellung zum Christentum der Gegenwart und die darin gegebene Schätzung des Christentums überhaupt wirkt auf die Wesensbestimmung entscheidend mit ein.“ [2]) Wenn das zugegeben wird, so

---

[1]) Chr. W. Nr. 29, Sp. 680.
[2]) Chr. W. Nr. 28, Sp. 650.

ist das Gegenteil der historischen Arbeit ins Auge gefaßt, denn die philosophisch-theologische Spekulation ist alsdann zu einem Leitmotiv der sogenannten „rein historischen Denkweise“ erhoben worden. Wenn ich mich anheischig mache, als historischer Forscher das Wesen des Christentums herauszustellen, dann muß ich auf derartige Kombinationen verzichten können, wie ich das bei anderer historischer Forschungsarbeit tue. Es genügt für den Zweck dieser Betrachtungen, daß hiermit konstatiert ist, daß bei Troeltsch die Objektivität weit weniger Gewicht hat und weit mehr zurücktritt, als er selbst zuzugeben gewillt ist, wenn er sagt: „Die Auffassung des Christentums“ ist „sehr stark mitbedingt durch die persönliche Stellung zu ihm in der Gegenwart und durch die hierdurch bedingte Auffassung seiner Zukunft. ‚Mitbedingt‘ heißt nicht ausschließlich bedingt, und so bleibt der Objektivität der historischen Forschung ihr Recht gewahrt.“ [1]) Mir scheint, daß dies letztere nicht der Fall ist. In dem Programm von Troeltsch steht es doch so, daß, wie wir soeben sahen, die subjektive Wertschätzung des Christentums „entscheidend“ auf die Wesensbestimmung einwirken soll. Dadurch ist diese Wertschätzung sicherlich zu einem wichtigen Faktor der Wesenserkenntnis erhoben, und der objektive Charakter historischer Forschung ist dadurch so sehr beeinträchtigt, daß von „rein historischer Denkweise“ bei dieser Methode nicht mehr geredet werden dürfte. Denn das Urteil über den Wert des Wesens der christlichen Religion in Gegenwart und Zukunft oder über den Wert dessen, was Troeltsch unter dem Christentum der Gegenwart versteht, wird von ganz anderen Erwägungen und Glaubensüberzeugungen abhängen, als diejenigen sind, die bei der Wesensbestimmung betätigt sind. Erst nachdem ich das Wesen kennen gelernt, kann es mir Idealbegriff werden oder nicht oder teilweise als Idealbegriff der Religion anerkannt werden und teilweise nicht. Wenn ich mir vorher einen Idealbegriff der christlichen Religion gebildet habe, so wird es freilich schwer sein, eine objektive Erforschung des Wesens vorzunehmen. Trage ich einen solchen in mir, so muß ich ihn jetzt ganz zurückstellen und abwarten, ob nicht erst die Wesenserforschung mir die wichtigen Momente für den Idealbegriff bieten wird. Troeltsch

---

[1]) Chr. W. Nr. 28, Sp. 651.

meint, es schade nichts, wenn mit seiner Theorie „dem Subjektivismus Tür und Tor geöffnet ist“, und es handle sich dabei „nicht um den Subjektivismus beliebiger Willkür, der alles für das Wesen halten dürfte, was ihm gerade einleuchtet“. Aber ich wiederhole, daß „das gewissenhafteste und umfassendste historische Studium“ nicht imstande ist, das Wesen zu erkennen, wenn ein aus dem Urteil über das gegenwärtige Christentum gewonnener Idealbegriff zu den Voraussetzungen des Wesensforschers gehört; ein Idealbegriff, der ein Urteil darüber enthält, in welcher Gestalt das Christentum in Gegenwart und Zukunft seinen Wert behaupten darf — und solcher Art ist der von Troeltsch gemeinte Idealbegriff, aus dessen vorherigem Vorhandensein seine ganze Methode sich herleitet. Auch der Umstand ändert nichts, daß die „zusammenhängende Anschauung ernster und ruhiger Gelehrten“ hinter dieser Arbeit steht. Das ist nichts als eine Vertröstung darauf, daß, wenn denn das Wesen nichts Objektiv-Historisches ist, es doch durch den Konsensus der Gelehrten gefunden werden müsse. Es ist sehr interessant, daß sich Troeltsch auf diesen sowohl schon vorhandenen als auch in ferner Zukunft reichlicher zu erwartenden Konsensus beruft! Noch weniger ist sein Trost in Einklang mit dem evangelischen Geist, wenn er darauf verweist, daß nur wenige, eben die Konsensusmänner, berufen und fähig seien, diese Arbeit zu leisten.[1]) Dann muß sich die Kirche, nachdem sie zwei Jahrtausende alt geworden, müssen sich alle Christen noch heute immer wieder getrösten, daß sie glauben sollen, was der jeweilige Evolutionsprozeß ihnen bietet. Ja freilich ist das nötig, wenn das Wesen des Christentums ganz verdeckt wird durch einen unergründlichen und unübersehbaren historischen Apparat!

Lic. Dr. **Beth.**

---

[1]) Chr. W. Nr. 29, Sp. 680 f.

Zur Lebensgeschichte des Apostels Paulus.

3. Der römische Prokonsul und der jüdische Zauberer auf Cypern.

Die Personen von höherer amtlicher Stellung oder politischer Bedeutung, mit welchen sich Paulus berührt hat, und die *außerbiblischen* Nachrichten über dieselben interessieren den theologischen Historiker nicht nur darum, weil sie ihm Handhaben für *die* Feststellung der Chronologie des Apostels und der Geschichte des Christentums in der Apostelzeit darbieten, sondern auch um *ihrer* selbst willen, weil sie ihm die geschichtlichen Bedingungen verdeutlichen, unter welchen das „große Geheimnis, nämlich Christus, unter den Völkern gepredigt, in der Welt geglaubt wurde" (1. Tim. 3, 16). Letzteres gilt nicht zum wenigsten von Sergius Paulus, dem Prokonsul Cyperns, Apg. 13, 6—12. Er ist der erste hohe Staatsbeamte, vor welchem unseres Wissens Paulus Gelegenheit hatte, seinen Glauben zu bezeugen, und er ist der einzige Mann solcher oder ähnlich hoher Stellung, von welchem Lukas berichtet, daß er infolge der Bezeugung des Paulus in Wort und Tat „über die Lehre des Herrn außer sich geriet und gläubig wurde", oder nach anderer Lesart „staunte und Gotte glaubte", Apg. 13, 12. Wenn damit auch nicht gesagt sein will, daß er fortan ein Glied der christlichen Gemeinde geworden sei, so muß doch dieser gleich im Anfang der ersten Missionsreise dem Heidenapostel geschenkte Erfolg, wenn es mit demselben seine Richtigkeit hat, sehr ermutigend und von bester Vorbedeutung gewesen sein. Der Name Sergius

zeigt, daß dieser Prokonsul dem uralten patrizischen Geschlecht der Sergier entsprossen war, aus welchem vom 5. Jahrhundert v. Chr. bis zum 4. Jahrhundert n. Chr. zahlreiche Konsuln und sonstige Würdenträger, unter anderen auch der berüchtigte L. Sergius Catilina, hervorgegangen sind. Das Kognomen Paulus, oder, wie die Römer gewöhnlich schrieben, Paullus, tragen zwei oder drei geschichtlich und chronologisch nachweisbare Sergii. Der eine, L. Sergius Paullus, welcher im Jahre 168 n. Chr. zum zweiten Mal Konsul war und als Prokonsul in der Provinz Asien eine kirchenhistorische Berühmtheit erlangt hat,[1]) kommt der Zeit wegen nicht in Betracht. Umsomehr ein zweiter L. Sergius Paullus, der unter Kaiser Claudius dem Kollegium der Curatores riparum et alvei Tiberis in Rom angehörte.[2]) Da die Zeit paßt, und wir das Pränomen des Apg. 13 erwähnten Prokonsuls zwar nicht kennen, andrerseits aber wissen, daß im Geschlecht der Sergier das Pränomen Lucius von altersher und auf langehin sehr gebräuchlich war, so steht nichts im Wege, jenen Kurator mit dem Prokonsul der Apostelgeschichte zu identifizieren. Dagegen hat denn auch Mommsen in dem mehrerwähnten Aufsatz nichts einzuwenden gefunden.[3]) Andere Kombinationen, welche mindestens ebensoviel für sich haben, lehnt er eben dort kurzer Hand ab. In dem Inhaltsverzeichnis zum 18. Buch seiner historia naturalis nennt Plinius unter den von ihm benutzten lateinischen Schriftstellern einen Sergius Paulus und im Index zum 2. Buch einen Sergius, als dessen Kognomen von den meisten Handschriften Plato, von zweien Plancus, und nur von dem Korrektor einer einzigen Handschrift, die von erster Hand Plato hat, Plautus angegeben wird. Jeder sieht, daß dies nichts weiter als eine Konjektur ist, zum Zweck der Beseitigung

[1]) Vgl. Forschungen IV, 266; V, 26; Prosopogr. imp. Rom. III, 221 nr. 377.

[2]) C. I. L. VI nr. 31545 cf. Prosopogr. III, 221 nr. 376, in chronologischer Beziehung den noch ungedruckten Artikel „Paulus d. Apostel" in der Prot. RE. Für die Häufigkeit des Pränomen Lucius im Geschlecht der Sergier vgl. die Liste in Paulys Encykl. 1. Aufl. VI, 1067 ff. nr. 2. 4. 8. 18. 19, p. 1074 mehrere nicht numerierte, dazu noch ein L. Sergius C . . . Arrianus einer cypriotischen Inschrift im Journal of hell. stud. IX (1888) p. 241 nr. 56 β hinzukommt.

[3]) Ztschr. f. neutestl. Wiss. 1901 S. 83 A. 3.

des in diesem Zusammenhang unerträglichen Plato. Graphisch nahe genug liegt diese Emendation, und sachlich möglich ist sie, weil es einen Schriftsteller L. Sergius Plautus gegeben hat. Viel näher aber liegt es doch, nach dem Index zum 18. Buch, wo der Text feststeht, mit Detlefsen auch hier Sergio Paullo zu lesen,[1]) da wir von diesem wissen, daß er zu den von Plinius exzerpierten Schriftstellern gehört. Und warum soll nicht der einzige, durch die Apostelgeschichte und durch mindestens eine Inschrift bezeugte Sergius Paulus aus der Zeit vor Plinius, welcher etwa 25—30 Jahre vor der Herausgabe der Naturgeschichte des Plinius Prokonsul auf Cypern war, ein Buch geschrieben haben, aus welchem Plinius seine Weltkunde bereichern konnte? Lightfoot, der den Sergius Paulus der Apostelgeschichte mit demjenigen des Plinius identifiziert,[2]) machte auf zwei, Cypern betreffende Notizen im 2. und 18. Buch der Naturgeschichte [3]) aufmerksam, welche von einem auf dieser Insel heimischen Autor herzurühren scheinen. Plinius führt sie trotz der Auffälligkeit besonders der ersten weder auf ein unbestimmtes Hörensagen, noch auf einen bestimmten anderen Autor zurück. Er wird sie einem der in den Indices zu beiden Büchern genannten Gewährsmänner verdanken, den er für völlig glaubwürdig und sachkundig hielt. Im Index zu Buch 2 ist Sergius P(aulus) der letzte der lateinischen Autoren; im Index zum 18. Buch folgen seinem Namen noch sechs andere von Lateinern. Da Plinius in diesen Registern die Schriftsteller durchweg in der Reihenfolge anführt, in welcher er die Exzerpte aus ihnen verarbeitet,[4]) so erwartet man Mitteilungen aus Sergius gegen Ende des 2. Buchs und an einer

---

[1]) Ed. Detlefsen (1866) I, p. 22, 9; 42, 37. Vgl. auch den Apparat von Sillig.

[2]) Essays on supernat. relig. (1889) p. 295. Vermutungsweise sprach schon W. Teuffel in Paulys Encykl. VI, 1074 sich für die Identität aus.

[3]) Lib. II, 210: Celebre fanum habet Veneris Paphos, in cujus quandam aream non impluit. XVIII, 68 Cyprium (sc. triticum) fuscum est panemque nigrum facit, itaque miscetur Alexandrinum candidum.

[4]) Eine Regel, der es allerdings nicht an Ausnahmen fehlt vgl. Münzer, Beiträge zur Quellenkritik des Plinius (1897) S. 131 f., und deren Nachweis dadurch erschwert ist, daß die im Index genannten Autoren nicht nur für die Stellen des Werkes, wo sie namentlich citiert werden, Stoff geliefert haben.

früheren Stelle des 18. Buchs. Dem entspricht die Stelle, welche die erwähnten Notizen über Cypern einnehmen.[1]) Als sicher dürfte demnach gelten, daß ein Sergius Paulus ein von Plinius im 2. und im 18. Buch benutztes Buch geschrieben hat, und als recht wahrscheinlich, daß dies der Prokonsul von Cypern um ca. 50 gewesen ist.

Noch weniger als in diesem Punkt ist dem Urteil Mommsens in Bezug auf einen inschriftlich bezeugten Prokonsul von Cypern Namens Paulus beizustimmen. Die in Soli (*Σόλοι*) auf Cypern gefundene Inschrift[2]) erwähnt diesen Prokonsul nur beiläufig zum Zweck der zeitlichen Bestimmung einer amtlichen Funktion eines gewissen Apollonius, und sie benennt ihn nur mit diesem Kognomen. Da wir nun durch die Apostelgeschichte wissen, was heute auch kein Vernünftiger mehr bezweifelt, daß es im 1. Jahrhundert, dem auch die Inschrift angehört, auf Cypern einen Prokonsul mit dem Kognomen Paulus gegeben hat, und da wir von keinem anderen Prokonsul von Cypern aus der früheren Kaiserzeit wissen, der dieses Kognomen führte, so sollte man meinen, die Identität des Paulus

---

[1]) Die hauptsächlich in Betracht kommende Angabe des 2. Buchs (s. A. 6) steht in § 210 nach Detlefsens Zählung; das Buch hat 248 Paragraphen.

[2]) Zuerst herausgegeben von Cesnola in seinem italienisch geschriebenen Werk über Cypern p. 424 nr. 29 (mir nur zugänglich in der deutschen Übersetzung von Stern p. 379) und hiernach noch in der Prosopogr. imperii Rom. III, 221 citiert, während doch seit 1889 in Hogarths Devia Cypria p. 114 eine Cesnolas Kopie wesentlich verbessernde neue Abschrift und eine sehr beachtenswerte Besprechung der Inschrift vorliegt. Der Apollonius, welcher eine von ihm, entsprechend einem Auftrag seiner verstorbenen Eltern erbaute Halle diesen dediziert, gibt seine Ämterlaufbahn mit den Worten an: *τῆς Σολίων πόλεως [ἀγορα]νο[μησας, ἐ]παρχήσας, γραμματεύσας* (sic), *ἀρχιε[ρασάμενος, ἐπὶ τοῦ] βυβλιοφυλακίου γενόμενος*. Es folgt von erster Hand nur noch das Datum *Lιγ΄ [μηνὸς Δημαρχε]ξουσίου κε΄*. Eine zweite Hand hat zur Seite und unter der letzten halben Zeile noch eine Amtsstellung nachgetragen: *τιμητεύσας τὴν [βουλ[ὴν δι]ὰ ἐξαστῶν* (sic) *ἐπὶ Παύλου [ἀνθυ]πάτου*. Weil diese letzte Funktion nicht wie die vorhergenannten ein regelmäßiges städtisches Amt, sondern eine einmalige, im Auftrag der römischen Provinzialregierung ausgeführte Handlung war, wird sie zunächst fortgelassen, dann aber im Auftrage des Apollonius oder seiner Familie oder einer Behörde nachgetragen worden sein. Es folgt nicht, daß Apollonius diese Funktion erst nach dem Datum der Hauptinschrift ausgeübt hat.

der Inschrift von Soli und des Sergius Paulus der Apostelgeschichte verstehen sich von selbst.[1]) Die beweislose Behauptung Mommsens, daß die Inschrift sich auf einen gewissen Paulus Fabius Maximus beziehe, ist nicht geeignet zu imponieren. Denn erstens führte dieser Mann, was in jener Zeit ja nicht selten vorkommt,[2]) das ursprüngliche Kognomen Paulus als Pränomen. Schriftsteller, Inschriften und Münzen nennen ihn, wenn nicht mit allen drei Namen, dann Fabius Maximus oder Paullus Maximus oder Paullus Fabius oder nur Maximus (Prosopogr. II, 48 nr. 38), aber niemals bloß Paullus, und Mommsen wird besser gewußt haben, als wir anderen, ob ein hoher Staatsbeamter jener Zeit jemals in einer offiziellen Inschrift, zumal wo sein Name zur Datierung dient, mit dem bloßen Vornamen benannt worden ist. Ich bezweifele es und muß die Hypothese, welche Mommsen als sichere Behauptung hinwirft, als unannehmbar bezeichnen, solange nicht bewiesen ist, daß die angenommene formlose Benennung des Prokonsuls eine regelmäßige gewesen ist. Zweitens aber ist ganz unerweislich, daß dieser Paulus Fabius Maximus jemals Prokonsul von Cypern gewesen sei. Es ist dies eine bloße Vermutung, die man darauf gründet, daß seiner Gattin in Paphos auf Cypern ein Denkstein gesetzt worden ist.[3]) Schon Waddington[4]) hat dagegen das gewichtige Bedenken erhoben, daß eine in der Hauptstadt der Provinz, deren Prokonsul er gewesen sein soll, seiner Gemahlin gesetzte Ehreninschrift

---

[1]) Schon der Finder der Inschrift, Cesnola sprach die Vermutung aus, Lightfoot a. a. O. die Behauptung vgl. auch meine Einl. II, 636. Dessau in der Prosopogr. III, 221 schrieb: non ita certum, an hic Paulus [pro]consul Cypri . . . in t. Solensi apud Cesnolam Cypr. p. 424 nr. 29 . . . Mommsen a. a. O. dekretiert: „Die in der Prosop. imp. Rom. III, 221 angeführte kyprische Inschrift gehört, wie Dessau selbst mir bemerkt, vielmehr dem Paulus Fabius Maximus."

[2]) Vgl. Marquardt, Privatleben der Römer 2. Aufl. S. 12f., 23. Naheliegende Beispiele für solchen Gebrauch gerade von Paullus sind der Paullus Fabius Persicus C. I. L. VI nr. 31545 (dieselbe Inschrift in welcher L. Sergius Paullus genannt wird), cos. a. 34 p. Chr. und Paullus Aemilius Lepidus cos. suff. a. 34 a. Chr. (Prosopogr. I, 250).

[3]) C. I. Gr. nr. 2629.

[4]) Fastes des prov. Asiatiques (1872) p. 98 unter nr. 59: ce serait à peu près sans exemple. Ebenso urteilt Hogarth p. 115. 118f.

ihm schwerlich seinen Amtstitel versagt haben würde. Eine vornehme Dame wie diese — sie war mütterlicherseits Kousine des Kaisers Augustus — kann, auch ohne daß ihr Gatte eine amtliche Beziehung zu Cypern gehabt hat, um die Stadt Paphos sich irgendwelche Verdienste erworben haben. Sie könnte z. B. Einfluß darauf gehabt haben, daß Augustus im Jahre 15 v. Chr. der durch Erdbeben zerstörten Stadt Paphos zum Wiederaufbau verhalf und ihr den Titel Augusta (Σεβαστή) verlieh, den sie in der Inschrift von Paphos trägt. Drittens aber liegen gegen die Beziehung der Inschrift von Soli auf diesen Paulus Fabius Maximus chronologische Bedenken vor. Dieser Mann ist im Jahre 14 n. Chr., dem Todesjahr des Augustus gestorben (Tac. ann. I, 5), nachdem er im Jahre 11 v. Chr. Konsul gewesen war. Da Cypern eine prätorische Provinz war, deren Inhaber nur den Titel Prokonsul führten, müßte er vor dem Jahre 11 Cypern verwaltet haben. Nun ist aber die Inschrift von Soli wahrscheinlich im Jahre 53 n. Chr. gesetzt,[1]) so daß der fragliche Paulus vor diesem Jahre Prokonsul gewesen sein muß, jedoch nur einige Jahre vorher, unmöglich aber vor dem Jahre 11 v. Chr., was einen Abstand von mindestens 65 Jahren ergeben würde. Mag der zuletzt berührte Punkt noch

[1]) Es fragt sich um den Sinn des nicht näher bestimmten Jahres 13 der Inschrift. Die Versuche, diese und andere ebenso oder ähnlich datierte Inschriften von Cypern nach einer Provinzialära, sei es von der ersten Einrichtung der römischen Provinz (58 v. Chr.) oder von dem Übergang Cyperns aus der Reihe der kaiserlichen in die der senatorischen Provinzen (22 v. Chr.) zu berechnen, z. B. Journ. of hell. stud. XI (1891) p. 178. 191. 196 nr. 8. 44. 53; Hogarth, Devia Cypria p. 115, wo zu dem Ende zu der Ziffer ιγ' (13) ein folgendes *P* (100) ergänzt und so die Zahl 113 erreicht wird, haben, soviel ich sehe, zu keinem einleuchtenden Ergebnis geführt. Da nicht wenige cypriotische Inschriften, in welchen der regierende Kaiser genannt ist, das Jahr nach dessen tribunicia potestas und außerdem durch dessen Regierungsjahr bezeichnen (C. I. G. 2634 = Waddington nr. 2755; Waddington nr. 2773 vom 16. November 29 n. Chr.: Journ. of hell. stud. 1891 p. 184 nr. 22), so wird in der Inschrift von Soli ebenso wie in der Waddington nr. 2801 (s. dessen Erörterung dazu) und den vorhin aus dem Journ. of hell. stud. 1891 angeführten Nummern der Kaisername als selbstverständlich fortgelassen sein. Ist nun aus den oben angegebenen Gründen der Paulus der Inschrift von Soli kein anderer als der Sergius Paulus der Apostelgeschichte und der stadtrömischen Inschrift 31545, so ist die Inschrift im 13. Jahr des Claudius = 53 n. Chr. gesetzt.

genauerer Feststellung bedürfen, so ist doch ausgeschlossen, daß die Inschrift von Soli sich auf Paulus Fabius Maximus beziehe. Der neueste Versuch, die Fäden zu zerreißen, welche die Erzählung des Lukas mit der urkundlich beglaubigten Geschichte verbinden, hat nur die Wahrscheinlichkeit gesteigert, daß der Sergius Paulus der Apostelgeschichte mit dem Prokonsul der Inschrift von Soli, wie mit dem Curator Tiberis der stadtrömischen Inschrift und mit dem Autor des Plinius identisch sei.

Die Denkweise des Prokonsuls Sergius Paulus vor seiner Berührung mit dem Apostel Paulus charakterisiert Lukas einmal dadurch, daß er ihn einen Mann von Einsicht und Verständnis nennt; denn so wird ἀνὴρ συνετός V. 7 besser als durch „verständig“ (etwa φρόνιμος) wiederzugeben sein. Vom Standpunkt des Missionsgeschichtschreibers Lukas aus handelt es sich dabei natürlich um die Fähigkeit und Neigung, neu an ihn herantretende Religionserkenntnisse zu prüfen oder auch in sich aufzunehmen. Er war nicht borniert und nicht bigott. Das Interesse für eine über seine angeerbten Religionsideen hinausführende Lehre bewies er, indem er die an seinen Wohnsitz gekommenen Missionare, welche bis dahin nur in den Synagogen Cyperns das Evangelium gepredigt hatten, aus eigenem Antrieb einlud, ihn zu besuchen und ihm ihre Lehre vorzutragen. Er hörte ihren Vortrag mit großem Vergnügen, wie eine alte Lesart zu V. 8 hinzufügt. Er war von vornherein für das Evangelium günstig disponiert. Sein reges religiöses Interesse hatte es auch veranlaßt, daß schon vorher ein jüdischer Zauberer und angeblicher Prophet bei ihm Eingang gefunden und Einfluß gewonnen hatte. Und dies ist ein Zweites, wodurch Lukas die Geistesrichtung des Prokonsuls kennzeichnet. Es fragt sich, ob nicht auch die Persönlichkeit jenes jüdischen Magiers und Pseudopropheten in anderweitiger Überlieferung nachzuweisen ist. Schwierigkeiten bereitet die textkritische Unsicherheit der Überlieferung der ihn betreffenden Angaben des Lukas.[1]) Schon der aramäische Name in V. 6 ist in mannigfaltiger Form überliefert. Die gewöhnlich rezipierte Form Βαριησοῦς oder Βαριησοῦ oder Βαριησοῦν kann

---

[1]) Vgl. besonders Klostermann, Probleme im Aposteltext S. 21—33 und die beiden Ausgaben der Apostelgeschichte von Blaß (1895 und 1896).

schon darum nicht die ursprüngliche sein, weil sie keine andere Übersetzung zulassen würde als: „Sohn Jesu“ oder „Sohn des Heils“ (oder des Heilands vgl. Matth. 1, 21). Die vom Verfasser selbst nach beiden Rezensionen, in welchen der Text der Apostelgeschichte überliefert ist, dem Namen gegebene Deutung bliebe auf alle Fälle unbegreiflich, mag sie gelautet haben, wie sie will; denn diese Deutung selbst ist zwar auch mannigfaltig überliefert, kann aber mit Barjesu in keine denkbare Beziehung gebracht werden. Nach der von Blaß durch *β* bezeichneten Rezension steht diese Deutung schon V. 6 unmittelbar hinter dem Eigennamen Bar., als Übersetzung von diesem.[1]) Aber auch nach der Rezension *α* verhält es sich nicht anders, welche ohne solche Vorbereitung in V. 6 erst in V. 8 die Worte bietet *Ἐλύμας ὁ μάγος· οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Denn nachdem in V. 6 als Name des Mannes lediglich Barjesu (oder wie sonst der Name lauten mag) angegeben war, kann auch nur dieser V. 8 unter *τὸ ὄνομα αὐτοῦ* verstanden werden. Es kann die erläuternde Bemerkung namentlich nicht dem schon V. 6 gebrauchten und jedem griechischen Leser geläufigen Titel *μάγος* gelten, wozu sich ein fremdsprachiges Wort ja auch nicht eignen würde. Die Erläuterung kann nur dem hier neu eingeführten und an Stelle des Barjesu gesetzten neuen Namen gelten. Das Recht, an Stelle des Namens, unter welchem der Mann zunächst eingeführt war, einen ganz anderen zu setzen, wird dadurch erwiesen, daß der zweite Name lediglich eine Übersetzung des ersten sei. In einer Erzählung von dem Apostel Petrus, in welcher dieser zuerst als ein *ἀπόστολος, ᾧ ὄνομα Κηφᾶς* eingeführt, bald darauf aber *Πέτρος* genannt wäre, könnte ebenso an zweiter Stelle gesagt sein: *Πέτρος ὁ ἀπόστολος· οὕτως γὰρ μεθερμηνεύεται τὸ ὄνομα αὐτοῦ*. Kein Mensch würde auf den Gedanken kommen, daß *Πέτρος* eine

[1]) So E v. 6 *ᾧ ὄνομα Βαριησοῦς, ὁ μεθερμηνεύεται Ἐλύμας*, ebenso die daneben stehende lat. Version und, abgesehen von der Namensform, auch Lucifer (ed. Vindob. p. 253), eine von Matthäi benutzte Vulgatahandschrift (Demid.), ferner der sogen. Gigas und eine Vulgata in Wernigerode vgl. Blaß, Theol. Stud. u. Krit. 1896 S. 450. Alle diese Zeugen haben außerdem auch V. 8 die Namensdeutung. Es ist aber zu beachten, daß sie hier vielleicht ursprünglich nicht ganz mit denselben Worten wie V. 6 eingeführt war. Lucifer und Gigas haben nämlich V. 8 sic enim interpretatum dicitur und d (die Übersetzung von D) sic enim interpraetabatur.

Übersetzung von *ἀπόστολος*, oder *ἀπόστολος* eine Übersetzung von *Πέτρος* sein solle. Jeder würde vielmehr verstehen, daß *Πέτρος* eine griechische Übersetzung des aramäischen *Κηφᾶς* sei. So sollte auch hier klar sein, daß der zweite Name, welchen der Erzähler dem jüdischen Zauberer gibt, eine Übersetzung des ersten sein soll. Demnach sind die Versuche abzuweisen, den Namen Elymas aus dem Arabischen oder Aramäischen herzuleiten und als mehr oder weniger gleichbedeutend mit *μάγος* zu erweisen. Da ferner ein mit Bar. zusammengesetzter Name nur ein aramäischer sein kann, so kann der zweite Name, welcher als eine Übersetzung desselben eingeführt wird, nicht gleichfalls aramäisch sein; und da diese Bemerkung in einer griechischen Schrift steht, so versteht sich von selbst, daß der zweite Name eine Übersetzung des ersten, aramäischen Namens ins Griechische sein will. Handelte es sich um eine Übersetzung ins Arabische oder Lateinische, so müßte dies erstens gesagt sein, weil es nichts weniger als selbstverständlich wäre. Es würde aber zweitens auch sachlich mindestens befremdlich sein; denn wenn ein im griechischen Sprachgebiet lebender Jude neben seinem jüdischen, hebräischen oder aramäischen Namen noch einen zweiten, einer anderen Sprache entlehnten Namen führt, so ist dies, wo nicht das Gegenteil ausdrücklich gesagt ist, selbstverständlich ein griechischer. Demnach ist die ungriechische und zumal als Übersetzung eines semitischen Namens ins Griechische undenkbare Form *Ελυμας* trotz ihrer starken Bezeugung unannehmbar, und die besonders im Abendland erhaltene Form *Ετοιμος* oder *Ετοιμας* vorzuziehen.[1]) Sie empfiehlt sich, da es sich um ein griechisches Wort handelt, womit ein Jude unter Griechen seinen aramäischen Namen wiedergeben wollte, auch dadurch, daß *ἕτοιμος* den hebräisch und aramäisch schreibenden und sprechenden Juden als Fremdwort in der Form אטימוס oder איטימוס geläufig war.[2]) Soll dies nun eine Übersetzung des V. 6 genannten

[1]) D in V. 8 von erster Hand *ετοιμας*, korrigiert in *ελυμας*, d etoemas; Lucifer, Demid., Gig., Wernig. V. 6 qui (oder quod) interpretatur paratus, Lucifer außerdem V. 8 etoemus magus. Dazu kommt Pacianus von Barcelona um 380, der epist. II, 5 (ed. Peyrot, 1896 p. 34f.) nach den Handschriften schreibt: non (= nonne) Hetymam favente Sergio Paulus excaecat? Die Herausgeber mit Einschluß des letzten haben den Namen sehr mit Unrecht in Elymam geändert.

[2]) Vgl. Krauß, Griech. Lehnwörter II, 29. Da auch das Subst. אטיכסיאה

aramäischen Namens sein, so kann dieser, wie bemerkt, jedenfalls nicht Bar-jesu(s) gelautet haben. Daneben ist nur durch die Peschittha bezeugt Bar-schuma;[1]) ferner durch Hieronymus empfohlen[2]) und nur daher in einige Vulgatahandschriften und auch in Luthers Bibel gekommen Bar-jehu. Eine bedeutende Bezeugung hat von den Varianten nur *Βαριησουαν* für sich aufzuweisen[3]) und ist daher mit Klostermann und Blaß zu rezipieren. Es fragt sich jedoch, ob das Schluß-*ν* nur eine Akkusativendung ist, was bei der eigentümlichen Textgestalt von D möglich ist, oder ob es zum Stamm gehört und eine indeklinable Form vorliegt, wie Luzifer und der Urheber der von ihm benutzten altlateinischen Version annahmen (vgl. auch d, die lateinische Übersetzung von D: qui vocatur Barjesuam). Letzteres ist besonders darum das Wahrscheinlichere, weil das für die vulgäre Textesrezension stark bezeugte *Βαριησοῦν* hinter *ᾧ ὄνομα* kein Akkusativ sein kann, also auf einen ursprünglichen

---

= *ἑτοιμασία*. Neben den oben im Text gegebenen Schreibungen ist auch אטמיס und אטמוס überliefert.

1) Pesch. übersetzt V. 6b—8 frei: „sie fanden einen Mann, einen jüdischen Zauberer, der ein falscher Prophet war, dessen Name war Bar-schuma. Dieser hing einem weisen Mann an, welcher Prokonsul war und Sergius Paulus hieß . . . Es trat ihnen aber entgegen jener Zauberer Bar-schuma, dessen Name übersetzt wird Elumos." Trotz der falschen Namensformen die richtige Auffassung ihres gegenseitigen Verhältnisses.

2) Hieron. nom. hebr. (Onomast. ed. Lagarde p. 67, 25): Barieu maleficum sive in malo; nonnulli Barjesu corrupte legunt.

3) So D von erster Hand. Der Korrektor, der das letzte *α* in *ν* änderte, um den gewöhnlichen Text herzustellen, tilgte den folgenden Endbuchstaben. Wegen des Barjesuam in d braucht man nicht anzunehmen, daß der Endbuchstabe in D *μ* gewesen sei. Da D hinter *καλούμενον* den Namen im Akkusativ gegeben haben wird, ist die Endung *-αν* wahrscheinlicher. Lucifer gibt stets Barjesuban (ed. Vindob. p. 253, 19 im Nominativ, p. 254, 7. 33. 24 im Akkusativ). Wesentlich die gleiche Form setzt Pseudochrysostomus im Op. imperf. in Matth. (Montfaucon VI append. p. 199) voraus: Dositheus et Simon et Cleonius (lies Cleobius cf. Gesch. des Kanons II, 596 A. 3) et Varisuas. Der lat. Übersetzer gab das in seiner griech. Vorlage gefundene Bar durch Var wieder, wie umgekehrt Victor *Βίκτωρ* wurde. — Vielleicht meint der Syrer Ephraim (expos. ev. concord. ed. Moesinger p. 60) diesen falschen Propheten apostolischer Zeit, wenn er von einer doctrina Jasowa (v. l. Jajswa) redet. Das Bar konnte der Syrer weglassen, wie bei dem Namen der Anhänger (Bar-) Daissan's.

Text zurückweist, welcher einen auf ν auslautenden indeklinabelen Namen darbot. Im ersteren Fall würde der jüdische Name des Magiers bedeuten „Sohn des Jesuwa“ und letzterer Name wäre, wie Klostermann zeigte, nichts anderes als eine griechische Transskription des althebräischen Namens Jischwah.[1]) Im anderen Fall wäre eine Weiterbildung von יִשְׁוָה zu יִשְׁוָן anzunehmen, wofür Klostermann die Analogie von יִשְׁפָּן neben יִשְׁפָּה 1. Chron. 8, 16. 22 anführt. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, jedenfalls wird so begreiflich, daß der jüdische Prophet und Zauberer meinen konnte, seinen Vatersnamen für Griechen und unter Griechen durch ἕτοιμος frei wiedergeben zu können; denn שוה (aram. שוא) heißt in Piel und Hifil (Pael und Afel) „eben, glatt machen“, überhaupt „zurechtmachen, fertigstellen“. Das versteht der Gaukler, und dazu ist er selbst semper paratus.

Dieser jüdische Magier Barjischwan, der sich unter der überwiegend griechisch redenden Bevölkerung Cyperns und so gewiß auch im Verkehr mit dem ersten römischen Beamten der Insel Ἕτοιμος zu nennen liebte, hat mindestens einen merkwürdigen Doppelgänger an dem von Cypern gebürtigen jüdischen Magier Ἄτομος, welcher sich die Gunst des römischen Prokurators von Palästina Felix zu erwerben wußte und diesem dazu behilflich war, die jüdische Prinzessin Drusilla ihrem ersten Gatten Aziz abspenstig zu machen.[2]) Ge-

---

[1]) Gen. 46, 17; 1. Chron. 7, 30 יִשְׁוָה (neben יִשְׁוִי, welches letztere auch Num. 26, 44; 1. Sam. 14, 49 zu lesen ist), in LXX durch Ιεσουα, (Ιεσσουα, Ισουα etc.), in Vulg. durch Jesua wiedergegeben. — Der Plural יְשִׁיוִין Tosefta, Baba bathra ed. Zuckermandel p. 402, 32 (var. ישוין, von Jastrow und Dalman verschieden vokalisiert) soll den das Gleichgewicht des fahrenden Schiffs herstellenden Ballast bezeichnen.

[2]) Jos. ant. XX, 7, 2 (Niese § 142) erzählt von Felix: Ἄτομον (v. l. Σίμωνα) ὀνόματι τῶν ἑαυτοῦ φίλων Ἰουδαῖον, Κύπριον δὲ τὸ γένος, μάγον εἶναι σκηπτόμενον, πέμπων πρὸς αὐτὴν (sc. Δρούσιλλαν) ἔπειθεν τὸν ἄνδρα καταλιποῦσαν αὐτῷ γήμασθαι κτλ. Die Variante Σίμωνα, welche in dem Hauptkodex A am Rande steht, ist von Niese mit zweifellosem Recht auf das Zeugnis des Textes von A und der Epitome hin verworfen worden. Die christlichen Abschreiber des Josephus ließen sich durch den jüdischen Magier in Cäsarea zur Unzeit an den samaritischen Magier Simon Apg. 8 erinnern, der nach dem Clemensroman vor allem in Cäsarea mit Petrus gekämpft hatte, und die Kritiker der Apostelgeschichte ließen sich durch die christliche Interpolation des Josephustextes verleiten, die dunkle Gestalt des Simon Magus vollends zu verdunkeln.

meinsam ist beiden Männern die jüdische Nationalität, Cypern als Heimat oder Wirkungskreis, das Vorgeben magischer Kunstfertigkeit, die Neigung und Fähigkeit, bei hohen römischen Staatsbeamten sich einzuschmeicheln, die Lebenszeit. Die Begegnung des Paulus mit Barjischwan-Hetoimos fand wahrscheinlich vor dem Jahre 51, vielleicht im Jahre 50 oder wenig früher statt, die Tätigkeit des Atomos in der Angelegenheit des Felix mit Drusilla nach a. 52 und einige Zeit vor a. 58, in welchem Jahre Paulus vor Drusilla als Gattin des Felix zu reden hatte. Sollten sie nicht identisch sein? Die Namen Ἄτομος und Ἕτοιμος sind einander ähnlich genug. Es besteht nur der Unterschied, daß Ἄτομος, was Josephus als einzigen Namen des Magiers angibt, meines Wissens nirgendwo sonst als Personname nachgewiesen werden kann, während Ἕτοιμος, was als sinnvolle Übersetzung eines semitischen Namens eine freie Schöpfung sein könnte, doch in der Tat als Eigenname vorkommt.[1]) Der Verdacht ist begründet, daß das Ἄτομος des Josephus nur eine Verschlechterung des durch Lukas bewahrten Ἕτοιμος sei. Sehr einfach würde die Sache sich erklären, wenn man annehmen dürfte, daß Josephus die Erzählung von Felix und seinem jüdischen Helfershelfer einer jüdischen Quelle entnommen hätte, in welcher der Name etwa אטמוס geschrieben war (s. oben S. 197 f. A. 2). Nachdem der Magier auf Cypern seine Rolle ausgespielt, wird er in Palästina sein Glück versucht haben. Die Strafe, die ihn nach Apg. 13, 11 getroffen hat, braucht nicht völlige Blindheit gewesen zu sein, und daß sie nur eine zeitweilige war, sagt Lukas ausdrücklich: ἔσῃ τυφλὸς μὴ βλέπων τὸν ἥλιον ἄχρι καιροῦ. Lukas wird gewußt haben, daß der Abenteurer nach einiger Zeit die Sehkraft wieder erlangt und sein Gewerbe von neuem betrieben hat. Er war ein Beispiel jener περιερχόμενοι Ἰουδαῖοι (Apg. 19, 13), die in der Wahl ihrer Mittel und ihrer Gesellschaft von Stufe zu Stufe hinabsanken. Er ist von dem einsichtsvollen Sergius Paulus zu dem Schurken Felix gekommen. Das strenge Urteil des Paulus über den moralischen Charakter des falschen Propheten (Apg. 13, 10) hat dieser hinterdrein vollauf bestätigt. **Th. Zahn.**

---

[1]) In griech. Inschriften Ἑτοίμη, in lateinischen Etoemus s. De Vit, Onom. und Pape-Benseler. Die durch D bezeugte Form Ἑτοιμᾶς könnte wohl nur Kurzname aus Ἑτοιμαρίδας, Ἑτοιμάριστος, Ἑτοιμοκλῆς (Ἐτυμοκλῆς?) sein

P. Denifle,

Unterarchivar des Papstes

und

seine Beschimpfung Luthers und der evangelischen Kirche.

(Schluß.)

Was Luther, nirgends im Zusammenhange, aber gelegentlich an vielen Stellen, so daß man ein deutliches Bild davon gewinnen kann, über sein Klosterleben und sein Ringen nach der Gewißheit der Sündenvergebung erzählt, ist, wie wir bereits hörten, nach Denifle ein Roman — und muß ein Roman sein, denn sonst wäre natürlich seine Grundthese, daß es die Begierlichkeit, in concreto die Begierde nach dem Weibe war, die ihn zum „Reformator" machte, hinfällig. Mehrfach, in endlosen Ausführungen bekämpft der Verfasser da in erster Linie Luthers Behauptung, daß die Römer den Ordenseintritt mit der Taufe gleichgestellt hätten, die Rede von der „Mönchstaufe". Früher habe Luther die Sache „noch halbwegs verstanden", aber erst seit dem Jahre 1521 „da er mehr Sarkologie als Theologie trieb", war ihm für derartiges das Verständnis völlig entschwunden (S. 230). „Jetzt wird er über die Mönchstaufe sehr gesprächig." „Nun weiß er auf einmal zu erzählen, daß er schon nach seiner Profeß an die Wirkungen derselben gemahnt worden". So erzählt Luther in der kleinen Antwort auf Herzog Georgs Buch (E. A. 31, 278): „Daß aber die Mönche die Taufe Christi ihrer Möncherei vergleicht haben, das

können sie nicht leugnen. Denn sie habens durch und durch in alle Welt also gelehret und gebraucht; **und mir ward also Glück gewünscht, da ich die Profession gethan hatte, vom Prior, Convent und Beichtvater, daß ich nu wäre als ein unschuldig Kind, das itzt rein aus der Taufe käme.**"

An dieser Erzählung hat bis jetzt niemand unter den protestantischen Lutherbiographen gezweifelt.[1]) Nach Denifle hat Luther natürlich gelogen, um den Ordensstand verächtlich zu machen. Er fordert Ad. Harnack, der (Dogmengesch.[3] III, 737) die Stelle auch herausgehoben hatte, auf, „nachzuweisen, in welchem Orden, in welchem Kloster dieser Gebrauch nach der Profeß herrschte. Bei Luthers Ordensgenossen in Erfurt, wo er Profeß ablegte, oder anderswo in Deutschland?" (S. 231.) Das ist kühn, denn in einer wahrscheinlich erst später notgedrungen eingeschobenen Anmerkung hat Denifle auf der Seite vorher zugeben müssen, daß z. B. Luthers Zeitgenosse, der Leipziger Franziskaner **Markus von Weida**, von denen, die den Klosterstand auf sich nehmen, „damit ihren freien Willen Gott zu Ehren also gar übergeben", unter Berufung auf die Lehre des Thomas, sagt, „daß Gott ihnen auch die Gnade tut, daß er sie reinigt von allen Sünden und **sie sind bei ihm geachtet als ein unschuldig Kind, das jetzund aus der Taufe gehoben wird.**"[2]) Man sollte meinen, daß damit, ganz

---

[1]) Auch ich berichte darüber Martin Luther I, 54.

[2]) Ich gebe die ganze Stelle nach N. **Paulus**, Markus von Weida, Ztschr. f. kath. Theol. XXVI. Jahrg. 1902 S. 253 f. „In dem daß wir sprechen: Dein Wille geschehe, übergeben wir unseren eigenen und freien Willen und verzichten darauf. Und wer das tut, der kann Gott nichts Angenehmeres tun. Und aus diesem Grunde beschließt der heilige Lehrer Thomas (In. IV Sent. dist. 4 q. 3. a — S. Th. 2. 2. q. 189 a. 3 ad. 3), daß alle die Menschen, die aus rechter Andacht an sich nehmen ein geistlich klösterlich Leben, wenn sie Gehorsam tun (d. h. das Gelübde des Gehorsams ablegen), so verdienen sie vollkommene Vergebung aller ihrer Sünden und werden entbunden von Pein und Schuld, und gleich bei Gott und der Kirche geachtet, als ob sie jetzund von dem Sakrament der heiligen Taufe gingen. Ursache, sagt St. Thomas, ist die: Einer oder eine, der in ein ordentlich klösterlich und geistlich Leben treten wollen, die sollen und müssen übergeben ihren eigenen freien Willen und darauf verzichten; denn sie geben sich und verpflichten sich, daß sie hinfürder nicht nach ihrem Gefallen, sondern nach dem Willen Gottes und ihrer Prälaten leben wollen; und dieweil

abgesehen davon, wovon noch zu sprechen sein wird, Markus von Weida wie Luther sich auf Thomas beruft, zur Genüge erwiesen sein dürfte, daß Luther sich das nicht aus den Fingern gesogen hat, sondern die gleiche Rede auch bei den Franziskanern ging. Aber Denifle findet S. 228: „Nun war gerade diese Lehre in seinem Orden nicht sehr verbreitet", denn als der Erfurter Augustiner Ägydius Mechler dem Bartholomäus von Usingen, Luthers Lehrer „die Thomisten vorhielt, welche lehrten, der Eintritt in den Orden sei eine zweite Taufe, da antwortete Usingen, daß er dies mit den Thomisten abmachen solle, er selbst habe nie so etwas gelehrt oder geschrieben". Auf S. 231 wird flugs weiter geschlossen: „Usingen, der ebenfalls ein paar Jahre später die Profeß machte, wußte, wie wir so eben gesehen haben, nichts davon.[1]) In der Tat, obwohl Luther zu Lebzeiten Staupitz' manches gesagt hat, was ihm von letzterem einen Vorwurf zugezogen hatte, so getraute er sich doch nicht dies zu dessen Lebzeiten zu behaupten. Im Jahre 1533 war auch Usingen bereits tot.[2]) Luther hatte mithin keinen Widerspruch mehr zu befürchten, denn die abgefallenen Augustiner trieben es ärger als er selbst. Übrigens muß Luther selbst Zeuge dafür sein, daß dies bei ihnen in Erfurt nicht im Brauche war, denn sogar die Doktrin über die „zweite Taufe" war daselbst unbekannt.[3]) Als nämlich er und andere junge Mönche seinem bereits zitierten Berichte[4]) zufolge in Arnstadt aus dem Munde

---

das geschieht, daß sie ihren freien Willen Gott zu Ehren also gar übergeben, so tut ihnen Gott auch die Gnade, daß er sie reinigt von allen Sünden, und sie sind bei ihm geachtet, als ein unschuldig Kind, das jetzund aus der Taufe gehoben wird. Und demnach ist es unzweifelhaft, so der Mensch diese Worte: Dein Wille geschehe mit rechter Andacht spricht und also Gott seinen Willen eignet und übergibt, mag er verdienen vollkommene Vergebung aller seiner Sünden.

[1]) Ich kann die von D. zitierte Schrift Usingens nicht einsehen, aber nach D.s eigener Mitteilung gibt er nur an, daß er nie so etwas gelehrt und geschrieben habe, und überläßt die Sache den Thomisten.

[2]) Auf Seite 230 lesen wir, daß er bereits 1521 über die Mönchstaufe sehr gesprächig wurde.

[3]) Von mir gesperrt.

[4]) Auf Seite 228 ist zwar der Fundort angegeben, aber wohlweislich nicht die Stelle selbst mitgeteilt.

des Franziskaners Kühne die Worte darüber hörten: „da sperrten wir junge Mönche", wie er sagt, Maul und Nasen auf, schmatzten auch vor „Andacht gegen solch tröstliche Rede von unserer heiligen Möncherei". „Und gerade Luther und seine Genossen wußten nichts davon." (S. 231.)

Einen großartigern historischen Beweis habe ich selten gefunden. Der Leser muß natürlich glauben, Luther berichte an einer anderen Stelle, er habe die ganze Rede von der Mönchstaufe zum ersten Male von dem Franziskaner Kühne erfahren, und damit wäre ja Denifles Behauptung, Luther habe die angeblich bei seinem Eintritt in den Mönchsstand vorgekommene Rede erlogen, sonnenklar erwiesen. Aber wie liegt die Sache? In derselben Schrift „Kleine Antwort auf Herzog Georgs Buch", in der er (E. A. 31, 278) die Geschichte von seiner Beglückwünschung bei seiner Profeß mitteilt, berichtet Luther auf S. 280:

„Solche Mönchtaufe haben sie darnach noch viel höher ausgebreitet und will hie ein Exempel sagen: „Ich war einmal zu Arnstädt im Barfüßer Kloster, da saß über Tische D. Henricus Kühne, ein Barfußer, den sie für einen besonderen Mann hielten, und preiset uns daher, wie ein köstlich Ding der Ordenstand wäre für andern Ständen, darumb, daß dieser Taufe halben ein solch Vorteil drinnen wäre, wenns einen schon gereuen hätte, daß er ein Münch wäre worden, und damit alle seine vorige gute Werk und Leben verloren, so hätte er noch das zuvor, wo er umbkehrete, und von neuen an einen Fürsatz nähme; er wollte „wo er nicht ein Münch wäre, noch ein Münch werden," so wäre dieser neuer Fürsatz eben so gut, als der erste Eingang gewest, und wäre von neuen abermals so rein, als käme er aus der Taufe, und möchte solchen Fürsatz, so oft er wollte, verneuen, so hätte er immer wieder eine neue Taufe und Unschuld bekommen, rc.. Wir jungen Münche saßen und sperrten Maul und Nasen auf, schmatzten auch für Andacht gegen solcher tröstlicher Rede von unser heiligen Müncherei. Und ist also diese Meinung bei den München gemein gewest."

Nun ein solches historisches Verfahren richtet sich von selbst. Aber Denifle behauptet, wir wir hörten, „sogar die Doktrin über die zweite Taufe war daselbst (in Erfurt) unbekannt," bloß, weil Usingen erklärt hat, seinerseits so nicht gelehrt zu haben.

Ein richtiger Historiker, der methodisch verfahren soll, wie

Denifle uns Protestanten fortwährend belehrt, mußte doch danach fragen, ob wir nicht vielleicht noch in der Lage sind, festzustellen, was dort und speziell im Augustinerkloster darüber gelehrt wurde. Es sind beinah 25 Jahre her, daß ich in meinem Buche „Die deutsche Augustinerkongregation und Johann v. Staupitz" (Gotha 1879) auf einen damals fast ganz vergessenen Mann hinwies,[1]) Joh. von Paltz († 1511), der Lehrer im Augustinerkloster zu Erfurt war, als Luther dort eintrat, und dessen Theologie von der allergrößten Bedeutung für das Verständnis Luthers und der beginnenden Reformation ist, wie seitdem alle wissenschaftlichen Lutherforscher anerkannt haben. Natürlich kennt auch Denifle mein Buch. Wie kommt es nun, daß er jenen Joh. v. Paltz nicht zu Rate gezogen hat? Doch ich tue ihm Unrecht. Beinah hätte ich übersehen, — und bei einem so dicken Buche, in dem alles kunterbunt untereinander geworfen ist und keine Untersuchung, wie um den Leser absichtlich zu verwirren, zu Ende geführt, sondern immer wieder auf Späteres verwiesen wird, wäre das sehr verzeihlich —, daß Paltz doch erwähnt wird. Während man erwarten sollte, daß dies bei der Frage, ob „die Doktrin" über die Mönchtaufe in Erfurt bekannt war, geschehen würde, geschieht das dort nicht, sondern in einem ganz anderen Kapitel „die katholische Mönchtaufe nach Lutherscher Darlegung ein Abfall von der Taufe Christi". Hier schreibt der Verfasser am Schluß einer Anmerkung (4) auf S. 249: „Es versteht sich von selbst, daß der bekannteste Theologe des Eremitenordens in Deutschland zur Zeit Luthers, der ihn noch persönlich kannte, nichts von einer Mönchstaufe wußte, durch die die verlorene Taufgnade wiedergewonnen werde, sondern das Sakrament der Buße. Suppl. Celifodine (Erphordie 1504) fol Lij." Diese Anmerkung durfte nun freilich nicht da gemacht werden, wo der Leser, um Luther als Lügner hinzustellen, belehrt wird, daß in Erfurt „sogar die Doktrin über die zweite Taufe unbekannt" war, denn daß eine solche bei Paltz vorhanden ist, wird hier zugestanden.

[1]) S. 174 ff. Ich habe dann in meinem „Luther" wieder auf ihn verwiesen und weiteres Material über ihn beigebracht in meiner Schrift: Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgang des Mittelalters (Schriften des Vereins f. Ref. Gesch. Nr. 63). Halle 1898.

Wer Paltz kennt, kann es begreiflich finden, daß er dem Verfasser sehr unbequem ist, aber mit dieser Anmerkung läßt er sich nicht aus der Welt schaffen, und die Art, wie dieser Mann, der auf eine ganze Reihe der von Denifle aufgeworfenen Fragen über die zu Luthers Zeiten landläufige Lehre Antwort gibt, beiseite geschoben wird, ist für das methodische, unparteiische Verfahren des Verfassers charakteristisch.

Schon an anderer Stelle habe ich darüber berichtet,[1]) wie Paltz in seinen Musterpredigten für Ablaßprediger, die den Hauptbestandteil seines Supplementum Coelifodinae ausmachen, die Gläubigen darüber zu belehren anleitet, daß Maria in ihrer Demut Gott vom Himmel herabgezogen, die drei Mönchsgelübde für alle Mönche und Nonnen getan und alle Klöster ja viel mehr den ganzen christlichen Glauben gegründet hat.[2]) Um das weiter auszuführen, fügt er eine andere Predigt bei, die als Muster für Visitationspredigten bei Mönchen und Nonnen dienen soll.[3]) Hier

---

[1]) Vgl. Th. Kolde, Das religiöse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters (Schriften des Vereins f. Ref.-Gesch. Nr. 63). Halle 1898 S. 38.

[2]) So schon in der Überschrift der betreffenden Predigt: De Humilitate gloriosae virginis Marie, qua deum traxit de coelis, tria vota emisit prae (pro) omnibus religiosis et omnia monasteria, immo totam fidem christianam fundavit (Ausgabe Leipzig 1516 Hi).

[3]) Ex quo virgo gloriosa inventrix est omnis religionis et primo emisit tria religionis vota et instituit suis meritis omnem religionem, non immerito volui addere aliquas collationes pro religiosis et primo de utilitate ingressus religionis ut facilius quis posset se vel alios in proposito sanctae religionis confortare. Et quamvis plures inveniantur fructus vel utilitates ingressus sanctae religionis, tamen ad propositum tres sufficiunt. Quarum primum est plenaria omnium peccatorum remissio. Secundo est purior huius vitae discursio. Tertia est securior ab hac vita discessio. — Primus ergo fructus intrantium religionem est plenaria omnium peccatorum remissio, scilicet ab omni culpa et ab omni poena, si saltem assit contritio et confessio. Quod potest ostendi tripliciter, scilicet auctoritatibus, rationibus et exemplis. — Primo ostenditur auctoritate beati Bernhardi in libro de praecepto et dispensatione capitulo XXI (für XVII), ubi sic ait: Monasterialis disciplina secundum baptisma vocatur ob perfectam mundi abrenuntiationem ac singularem excellentiam vitae spiritualis. Deinde idem ostenditur auctoritate sancti Thomae secunda secundae qu. I. 89. (für 183) art. 3. Et supra quartum sent. dist. 4. arti. ultimo, ubi vult quod eandem gratiam consequuntur religionem ingredientes quam consequuntur baptisati. Idem patet

wird als erste Frucht des Eintritts in den Mönchstand bezeichnet vollständige Vergebung aller Sünden, nämlich von Sünde und Schuld, wenigstens wenn contritio und confessio hinzukommt. Ferner wird unter Berufung auf Bernhard und Thomas, ganz so wie Luther es als römische Lehre angibt,[1]) der Eintritt in den Mönchsstand zweite Taufe genannt und ihre Wirkung der Taufe gleichgestellt, ja sogar ausdrücklich gesagt, daß der „Eintritt ins Kloster jeglichen Makel abwischt". Und obwohl Denifle diese Stelle kannte, wagt er, um Luther zum Lügner zu stempeln, zu behaupten, daß in Erfurt diese „Doktrin" unbekannt war.

Und stärker als an der angezogenen Stelle bei Bernhard kann man kaum die „Mönchstaufe" mit der Taufe auf Christum gleichstellen, denn „sie macht die Mönche ähnlich den Engeln, unähnlich den Menschen, ja sie stellt im Menschen das göttliche Ebenbild wieder her" — „wir ziehen von neuem Christus an, werden eingepflanzt in die Ähnlichkeit seines Todes" und erhalten durch diese „zweite Wiedergeburt" die gleichen Gaben wie in der ersten Taufe.[2])

Und wie steht's denn mit dem heiligen Thomas? Haben Mar-

---

in autentica de monachis, ubi dicitur, quod ingressus monasterii omnem maculam abstergit." Hiermit ist wohl eine (mir unbekannte) Stelle in den Vitae patrum gemeint, aber nicht die, an welche Thomas a. a. O. denkt, Migne Tom. 73 S. 992. Es genügt festzustellen, was in Erfurt darüber gelehrt wurde.

[1]) Weim. XIV, 62. Erl. A. 31, 279.

[2]) De praecepto et dispensatione cap. XVII, 54 (Migne I. 182 p. 889). Audire et hoc vultis a me, unde inter caetera poenitentiae instituta monasterialis disciplina meruerit hanc praerogativam, ut secundum baptisma nuncupetur. Arbitror ob perfectam mundi abrenuntiationem, ac singularem excellentiam vitae spiritualis, qua praeeminens universis vitae humanae generibus hujuscemodi conversatio, professores et amatores suos Angelis similes, dissimiles hominibus facit, imo divinam in homine reformat imaginem, configurans nos Christo instar Baptismi. Et quasi denique secundo baptizamur, dum per hoc quod mortificamus membra nostra quae sunt super terram, rursum Christum induimus, complantati denuo similitudini mortis ejus. Sed et quomodo in Baptismo eruimur de potestate tenebrarum, et in regnum transferimur charitatis aeternae: ita et in sancti hujus secunda quadam regeneratione propositi, de tenebris aeque, non unius originalis, sed multorum actualium delictorum, in lumen virtutem evadimus reaptantes nobis illud Apostoli: Nox praecessit, dies autem appropinquavit (Rom. XIII. 12).

kus von Weida und Luther gelogen? Hat Thomas nicht so gesprochen? Das muß Denifle doch schließlich zugeben.[1]) Aber wir werden sofort belehrt, daß er dies „nur gelegentlich“ tue und daß er dies gar nicht als „Lehrsatz sondern als Meinung“ ausspreche, (S. 152) wovon aber bei Thomas nichts zu lesen ist.[2]) Und die Stelle aus Paltz verdeutlicht zur Genüge, daß Luther mit der Auffassung, daß Thomas dies als feststehende Lehre ausgesprochen hat, nicht allein in seinem Orden stand, sondern das wiedergab, was dort allgemein angenommen wurde und nicht nur dort, sondern wie Markus von Weida angibt, auch bei den Franziskanern. Gleichwohl schreibt Denifle an einer späteren Stelle, daß Thomas auch **nicht einmal** den Eintritt in den Ordensstand eine zweite Taufe nenne! (S. 236.) Da kommt auch der eigentliche Grund seines Zornes zutage, indem er Luther vorwirft, er habe behauptet, Thomas sei der **Erfinder** der „Mönchstaufe“ (S. 235), die ihm offenbar sehr unbequem ist. Daß Luther dies getan habe, ist mir nicht erinnerlich, wohl aber, daß er sagt, daß Thomas und die Thomisten so gelehrt hätten. Um Luthers angebliche Ignoranz zu erweisen, werden nun einige Schriftsteller angeführt, auf die Luther vielmehr hätte verweisen sollen, wobei dem Verfasser nur das Unglück passiert, daß der heilige Thomas auch nicht die Grundstelle bei Hieronymus (S. 150) zitiert, sondern die späteren vitae patrum, also in der Hauptsache ebenso unwissend war, wie Luther. Und was das Wichtigste ist, die betreffenden Stellen bei Thomas müssen nach Denifle ganz anders gedeutet werden. Es handelt sich um die „innere **Gesinnung**“, um den „**Akt der vollkommenen Liebe**“. „Die gänzliche Hingabe an Gott schließt aber in sich die Versöhnung mit Gott und setzt sie voraus.“ Aber er glaubt wohl selbst nicht daran,

---

[1]) Thomas in 4. sent., dist. 4, qu. 3 a. 3, qu. 3, ad 3: Legitur in vitis patrum, quod eandem gratiam consequuntur religionem intrantes, quam consequuntur baptizati. Und Summa sec. sec. qu. 189 A. 189. a. 3 a. 3. **Rationabiliter** dici potest, quod etiam per **ingressum religionis aliquis consequatur remissionem peccatorum** etc. Man sollte meinen, daß etwas, was von Thomas als **rationabiliter** gesagt hingestellt wird, ihm nicht als Meinung, sondern als **Lehre** galt.

[2]) Vgl. auch die Confutatio des Augsburger Bekenntnisses, ihre erste Gestalt ed. Joh. Ficker Leipzig 1891 S. 120: professionem religionis esse quodam, quasi baptismum et innovationem vitae, quis iudicabit absurdum etc.

damit jemanden überzeugen zu können, denn das ist der letzte Trumpf, womit die Sache abgetan sein soll: „wer auf seine Flagge das epikureische Prinzip geschrieben hat: Man kann seiner Natur nicht widerstehen, wer als ersten Grundsatz annimmt, die Begierlichkeit ist unüberwindlich, der versteht diese Lehre nicht; denn er hat kein Verständnis mehr von Selbstüberwindung, von Selbstverleugnung, von Opfer, er hat jeglichen Widerstand gegen den alten Adam, alles Wirken mit der Gnade aufgegeben, — und das war bei Luther der Fall" (S. 153 f.).

Ja wozu dann das ganze Gerede und der umständliche Apparat? Warum nicht einfach sagen: Luther hat als Ketzer gelogen, oder wenn er nicht gelogen hat, dann hat er als Ketzer die Lehre nicht verstanden und konnte sie nicht verstehen?

Aber hundert Seiten später kommt Denifle noch einmal darauf zu sprechen, um eine neue „Lüge" Luthers festzustellen. Luther schreibt, E. A. 31, S. 292 f.: Denn sie halten die Taufe für ein zeitlich Werk, das nun längst vergangen, und durch folgende Sünde verloren sei, und nicht für eine ewige beständige Verheißung der Gnade, unter und in welcher wir ohn Unterlaß bleiben, und ob wir fallen, wieder dazu kommen.

Dazu bemerkt Denifle: „Dabei stellt er alles als völlig gewiß hin, ob's gleich zweimal erfunden und dreimal erlogen ist, um in seiner Sprache zu reden" (S. 248). Dabei hat er nur vergessen, daß er selbst auf S. 151 eine Predigt des heiligen Bernhard über „die doppelte Taufe" heranzieht, in der jener fast wörtlich das sagt, was Luther den Papisten vorwirft: Irritum fecimus foedus primum; wir haben vor dir gesündigt — — deshalb müssen wir wieder getauft werden, rebaptizari nos convenit, bedarf es eines zweiten Gelöbnisses. Es genügt nicht dem Teufel und seinen Werken abzusagen: man muß zugleich der Welt und dem eigenen Willen absagen, das ist, den Mönchsstand auf sich nehmen.[1]) — Hat dann Luther gelogen, wenn er sagt: „(Der

[1]) Ich setze die ganze Stelle hierher: Irritum fecimus foedus primum:

Mönch) muß vergessen seiner ersten christlichen Taufe, durch die er nu nicht mehr könne rein geachtet werden, weil er mit folgenden Sünden dieselben (wie sie lehren) zunicht gemacht und verloren hat, und derhalben nu eine andere und neue Mönchtaufe suchen, wodurch er wiederum rein und heilig werde von seinen Sünden" (E. A. 31, S. 292)?[1]) Gleichwohl heißt es bei Denifle: „Seine Vorwürfe auf ihre Richtigkeit zu prüfen, hat derjenige nicht von Nöten gehabt, der — — auch die Lüge als zweckdienliche Mittel betrachtete" (S. 245). —

Nicht minder soll es eine Lüge Luthers sein, wenn er behauptet, daß man ins Kloster gegangen sei „in der Hoffnung Gott zu gefallen, und dadurch gerecht zu werden".[2]) Und hier habe ich ganz besonders den Zorn des Dominikaners heraufbeschworen; schreibt er doch: „Kolde treibt es fast noch ärger als seine Glaubensgenossen, wenn er schreibt, Luther treffe den Kernpunkt der Sache, indem er aus der Absicht, die dem Gelübde zugrunde liegt, nämlich durch eigene Leistung das Heil zu erwerben, das Unsittliche

---

tibi peccavimus, Domine, Satanae, et operibus ejus obligantes denuo nosmetipsos, jugo iniquitatis colla ultronea submittentes et subjicientes nos miserae servituti. Itaque, fratres mei, rebaptizari nos convenit; secundum foedus inire necesse est; opus est professione secunda; nec jam sufficit abrenuntiare diabolo et operibus ejus: mundo pariter abrenuntiandum est et propriae voluntati. Ille enim seduxit, illa traduxit nos. In priori nimirum baptismate, quando nihil nobis adhuc voluntas nostra nocuerat, satis fuit abrenuntiare diabolo, cujus profecto invidia peccatum pariter et mors per unum ingrediens, in omnes homines pertransivit. Caeterum postquam mundi fallentis illecebras et infidelitatem propriae voluntatis manifeste sumus experti, de caetero jam in secundo, ut ita dixerim, conversionis nostrae baptismate merito prorsus, et non ad insipientiam nobis. non resarcire tantummodo foedus primum, sed etiam roborare solliciti, ipsis quoque affectibus pariter abrenuntiamus. (Migne 183 p. 570.)

[1]) Vgl. dazu Luther in der Schrift De votis monasticis: Interrogemus nunc omnes votarios istos, qua opinione voveant, et invenies eos hac opinione possessos, quod arbitrentur gratiam baptismi irritam factam et iam secunda tabula poenitentiae naufragium evadendum esse, ideo quaerendum per votivum vivendi genus non solum, ut boni fiant et peccata deleant, sed etiam abundantius poeniteant et ceteris christianis meliores fiant. W. A. 8, S. 595.

[2]) Enders II, 224. Denifle über die Frage S. 80 ff. und 209.

desselben klar macht." [1]) „Das Unsittliche liegt auf Seite Koldes, der sich nicht die Mühe nahm, die wahre katholische Lehre kennen zu lernen und blindlings Luther folgte. Das Unsittliche liegt auf Seite Luthers, der die katholische Lehre absichtlich entstellte, und dann ihr eine wahrere gegenüberstellte" (S. 216). Wie Denifle über mich urteilt, ficht mich nicht mehr an, anderen aber mag gesagt sein, daß ich nach nochmaliger Untersuchung jetzt ebenso schreiben muß. Allerdings wenn man Luthers Ausdruck pressen will, daß alle mit der Absicht, dadurch gerecht zu werden, ins Kloster gegangen seien, so hat er zu viel gesagt, und das nimmt er selber zurück, wenn er nur kurze Zeit darauf in einer schon früher zitierten Briefstelle beklagt, daß viele Mönche aus denselben fleischlichen Motiven das Kloster verließen, aus denen sie hineingegangen. [2]) Und gewiß sind gerade am Ausgang des Mittelalters, wie zur Genüge bezeugt ist, sehr viele, um versorgt zu sein, ins Kloster gegangen, und namentlich Hunderte von Nonnen auch wider ihren Willen zu diesem Zweck hineingesteckt worden. Aber es handelt sich um die, welche aus religiösen Gründen die „Welt" verließen. Zu welchem Zweck haben sie den Schritt getan? Nicht bloß um leichter zum ewigen Leben zu kommen, sondern um durch eigene Leistungen das Heil zu erwerben. Die eigenen Angaben der früheren Mönche werden natürlich wie die Luthers als Lüge verworfen. Niemals habe man so in der römischen Kirche gelehrt (S. 181).

Nennt aber nicht Jodocus Clichtoveus im Jahre 1514 den Ordensstand die beste und geeignetste Art des Lebens zur Erlangung des Heils oder zu bequemerer Erlangung des Weges des Lebens? [3]) Und wenn selbst Thomas, wie wir bereits hörten, es als rationabiliter gesagt bezeichnet, daß man durch den Eintritt in den Ordensstand Vergebung der Sünde erlange, dann sollen alle diejenigen gelogen haben, welche behaupten,

---

[1]) So in meiner Ausgabe von Melanchthons Loci 3. A. Leipzig 1900. S. 126.

[2]) Enders III, 323.

[3]) Von Denifle selbst S. 151 Anm. 8 allerdings in anderem Zusammenhange zu anderen Zwecken zitiert: Quod enim vitae genus religionis professione, in suae primae institutionis decore conspectae praestantius invenias aut congruentius ad salutem aut expeditius ad capessendam viam vitae?

daß sie, wie man ihnen gelehrt und wie man allgemein angenommen habe, durch eigene Leistung im Mönchstand das Heil zu erwerben, den Mönchsstand gelobt hätten? Jetzt soll freilich nur Luther und uns gegenüber nicht wahr sein, was gut katholische Theologen sogar, als der Kampf über die Gelübde schon zwanzig Jahre geführt wurde, rückhaltlos zugaben. So schreibt der bekannte Gegner Luthers Albert Pighius († 1542) in seinen aus Anlaß des Regensburger Religionsgesprächs herausgegebenen Controversiae offen, daß die Mönchsgelübde dazu dienten, für unsere Sünden genug zu tun, da ja alle Gelübde mit der Absicht und in der Meinung geschehen, die Gnade zu verdienen, durch sie Gnade und Barmherzigkeit zu erlangen.[1]) Wenn Denifle mit mir übereinstimmt, daß die Übernahme des Gelübdes mit dieser Absicht unsittlich ist, soll es mir recht sein, dann ist aber die Unsittlichkeit nicht auf meiner oder Luthers Seite, „der die katholische Lehre absichtlich entstellte“, sondern auf katholischer Seite. Es bleibt ihm freilich unbenommen, nach der von ihm beliebten Methode, — sie scheint die allein wissenschaftliche zu sein, diesen seiner Zeit gefeierten römischen Kontroversisten, weil unbequem, als schlechten Katholiken abzuschütteln, der die katholische Lehre entstellt hat. Pighius selbst erklärt, seine eben vorgetragene Lehre als catholicae ecclesiae de votis monasticis verissima et certissima sententia.

Aber es muß ja alles erlogen sein, was Luther über seinen

---

[1]) Alb. Pighius, Controversiarum praecipuarum in comitiis Ratisponensibus tractatarum et quibus nunc potissimum exagitur Christi fides et religio, diligens et luculenta explicatio. Col. 1542. Controv. XIV DDij[b]: Constat proinde non propterea damnabilem esse monasticae professionem, quoniam, cum dei praeceptum non habeat, assumitur a profitentibus, quia deo accepta creditur, et valere ad satisfaciendum pro peccatis nostris et divinam impetrandam gratiam. Cum in universum, etiam omnia quae assumuntur vota, demerendi dei gratia assumantur atque ex intentione ac respectu, quod deo ea placere existimamus et per ea impetrare eius gratiam et misericordiam, tametsi praeceptum nullum habeant. Und zwei Seiten vorher verwirft er die Meinung der Gegner als grundfalsch: Non solum inutiliter sed etiam impie fieri et ad Christi contumeliam pertinere, quando nostra sponte eligimus et facimus quaedam, ad quae lege divina alioqui non tenemur, ea opinione et confidentia, quia existimamus, illa placere deo, illis provocari eius erga nos misericordiam, gratiam et benevolentiam promereri.

Aufenthalt im Kloster und die zu seiner Zeit herrschende Lehre sagt, so auch die Lehre vom Stand der Vollkommenheit und der Unvollkommenheit. Luther schreibt: „Es ist ein weiteres Prinzip der Perfidie jener, daß sie das christliche Leben einteilen in den Stand der Vollkommenheit und den der Unvollkommenheit. Dem gemeinen Haufen geben sie den Stand der Unvollkommenheit, sich aber den der Vollkommenheit.“ [1]) Und diesen „Unsinn“ (!) hat man nach Denifle, um den Mönchsstand verächtlich zu machen, Lüge auf Lüge häufend sogar in die Augsburgische Konfession, „die famose Bekenntnisschrift des Protestantismus“ (S. 221) hineingetragen, und es gehört zum eisernen Bestand der evangelischen Auffassung, daß das die katholische Lehre war. Darüber gerät der Verfasser wieder in gewaltigen Zorn. Zwar muß er — und so geht es ihm oft — (S. 215) zugeben, daß man in der römischen Kirche die Sache nicht nur so aufgefaßt, sondern auch so gelehrt hat. „Aber ist das katholisch?“ heißt es da. Das waren nur „die Geistlosen, Unvollkommensten, die Namenreligiosen“. Nun ist der heilige Bernhard nicht gut katholisch, nach dem, wie schon oben mitgeteilt, das Mönchtum wegen seiner vollkommnen Verleugnung der Welt, der einzigartigen Hoheit seines geistlichen Lebens, das alle Arten des menschlichen Lebens überstrahlt, seine Bekenner den Engeln ähnlich, den Menschen unähnlich macht? [2]) „Bei Luther beruht das alles auf seiner Lüge“, denn der maßgebende Ordensmann habe nicht so gelehrt. Wirklich nicht? Gewiß gibt es Stellen, in denen Thomas alle zum Streben nach Vollkommenheit verpflichtet, die „evangelischen Räte“ nur als Mittel zur Erlangung der Vollkommenheit hinstellt, aber weshalb nennt man denn, weshalb nennt denn Thomas den Mönchstand den status perfectionis? Weil in ihm zum mindesten die Vollkommenheit am besten erreicht wird, ja ex tribus votis status religionis integratur. [3])

---

[1]) Weim. A. VIII, 584, 23.

[2]) Migne I. 182 p. 889 (siehe oben S. 207). Denifle, der diese Stelle kennt, sie aber wieder in anderem Zusammenhang zitiert, übersetzt zum mindesten sehr auffallend professores et amatores suis Angelis similes dissimiles hominibus facit „welche sich dazu bekennen, sich selbst unähnlich, den Engeln aber ähnlich machte“ S. 63.

[3]) Summa 2. 2. q. 186 a. 7. Bei Denifle selbst zitiert S. 147. Ebenda

Es gibt also nach Thomas einen Stand der Vollkommenheit (vgl. auch S. 211), und in ihm leben die Mönche, die anderen, dieser Schlußfolgerung kann der Verfasser trotz aller Seitensprünge nicht ausweichen, im Stande der Unvollkommenheit, denn wo ein status perfectionis ist, gibt es auch einen status imperfectionis, oder wie Thomas direkt sagt, eine via communis.[1]) Luther hat daher vollkommen recht zu schreiben, er habe gelehrt, daß „Mönch und Pfaffen in einem besseren Stand seien, denn gemeine Christen" (W. A. XII, 353). Und wir werden fortfahren, die Sache so anzusehen, wie es in der Augustana geschieht, daß das Mönchtum als Stand der Vollkommenheit das katholische Lebensideal ist, denn wo die höchste Vollkommenheit zu erreichen ist, da muß ja das Ideal sein. Aber noch mehr als bei Luther wird zu betonen sein, daß „Mönche und Pfaffen in einem besseren Stand seien, denn gemeine Christen",[2]) denn nach dem römischen Katechismus werden ja die römischen Bischöfe „mit Recht nicht nur Engel sondern Götter genannt",[3]) und man muß sich nur wundern, daß man nicht fordert, ihnen auch göttliche Ehre zu erweisen. —

Denifle weist noch weitere „Lügen" Luthers über den Mönchsstand zurück. „Wir staunen nicht mehr, daß der Vater der „evangelischen Reformation" die Seinen auch noch betreffs der bei den Mönchen gebräuchlichen Absolutionsformel in haarsträubender Weise betrügt, bloß um zu beweisen, daß die Mönche nur durch ihre Werke von den Sünden absolviert werden wollten" (S. 338). Luther gebe in seinem Kommentar zum Galaterbrief einem Abschnitt die Überschrift Absolutionsformel bei den Mönchen: Gott sei dir gnädig, o Bruder, dann führe er die angebliche Absolutionsformel an, „welche aber nicht die Absolutionsformel,

---

q. 184, a 3 ad 1. Ex ipso modo loquendi apparet, quod consilia sunt quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem. Und de perfect. vitae spirit. c. 17. „Si quis totam vitam suam voto deo obligavit, ut in operibus perfectionis ei deserviat, iam simpliciter conditionem vel statum perfectionis assumpsit."

[1]) Vgl. Denifle S. 110 Anm.

[2]) Dies zur Antwort auf die Frage auf S. 149 Anm.

[3]) Pars II Cap. VII Qu. II: merito non solum angeli sed dii etiam, quod dei immortalis vim et numen apud nos teneant, appellantur.

sondern ein völlig unwesentliches Anhängsel ist. Die einzige Absolutionsformel aber, die in der ganzen Kirche im Gebrauch war (Unser Herr Jesus Christus — — absolviert dich rc.) verschweigt Luther." —

Auch hier ist es so wie sonst, was dem Verfasser unbequem ist, muß erlogen sein. Um zu beweisen, daß die Mönche bei der Beichte des Glaubens und des Verdienstes Christi keine Erwähnung taten, sondern nur die menschlichen Genugtuungswerke und Verdienste betonten, führt Luther eine Absolutionsformel an, die die Mönche unter sich benutzten (qua quidem monachi inter se usi sunt), was vor allem zu betonen ist. Dann folgt:

„Forma absolutionis monasticae: Parcat tibi Deus, frater. Meritum passionis domini nostri Jesu Christi et beatae Mariae semper virginis et omnium sanctorum, meritum ordinis, gravamen religionis, humilitas confessionis, contritio cordis, bona opera, quae fecisti et facies pro amore domini nostri Jesu Christi, cedant tibi in remissionem peccatorum tuorum in augmentum meriti et gratiae et in praemium vitae aeternae. Amen.[1])

Was ist nun davon zu halten?

Erstens irrt sich Denifle, wenn er Parcat tibi Deus frater als Überschrift faßt. Aus Paltz hätte er ersehen können, daß diese Formel als Abkürzung für das normale, einleitende „Misereatur" und „Indulgentiam" auch sonst gebraucht wurde,[2]) so daß von Luther dieses mit dem Folgenden zusammen als Absolutionsformel angeführt wird. Zweitens ist die heute am Schluß des Absolutionsaktes gebrauchte Formel, die, wie wiederum aus Paltz zu ersehen ist, nicht immer Anhängsel war, sondern auch vor der eigentlichen Absolution nach der Auflegung der Pönitenzen gesprochen wurde, tatsächlich nicht so unwesentlich, wie Denifle glauben

[1]) Komm. in Gal. II, 225. Die heute allgemein am Schluß der Beichthandlung übliche Formel lautet nach dem Rituale Romanum Regensburg 1888 S. 58: Passio domini nostri Jesu Christi, merita beatae Mariae virginis et omnium Sanctorum, quidquid boni feceris et mali sustinueris sint tibi in remissionem peccatorum, augmentum gratiae et praemium vitae aeternae.

[2]) Joh. v. Paltz, Coelifodina (1515) A a ij.

machen will, weil sie, wie Nider sagt,[1]) die Neigung, für die Sünde genug zu tun, verstärken soll. Drittens ist es zum mindesten irreführend zu sagen: „Von den Werken ist bei der Absolution nie und nirgends eine Rede und zwar bis zur Zeit Luthers wie auch noch heutzutage“ (S. 339). Natürlich kann man die eigentliche Absolutionsformel Dominus noster Jesus Christus te absolvat etc. von der Schlußformel (Meritum, jetzt Passio etc.) unterscheiden, aber das ist es ja eben, was wir den Römern zum Vorwurf machen, daß, wenn sie einmal sich auf Christus berufen, sie sofort etwas anhängen, worin das eigene Verdienst hervorgehoben wird. Und diese Schlußformel gehört, wo sie gebraucht wird, zum Absolutionsakte, und welchen Wert man heute, wo sie so ziemlich überall angewendet wird, auf sie legt, geht auch daraus hervor, daß sie sogar bei der Absolution des Toten, wie ich es selbst gehört habe, am Grabe angewendet wird.

Richtig ist, daß hier die eigentliche Absolutionsformel fehlt. Das hätte Luther doch wissen müssen, deshalb ist das, was von ihm so bezeichnet wird, keine Absolutionsformel, sie ist erlogen. Entrüstet ruft Denifle aus: „Mit welchen Worten soll nun der Betrug und die Fälschung des Vaters der evangelischen Reformation gebrandmarkt werden.“ S. 342. In der Tat eine merkwürdige Beweisführung. Daß das keine richtige Absolutionsformel ist, behauptet ja Luther selbst ebensogut wie Denifle, und was er den Mönchen vorwirft, das ist, daß sie unter sich eben die Beziehung auf Christum in der sonst üblichen Formel im Vertrauen auf ihre eigenen guten Werke weggelassen haben.

Ein strikter Beweis dafür läßt sich natürlich nicht führen, aber auch nicht dagegen, höchstens in der Weise, wie es bei Denifle das Übliche ist, daß man von vornherein annimmt, daß Luther als Ketzer eben gelogen haben muß. Indessen wer sich erinnert, welchen Wert der mehr genannte Erfurter Lehrer Paltz auf die eigenen guten Werke legt, daß er lehrt, verdienstliche Werke zu tun, um nicht nur durch das bloße Leiden Christi selig zu werden, wie die neu getauften Kinder, sondern auch aus eigenem Verdienst etwas zu sammeln, worüber

[1]) Manuale confessorum bei Denifle S. 342 Anm.

sie sich in Ewigkeit freuen könnten,[1]) wird es schwerlich unglaublich finden, daß man in der Selbstgerechtigkeit soweit gehen konnte, bei der Absolution der Mönche nach dem Parcat tibi Deus eine solche Formel anzuwenden, wie sie Luther hier angibt.

Zudem ist darauf aufmerksam zu machen, daß Luther offenbar von seinem Orden spricht und unmittelbar vorher von einer Mönchslehre erzählt, die Denifle, wenn er sie gelesen hätte, wohl auch als erlogen bezeichnen würde, und die, wie unglaublich sie klingt, doch als wahr bewiesen werden kann. Er berichtet nämlich, die Mönche hätten die Missetäter vor der Hinrichtung damit getröstet: „Dulde nur willig den schmachvollen Tod, wenn du das tust, so wirst du Vergebung der Sünden und das ewige Leben verdienen.“ Und das wurde tatsächlich von Paltz mit deutlichen Worten gelehrt.[2]) Mag auch der liebenswürdige Dominikaner weiter poltern: „Nichts ist so dumm, daß es die Protestanten nicht dem „Vater der evangelischen Reformation“ nachsagten, sobald es gegen die katholische Kirche geht. Keine Lüge kann kraß genug sein, um sie anzunehmen, zu wiederholen und „ihre Gläubigen“ damit zu füttern“ (S. 343), — mit solchen kräftigen Worten kann man nur die von der Häresie und damit von der Schändlichkeit Luthers längst Überzeugten überzeugen, und bis jetzt ist er uns den Beweis, daß „der boshaftigste aller Zweifüßler, wie Luther vom ernsten und berühmten Rechtsgelehrten U. Zasius genannt wird“ (ebenda), seine Klostererlebnisse erlogen hat, schuldig geblieben. Es ist vielmehr gezeigt worden, daß er seine schweren Anschuldigungen nur unter

[1]) Th. Kolde, Die deutsche Augustinerkongregation S. 189. Denifle kann nicht oft genug betonen, daß man im M. A. sich nur auf Christi Verdienst verlassen habe, und daß dies gut katholische Lehre wäre, aber eben so oft führt er, der immer bei Luther Widersprüche nachweisen will, solche Stellen an, aus denen der krasseste Werkglaube hervorgeht. So rühmt er es an Geiler von Kaysersberg, daß dieser, obwohl kein unbedingter Lobredner des Mönchsstandes, den Wert des Ordensstandes und seiner guten Werke angesichts des Todes schildert: Bonorum operum multiplicitas utique forte sustentamentum est animae morientis, ne corruat in desperationem ... Sic et praestat magnam fiduciam religioso recordatio multorum bonorum quae fecit, scil. observantia non solum praeceptorum Dei, sed et consiliorum, toleratio laboris pro Dei honore, adiutorium sacramentorum. S. 757.

[2]) Augustinerkongregation S. 180.

Beiseiteschaffung der wichtigsten Quellenstellen aufrecht erhalten kann. **Damit bricht aber sein ganzer Unterbau schmählich zusammen.**

Daß ein Mann, der seine Leser glauben machen will, Luther sei aus Geilheit, aus Liebe zum Weibe zum Reformator geworden, wie seine Vorgänger, die Pistorius, Vetter, Weislingen 2c. darauf ausgeht, möglichst viel Stellen zusammenzusuchen, in denen Luther in wirklich uns anstößiger Weise, was niemand bestreitet, oder auch in sehr derben und in mißverständlichen Worten von der Ehe spricht, kann nicht überraschen. Und hier zeigt sich Denifles ganze Findigkeit und sein Behagen am Schmutz, namentlich da, wo er Luthers Äußerungen erst nach seinem Interesse in schmutzigem Sinne deutet. Jedem einzelnen der in dieser Beziehung gegen Luther erhobenen Vorwürfe, die so oft besprochen und widerlegt worden sind, nachzugehen, wäre Zeitvergeudung. Ich begnüge mich auch bei diesem Punkte, an ein paar deutlichen Beispielen die Quellenbehandlung dieses neuen Lutherforschers zu beleuchten.

Sogleich am Anfang auf S. 12 lesen wir: „In der neuen Gesellschaft verstieg sich der Ärgste (Luther) in einem Schreiben an einen Erzbischof, um ihn zur Heirat zu drängen, sogar zu den Worten, über die selbst der Schlechteste des 15. Jahrhunderts den Kopf geschüttelt hätte: „Schrecklich ists, so ein Mann ohne Weib gefunden werden sollte im Tode, zum wenigsten, daß er doch ernstlicher Meinung und Willens wäre, in die Ehe zu kommen. Denn was wird er antworten, wenn Gott fragen wird: Ich habe dich zum Manne gemacht, der nicht allein sein sondern ein Weib haben soll, wo ist dein Weib?“ (De Wette II, 676) — allerdings eine sehr wunderliche, ja anstößige Rede Luthers. Der Leser muß wirklich den Eindruck erhalten, Luther lehre, nur wer ein Weib hat, kann selig werden. Aber wodurch erzielt der Verfasser diesen Eindruck? Nur dadurch, daß er nach seiner Gewohnheit die Stelle aus dem Zusammenhange reißt und das unterschlägt, was unmittelbar darauf folgt. Luther fährt fort: „Ich rede von einem natürlichen Manne. **Denn welchen Gott die Gnade der Keuschheit gibt, laß ich ihren Weg gehen.** Aber sonst soll sich Niemands

aus der Schlingen ziehen, daß er ohn Weib sein und seins Gefallens leben wollt, anders, denn Gott ihn geschaffen hat." Auch so ist, obwohl der Deutung Denifles sofort die Spitze abgebrochen ist, Luthers Ausdrucksweise keine glückliche, ja der Mißdeutung sehr fähige. Aber ein richtiger Historiker würde, um Luther richtig zu würdigen und zu verstehen,[1]) fragen, wie kam Luther dazu und was wollte er damit sagen. Der Empfänger des Briefes, Kurfürst Albrecht von Mainz, wie die, die ihn, als er das Jahr darauf (1526) gedruckt wurde, gelesen haben, haben seine Rede sehr wohl verstanden. Auf Anregung des Mainzischen Rates Rühel schrieb Luther diesen Brief an Albrecht, um ihn in dem wirklichen oder vermeintlichen Vorhaben, sein Gebiet zum weltlichen Fürstentum zu machen und sich zu verheiraten,[2]) zu bestärken. In der Absicht, ihm aus seinem Sündenleben zu helfen, betont er so entschieden, daß, wenn jener, wie er selbst und Luther sehr wohl wußte, die Gabe der Keuschheit nicht besitze, die Pflicht habe, eine regelrechte Ehe einzugehen. Gott werde ihn dermaleinst fragen, warum er nicht das von ihm gegebene Mittel, sich vor Unkeuschheit zu wahren, ergriffen habe. Das ist der Sinn der Stelle, den Denifle leicht hätte finden können. Aber auf der nächsten Seite geht er noch weiter und schreibt, daß „der Spruch der Heil. Schrift: Mein Gerechter lebt aus dem Glauben in jener Schule in der Praxis den geheimen Sinn hatte: Mein Gerechter lebt mit einem Weibe, denn Gott wills außer der Ehe nicht haben" (S. 13 u. S. 129).

---

[1]) Darin sieht Denifle allerdings, wenn es von Protestanten geschieht, die Anwendung des Satzes: „Der Zweck rechtfertigt die Mittel: Es ist bezeichnend, wie Kolde des Camerarius' Verfahren entschuldigt. Es sei auffallend, aber immerhin aus Pietätsrücksichten erklärlich, daß er, wie wir jetzt wissen, bei seiner früher sehr hochgeschätzten Ausgabe von Melanchthons Briefen keineswegs möglichste Übereinstimmung mit dem Original anstrebte, vielmehr nicht unbedeutende Interpolationen vorgenommen hat." Realenzyklop. f. protest. Theologie, 3. Aufl. III, 689. Gegenüber den Katholiken beseelt die protestantischen Theologen fortwährend der unlautere Geist Luthers" (S. 179 Anm.) — quod erat demonstrandum.

[2]) Auch in Rom hatte man davon erfahren: (Thomas) Martin Luther usw. in Auszügen aus Sanutos Diarien. Ansbach 1893, S. 108. Vgl. zum Ganzen Enders V, 187. Vgl. De Wette II, 678.

Es wäre unwürdig, diesem Manne gegenüber ein Wort über diese Verhöhnung evangelischen Glaubensbewußtseins zu verlieren, aber wer eine Vorstellung davon haben will, was er aus seinen „Quellen“ zu machen versteht, der braucht nur die für den betreffenden (von mir gesperrten) Satz angegebene Quellenstelle im Zusammenhang anzusehen. In der Erklärung von 1. Kor. 7, 8 ff. führt Luther aus, wie edel auch die Gabe der Keuschheit ist, so wehret doch die Not, daß gar wenig hinankommen; denn wenn wir auch den Geist Gottes im Glauben haben, so ist damit doch nicht Gottes Kreatur aufgehoben, und wenn Gott nicht die besondere Gnade gibt, sondern läßt dem Leibe seine Art, dann ists besser, ja not zu freien. Denn solche Gnade will Gott nicht allgemein machen, sondern die Ehe hat er als etwas Allgemeines eingesetzt, als Arzenei gegen das Wüten des Fleisches ꝛc., wie es, so lehrt er ganz nach Augustin, durch die Sünde Adams hervorgerufen sei. Dann fährt er weiter unten fort: „Man hat auch viel mehr Ursach zu freien. Etlich freien um Geld und Guts willen, ein groß Teil um Fürwitz willen, Wollust zu suchen und zu büßen, etlich daß sie Erben zeugen. Aber S. Paulus zeigt diese einige an, und ich weiß auch im Grund keine stärkere und bessere, nämlich die Not. Not heißt es. Die Natur will heraus und sich besamen und mehren, und Gott wills außer der Ehe nicht haben, so muß jedermann dieser Not halben in die Ehe treten, wer anders mit gutem Gewissen leben und mit Gott fahren will“ (Weim. A. XII, 114).

Wenn jemand aber noch bezweifeln wollte, daß Luther damit sagen will, außerhalb der Ehe will Gott die geschlechtliche Gemeinschaft nicht haben, so braucht er nur zu lesen, was Luther ein paar Seiten später am Schluß seiner Ausführung auf S. 117 schreibt: „Dies sage ich nu von dem Brennen, das die leiden, so da halten, welcher fast wenig sind, denn das mehrer Teil leidet solch Brennen nicht und halten auch nicht, sondern thun, wie sie ihm thun, daß sie es los werden, davon ich jetzt nicht schreiben will. Aber wenn sie es also loß werden, außer der Ehe, so ist alsbald das Gewissen da, das ist denn noch der alleruntrüglichst Jammer und der elendest Stand auf Erden.“

Wie soll man dieses Verfahren Denifles bezeichnen? Er selbst würde es bei anderen sehr deutlich als „Betrügerei“, „Fälschung“

brandmarken. Ich will das nicht tun. Denifle hat es eben wie Janssen gemacht[1]) und sich eine schöne Sammlung von „auf Unflätereien bezüglichen Stellen" angelegt, in die auch, sagen wir durch flüchtiges Lesen, obiger Satz gekommen war, der, wenn er verwendet werden konnte, jene von ihm beliebte Deutung haben mußte, und um möglichst kräftig zu wirken, — dafür finde ich keine Entschuldigung, auf Grund seiner Kenntnis der „geheimen" Gedanken Luthers und seiner Anhänger, mit dem Satz von der Glaubensgerechtigkeit verbunden wurde.

Und was weiß dieser Mann nicht alles von Luthers geheimen Gedanken und geheimen Sünden! Was soll man dazu sagen, wenn er aus Luthers Verfahren, beim Strafen der Sünder seinerseits sich mit einzuschließen, folgert, daß er sich selbst der gerügten Sünden schuldig bekenne:

„Die abgefallenen Priester und Ordensleute, welche die ihnen von Gott verliehene Gnade, ihr ewiges Gelübde zu halten, in so frevelhafter Weise verscherzt hatten, durften keinen Anspruch machen auf die Gnade, die „eheliche" Keuschheit und Treue zu bewahren. Mußte doch Luther nach seinem Abfalle im Hinblick auch auf die weltlichen, zu seiner Lehre sich bekennenden Eheleute gestehen, daß die Wollust durch Nichts geheilt werden könne, nicht einmal durch die Ehe, denn der größere Theil der Verheiratheten lebe in Ehebruch; selbst die „frommen" Gatten fänden Ueberdruß an der eignen Frau und liebten die verbotene. Er selbst machte schon einige Monate nach seiner Beweibung die Erfahrung an sich. Denn wie wäre es sonst möglich, daß er, das sechste Gebot „Du sollst nicht ehebrechen" auslegend, schreiben konnte: Gott schone in diesem Gebote keines Einzigen, Gott habe nicht das Vertrauen, daß es einen Ehemanne gebe, der sich an seinem Weibe begnügen ließe. Wenn nicht öffentlich, so seien doch Alle, er mit inbegriffen („Wir") im Herzen Ehebrecher, nur Aeußerliches verhindere, es auch öffentlich zu werden. Diese Art sei allen Menschen eingepflanzt." (S. 105 f.).

Solche Behauptungen bedürfen keiner Widerlegung, man braucht sie nur niedriger zu hängen.

Man sieht, daß Denifle hinter seinen Vorgängern auf diesem Gebiete nicht zurücksteht. Die Kunst, aus Luthers Einzelaussagen über Ehe und eheliche Verhältnisse, von denen manche im Streit gefallene, wie ich noch einmal sage, gewiß nicht nur der Mißdeutung

[1]) Vgl. J. Janssen, An meine Kritiker. Freiburg 1882, S. 105.

ausgesetzt, sondern nach unserem heutigen sittlichen Maßstab gemessen positiv falsch sind, ein Schauerbild zu entwerfen, war für einen dialektisch geschulten, zu bestimmten Zwecken arbeitenden Mann leicht zu lernen. Er brauchte nur die alte uns schon bekannte Methode zu beobachten, die Aussagen aus dem Zusammenhange zu reißen, beliebig zu gruppieren, das nicht Passende zu verschweigen und geeignete Konsequenzen zu ziehen, auch wenn sie Luther direkt zurückweist.

Höhnend wird die Frage aufgeworfen, „welches Mittel wird der Reformator einem Ehemann anraten, um der „Unmöglichkeit", die eheliche Treue mit seiner Ehegattin zu bewahren, Herr zu werden. Was hat er in der That gethan, die vielen Ehebrüche, die Folge seiner Lehre waren, zu verhindern" (S. 128)? So wagt ein Mann zu schreiben, der Luthers Schriften gelesen haben will! Aber der Leser darf natürlich nicht erfahren, daß es kaum jemals einen Mann gegeben hat, der soviel für die Heiligkeit der Ehe und gegen den Ehebruch gekämpft hat als Luther, denn es steht ja fest, daß er, weil er den scheinheiligen Zölibat entwertet hat, der „Vernichter" der Moral ist. Nur ein einziges Wort Luthers statt vieler mag hier als Antwort dienen, und zwar aus seiner dem Verfasser gewiß bekannten Predigt vom Ehestande vom Jahre 1522:

„Wie denn, wenn jemand ein krank Gemahl hat, das ihm zur ehelichen Pflicht kein Nutz ist, mag der nicht ein anders nehmen? Beileibe nicht; sondern diene Gott an dem Kranken, und warte sein: denke, daß dir Gott an ihm hat Heiligthum in dein Haus geschickt, damit du den Himmel sollst erwerben. Selig und aber selig bist du, wenn du solche Gabe und Gnade erkennest, und deinem Gemahl also um Gottes willen dienest. Sprichst du aber: Ja, ich kann mich nicht halten; das leugst du. Wirst du mit Ernst deinem kranken Gemahl dienen, und erkennen, daß dir's Gott zugesandt hat, und ihm danken, so laß ihn sorgen; gewißlich wird er dir Gnade geben, daß du nicht darfst tragen mehr, denn du kannst. Er ist viel zu treu dazu, daß er dich deines Gemahls also mit Krankheit berauben sollte, und nicht auch dagegen entnehmen des Fleisches Muthwillen, wo du anderst treulich dienest deinem Kranken" (E. A. 20, 74).

Diese Stelle wie viele andere gleich schöne, die von bleibendem Wert sind, fand sich, wie es scheint, nicht in seiner Zitatensammlung. Das alles wird mit einer Anmerkung auf S. 108 beiseite geschoben: „Später z. B. 1532 zu Zeiten und vereinzelt auch früher,

da verlangt er allerdings **wenigstens von andern Ehemännern,**[1]) sie sollen der Lust und Begierde nach einem andern Weibe Widerstand leisten. Denn Christus sage deutlich: wenn du ein Weib ansiehest, ihr zu begehren, so hast du die Ehe gebrochen im Herzen" (Erl. A. 43, 108 f.). **Also wenigstens von anderen Ehemännern** verlangt Luther die eheliche Treue, nicht aber von sich. Das gilt diesem Autor als selbstverständlich, wie Katharina von Bora als frühere Nonne in seinen Augen selbstverständlich nur Luthers „Konkubine" ist. Solches wagt dieser Mann zu schreiben, obwohl er gelesen hat, was auf der nächsten Seite geschrieben steht, wo Luther mit so herrlichen Worten, wie das wohl niemals vor ihm geschehen ist, das Wesen der ehelichen Treue und wie sie zu bewahren, geschildert hat.[2])

---

[1]) Von mir gesperrt. Im Texte hatte er gesagt: „Er befand sich damals (d. i. den Jahren von 1520 bis kurz nach seiner Beweibung) zumeist in einem Zustand, in welchem von einem Kampf oder Widerstand gegen die Versuchungen und Begierden, von einer Bezähmung des Fleisches keine Rede war, die Versuchung als solche von ihm gar nicht gefühlt, Versuchung von Einwilligung nicht mehr unterschieden wurde." Woher weiß D. das?

[2]) „Das ist auch die größte Ursache des Ehebruchs, die allzeit muß zuschlahen, daß man nicht Gottes Wort ansiehet an seinem Gemahl, als das ihm Gott gibt, und segnet; sondern dieweil die Augen aussperret, wo man ein Andere siehet: so hängt denn bald das Herz den Augen nach, daß auch die Lust und Begierd dazu schlägt, die ich allein zu meinem Weib haben sollt. . . . Darumb wäre das die rechte Kunst und stärkste Wehre dawider, (wie ich anderswo weiter gesagt habe, von der Hochzeit und ehelichen Leben) wenn ein Iglicher lernete sein Gemahl recht ansehen nach Gottes Wort, welches ist der theurste Schatz und schönste Schmuck, so man an einem Mann oder Weib finden kann, und sich darein spiegelte: so würde er sein Gemahl wohl lieb und wert haben, als ein göttlich Geschenk und Kleinod, und so denken, wenn er ein Andere sähe (ob sie gleich schoner wäre denn Seine): Ist sie schon, so ist sie doch nicht allzu schon, und wenn sie die allerschonste auf Erden wäre, so habe ich doch daheim viel ein schonern Schmuck an meinem Gemahl, so **mir Gott geben, und mit seinem Wort gezieret hat für allen Andern,** ob sie auch gleich von Leib nicht schon, oder sonst gebrechlich wäre. Denn wenn ich alle Weiber in der Welt ansehe, so finde ich keine, von der ich rühmen kunnt, wie ich von meiner mit fröhlichem Gewissen sagen kann: **Diese hat mir Gott selbs geschenkt und in die Arm gegeben, und weiß, daß ihm sampt allen Engeln herzlich wohl gefället, wenn ich mich mit Liebe und Treuen zu ihr halte.** Warumb wollte ich denn solch köstlich, göttlich Geschenk verachten, und mich an ein Andere hängen, da ich solchen Schatz und Schmuck nicht finde?"

Aber noch mehr. Nicht Worte genug — und passende Zitate — kann er finden, um Luther zu schmähen, weil er die Ehe wieder zu Ehren gebracht hat und dafür kämpfte, daß Gott die Ehe wolle, und alle, die nicht die Gabe der Keuschheit hätten, verpflichtet wären, zu der von Gott gegebenen Arzenei, der Ehe, der rechten ehelichen Keuschheit zu greifen. Gleichwohl bringt er es fertig, zu behaupten, daß „nach Luthers Grundsatze die Ehe, weil sündhaft unerlaubt sei", ja, weil Luther darin allerdings noch ganz auf mittelalterlichem Standpunkt stehend im Anschluß an Augustin, was den Lesern aber nicht verraten wird, in der Ausübung der Ehe an sich ein deutliches Zeichen der erst durch die Sünde hervorgerufenen sinnlichen Begierde sieht, von „Luthers thierischem Standpunkt von der Ehe" zu reden (S. 278).

Wie verhält sich die Sache in Wirklichkeit? Ich kann da nur wiederholen, was ich an anderer Stelle darüber (nach dem Bericht über Luthers Eheschließung und den Bauernkrieg) ausgesprochen habe (M. Luther II, 196):

„Von der Ehe hatte er in den letzten Jahren oft gehandelt, und je höher die Gegner die Ehelosigkeit priesen und die Ehe verächtlich zu machen suchten, um so mehr sah er sich in seinem Gewissen gebunden, gerade auch denen, die aus dem Kloster getreten waren, weil sie das Keuschheitsgelübde nicht zu halten vermochten, zu der festen Zuversicht zu verhelfen, daß die Ehe Gottes Wille sei. Allerdings, daß die Gabe der Enthaltsamkeit ein köstliches Gut und eine Ehelosigkeit, die sich darauf gründe, auch wirklich in den Stand setzen könne, mehr an Worte Gottes zu hängen und mehr zu leisten, „im täglichen Lesen, Beten und Predigen", das steht ihm so fest wie dem Apostel Paulus. „Aber diese Gabe gehört zu Gottes besonderen Wunderwerken." Die allgemeine Erfahrung lehrt es, unter Tausend hat sie kaum einer, darum soll man sich nicht vermessen und Gott nicht versuchen, der eben um deswillen die Ehe eingesetzt hat. Das führt ihn dazu, sie hier und da geradezu als Pflicht hinzustellen, auch deshalb, weil viele, die unverehelicht blieben, sich nicht nur größerer Gefahr der Sünde wider das sechste Gebot aussetzten, sondern es auch aus weltsinniger Berechnung und Klügelei thäten, um den Mühen, Sorgen und Plagen des Ehestandes enthoben zu sein. Luther weiß dieselben in ihrer Schwere gar wohl zu würdigen, aber sie sind ihm zugleich herrliche Güter, weil sich in ihnen der Christenstand bewähren soll in Demut, Gottvertrauen und dienender Liebe.

Davon handelt er u. a. nicht ohne mönchische Derbheit und Offen-

heit in seiner Predigt vom ehelichen Leben vom Jahre 1522 und in seiner 1523 herausgegebenen Schrift: „Das siebente Kapitel St. Pauli zu den Korinthern ausgelegt.“ Es braucht kaum gesagt zu werden, wie anders er da von der Ehe redet als die mittelalterlichen Autoritäten. Man vergleiche seine Auslassungen z. B. mit dem, was der Weltschmerz und der priesterliche Hochmut eines Innocenz III. aus ihr gemacht haben! Aber auch bei Luther und, muß man hinzusetzen, bei allen Reformatoren blieb in dieser Beziehung etwas von der mittelalterlichen Anschauung haften. Es ist in jener Zeit wenigstens immer die sinnliche Seite der Ehe, zu der die Natur drängt, die seine Betrachtungsweise bestimmt. Daß die Ehe wesentlich innigste Gemeinschaft von Person zu Person ist, und schon darum ihrem Wesen nach jede Mehrheit ausschließt, ist weder ihm noch den übrigen Reformatoren vollkommen klar geworden. Dazu kam, daß er die Polygamie in der Schrift nirgends ausdrücklich verboten, vielfach aber bei den alttestamentlichen Frommen zugelassen sah.“

Man sollte meinen, das wäre deutlich geredet und von aller Vertuschung und Schönfärberei zugunsten Luthers soweit entfernt als nur irgend möglich, und Denifle findet es gelegentlich „interessant“ und weiß es zu verwerten, daß ich „Luther und den Reformatoren den vollen Einblick in das wahre sittliche Wesen der Ehe abspreche“ (S. 279). Aber gerade, weil ich möglichst deutlich auch Luthers Schwächen hervorgehoben habe und ihm dadurch unbequem bin, scheine ich auch der bestgehaßte unter den Lutherforschern zu sein.[1]) Und daß ich in den angeführten Stellen und dann wieder bei Besprechung des Beichtrats Luthers an Philipp von Hessen den Mangel „des vollen Einblicks in das wahre sittliche Wesen der Ehe bei Luther“ als eine Erbschaft aus dem Katholizismus bezeichne (M. L. II, 488), daß ich in dem Umstande, daß das Unrecht gegen die Landgräfin kaum berührt werde, einen „Nachklang der mittelalterlichen Geringschätzung des Weibes erkenne“, das läßt seinen Zorn in hellen Flammen auflodern. Da häufe ich „Lüge auf Lüge“, da spricht er von meinem „gewissenlosen Ver-

[1]) Wie blind ihn sein Haß gegen mich gemacht hat, der ich ihn nie mit einem Worte angegriffen habe, zeigt folgende Stelle (S. 285): „Kolde schreibt beschämt über denselben (den Beichtrat an Philipp): „Kein evangelischer (!) Christ wird jenes unheilvolle Bedenken gutheißen oder auch nur beschönigen wollen.“ Also nur der evangelische, d. h. (lucus a non lucendo) der protestantische Christ.“ — Hierzu ist jeglicher Kommentar überflüssig.

fahren", da schreibt er einen ganzen Abschnitt mit der „Überschrift: „Koldes Verleumdungen gegen die katholische Kirche" (S. 280 ff.) und fordert mich nicht nur einmal, sondern ganz regelrecht zweimal „öffentlich auf zu erweisen, daß der von Luther und Genossen dem Landgrafen gegebene Beichtrat" „auf der mittelalterlichen Anschauung vom Wesen der Ehe beruhe", „oder eine Erbschaft aus dem Katholizismus sei: „ich fordere ihn hiermit öffentlich auf zu erweisen, daß dem „Katholizismus" der volle Einblick in das wahre sittliche Wesen der Ehe gemangelt hat. Sonst möge er es wissen, daß er der Verleumder ist".[1])

Das klingt so, als ob dieser Dominikaner gleich seinen berühmten Ordensgenossen der Vorzeit, dem Konrad von Marburg, den Verfassern des Ketzerhammers, Sprenger und Institoris, oder dem Hoogstraten von Köln bestellter Inquisitor pravitatis haereticae per Allemanniam wäre, und vielleicht ist er es auch; aber wie dem auch sein mag, so möge er wissen, daß er mich auch ein drittes Mal vergeblich zitieren würde, und daß niemand, wer es auch sei, der mit solchen Beschimpfungen um sich wirft, ein Recht hat, irgend welche Antwort zu erwarten, und ich werde ihn auch dann unbeachtet lassen, wenn er etwa von neuem versuchen wollte mit mir „abzurechnen" (S. 810).

Aber gern ergreife ich die Gelegenheit, mich ein wenig ausführlicher, als ich dies in meiner Lutherbiographie konnte, über die mittelalterliche Auffassung von der Ehe und die Schätzung des Weibes auszulassen, natürlich ohne damit irgendwie Erschöpfendes bieten zu wollen.

Auf den Kenner der Verhältnisse wirkt es fast komisch, wenn zum Beweis dafür, wie hoch die mittelalterliche Kirche die Ehe geschätzt hat, darauf verwiesen wird, daß sie die Ehe zum Sakrament gemacht hat. Das hat sie freilich, wenn auch ohne biblischen Grund getan, und daß das „Sakrament" der Ehe eine mittelalterliche Erfindung ist, hat Luther zur Genüge erwiesen, und wenn Denifle,

[1]) S. 286 und dann wiederholt S. 287. Noch gegen Ende des Buches S. 810 will er mit mir „abrechnen". Der von Denifle in Gänsefüßchen wiedergegebene Satz, daß der „Beichtrat" auf der mittelalterlichen Anschauung vom Wesen der Ehe beruhe, findet sich bei mir nicht und ist von ihm aus zwei Aussagen willkürlich zusammengesetzt.

darin allerdings der Lehre seiner Kirche folgend, im Einklang mit denen, die, wie Luther sagt, „nicht wissen, was die Grammatika St. Pauli ein Sakrament heißt“ (E. A. 25, 374) sich wieder auf Eph. 5, 32 beruft, so stellt er sich mit dieser Exegese auf dieselbe wissenschaftliche Höhe wie Prinz Max von Sachsen, der bei seiner Würzburger Doktordisputation — am 20. Dez. 1898 — alten Autoritäten folgend — den Mut hatte, von neuem die These zu verteidigen, „das Weib 1. Mos. 3, 15 ist die seligste Jungfrau und nicht Eva“.[1]) Und die Betonung des sakramentlichen Charakters der Ehe dient nur dazu, damit ihre Unauflöslichkeit zu begründen, was Denifle (S. 286) selbst zugeben muß. Gewiß lassen sich manche Stellen, ja sogar nicht wenige aufweisen, in denen mittelalterliche Prediger den Segen einer christlichen Ehe gepriesen haben, eben weil oder soweit sie Sakrament ist, aber kommt darin die Gesamtauffassung von der Ehe wirklich zutage? Man hätte alle Berechtigung, in derselben Weise, wie das Denifle gegenüber Luther tut, zu behaupten, daß jene Auslassungen mit den „Grundbegriffen“ der Papstkirche nicht zusammenstimmen. Der Tatbestand des priesterlichen Zölibats und seine Geschichte bis auf den heutigen Tag beweist, daß Luther mit seiner Behauptung, daß die römische Kirche die Ehe verachtet, ja im Grunde genommen verworfen hat, völlig im Rechte ist; und Denifle unterschätzt Luthers und unsere Kenntnis der Kirchengeschichte, wenn er glaubt, durch die von ihm mitgeteilten Stellen das Gegenteil beweisen zu können.

Schon in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft hat Luther die Stellung der Papstkirche zur Ehe richtig gewertet, wenn er unter Hinweis auf die vielen unbiblischen, erfundenen Ehehindernisse sagt: Was heißt denn „Heiraten verbieten, wenn das kein Verbieten ist, soviel Hindernisse zu erdichten und Fallstricke zu legen, daß man sich nicht verehlicht, oder wenn man sich verehlicht hat, die Ehen zu scheiden“ (W. A. VI, 554). Welchen Grund hat denn die Papstkirche gehabt, die Ehehindernisse fort-

[1]) Mulier Gen. 3, 15 est beatissima Virgo et non Eva. Als Dokumente der Lehre der römischen Kirche sind uns solche Aussagen ja immer sehr wertvoll, aber diese Herren sollten doch endlich einmal aufhören, sie als Resultate der Wissenschaft und der uns gegenüber betonten „Vernünftigkeit“ ihres Denkens vorzutragen.

dauernd zu vermehren? Allerdings auch den, wie gern zugestanden werden soll, sich immer mehr Gelegenheit zu verschaffen, in das innerste Leben der Familie normierend einzugreifen und auf dem Wege des Dispenses, der ja in den meisten Fällen möglich war und noch heute möglich ist, von den Gläubigen möglichst viel Geld zu erpressen, worüber oft genug geklagt werden mußte. Aber der Hauptgrund oder, wenn man so sagen darf, der sittliche Grund war der, die Ehe als etwas Minderwertiges nach Kräften einzuschränken.

Luther schreibt 1539: „Die Papisten halten die Ehe für lauter Unreinigkeit und Sünde, darin man Gott nicht dienen könne". — Papst, Teufel und seine Kirche ist dem Ehestand feind ... Darum will er denselben also schänden, daß er nicht soll Priesteramt pflegen können. Das muß so viel gesagt sein: der Ehestand ist Hurenwerk, Sünde, unrein, von Gott verworfen. Und ob sie gleichwol daneben sagen, er sei heilig und ein Sakrament, das lügen sie aus falschem Herzen. Denn wo sie ihn heilig und ein Sakrament hielten mit Ernst, würden sie den Priestern nicht die Ehe verbieten" (E. A. 25, 373). Wenn Denifle „über diese seltsame Logik des Reformators" lacht (S. 258), so tut er es nur, um unbequeme Ergebnisse damit beiseite zu schieben. Luthers Logik ist den Tatsachen entsprechend und besteht noch heute vollkommen zu Recht. Will man die wahre Schätzung der Ehe seitens der römischen Kirche feststellen, so muß man die Überschätzung des Zölibats zum Vergleich heranziehen.

Wie ist es denn gekommen, daß Petrus, der ja allerdings niemals römischer Bischof war, der aber doch unter Korrektur der Geschichte von der römischen Dogmatik dazu gemacht wird, verheiratet sein durfte und nach ihm Tausende von Klerikern und Bischöfen unangefochten in der Ehe lebten, und dies dann je länger je mehr als mit dem Dienste Gottes unvereinbar bekämpft wurde, bis die Priesterehe schließlich nach dem Siege der Ideen Gregors VII. förmlich geächtet wurde?

Mir ist natürlich nicht unbekannt, daß die Römer das Wort des Paulus 1. Kor. 9, 5 f.: Haben wir nicht auch Macht eine Schwester zum Weibe mit uns herumzuführen wie die anderen Apostel und des Herrn Brüder und Kephas, seit Hieronymus textwidrig in

ihrem Sinne deuteten, und es auf heilige Frauen, die die Apostel als Dienerinnen begleiteten, bezogen,[1]) aber trotz aller begreiflichen Neigung dazu wird sich die Schwiegermutter des Petrus (Matth. 8, 14) nicht aus der Welt schaffen lassen. Zwar hat dies derselbe Hieronymus schon indirekt versucht, indem er seinen Lesern berichtet, daß Petrus zu der Zeit, als er gläubig wurde, kein Weib mehr gehabt hat, scheint aber selbst nicht recht daran zu glauben. Jedenfalls findet er, daß dem Apostelfürsten von seiner früheren Verheiratung her ein Makel anklebt. Denn obwohl der Herr auf Petrus seines vorgeschritteneren Alters wegen die Kirche gegründet hat, steht er dem unverheirateten Johannes bei weitem nach. „Weil er Jungfrau war, ist dieser mehr als die andern Apostel geliebt worden und ruht an der Brust Jesu, und was Petrus, der ein Weib gehabt hatte, nicht zu fragen wagte, darum bittet er jenen zu fragen. Blos die Jungfrau Johannes erkannte die Jungfrau am See Genezaret und spricht zu Petrus „der Herr ist es". „Der Schmutz der Ehe (sordes nuptiarum) konnte auch durch seinen Märtyrertod nicht abgewaschen werden. Petrus ist Apostel, Johannes ist Apostel, ein Verheirateter und eine Jungfrau. Aber Petrus ist nur Apostel, Johannes aber Apostel, Evangelist und Prophet, und sein Evangelium überragt alle anderen, „die Jungfrauschaft hat ans Licht gebracht, was die Ehe nicht wissen konnte." [2])

Das zeigt sich schon im Alten Testamente. Wohl heißt es „Erfüllet die Erde", aber man muß zugleich die Bedeutung des Wortes in Betracht ziehen: die Ehe erfüllet die Erde, die Jungfrauschaft das Paradies. Vom ersten Tage heißt es, daß Gott gesagt hat: Und Gott sah, daß es gut ist. Vom zweiten Tage hat er das nicht gesagt, um uns das Verständnis zu überlassen, die Zahl zwei sei nicht gut, weil sie sich von der Einheit trennt und die Ehehindernisse vorbildet. Deshalb sind auch in der Arche Noä alle Tiere unrein, welche zu je zweien in die Arche eintraten." [3]) Ein Knecht des Weibes kann nicht des Herrn Kriegsdienst leisten. Der verheiratete Moses sah nur von ferne das gelobte Land, er ward

[1]) Hieronymus adv. Jovin. I, 26 (Migne T. 83, 252 f.).
[2]) Vgl. ebendaselbst Kap. 26.
[3]) Cap. 16 l. c. p. 246.

begraben gegenüber dem „Hause Phogor“ (5. Mos. 34, 6), was nach Hieronymus mit Priapus identisch ist, dagegen kam der unverheiratete Josua ins Land der Verheißung.[1]) Man sollte meinen, verächtlicher könnte man kaum von der Ehe reden. Aber in seiner berüchtigten Epistel an die Nonne Eustochion,[2]) in der wie in keinem anderen Werke die immer mit Bibelstellen verbrämte laszive Sinnlichkeit dieses wunderlichen Heiligen und Sensationsschriftstellers hervortritt, spricht er sich noch deutlicher aus. Die Nonne, die er dringend warnt, mit verheirateten Frauen zu verkehren, läßt er sagen: „Mag doch jene ihr Verlangen nach dem Manne tragen, die Christus nicht als Mann hat. Schließlich heißt es: Du wirst des Todes sterben, das ist das Ende der Ehe.“

Gleichwohl wird derselbe Hieronymus von Denifle als Eideshelfer dafür angezogen, daß Luther lügnerisch behaupte, man habe die Ehe als „unkeuschen Stand“ angesehen (S. 256), habe doch Hieronymus auf den Vorwurf, die Ehe herabzusetzen, geantwortet, und zwar eben in dieser Epistel an die Eustochion: „Das heißt doch nicht die Ehe herabsetzen, wenn man der Jungfrauschaft den Vorzug gibt. Niemand vergleicht das Schlechte mit dem Guten.“ Das ist alles, was wir über die Stellung des Hieronymus zur Frage hören, und dieses Verfahren ist wieder einmal bezeichnend für diesen Quellenforscher: Was in demselben Kapitel 19 darauf folgt, wird, weil es nicht paßt, einfach verschwiegen. Noch weniger paßte freilich das nächste, das 20. Kapitel, in dem Hieronymus deutlich sagt, inwieweit auch die Ehe zu loben ist:

„Ich lobe die Heiraten, ich lobe den ehelichen Stand, aber — weil er mir Jungfrauen erzeugt.“ [3]) Und da die Eustochion Christum zum Mann erkoren — den König anstatt eines gewöhnlichen Soldaten, ruft er ihr zu, solle ihre Mutter sich freuen und nicht unwillig sein. „Denn sie hat dir eine große Wohltat erwiesen.

[1]) p. 249, 254.

[2]) Vgl. darüber Grützmacher, Hieronymus (Leipzig 1901, I, 250 ff.).

[3]) Vgl. dazu adv. Jovinan. Migne 23, 260. Tunc ergo salvabitur mulier si illos genuerit filios, qui virgines permansuri sunt: si quod ipsa perdididit, acquirat in liberis, et damnum radicis et cariem flore compenset et pomis.

Du fängst an die Sch'wiegermutter Gottes zu sein." [1]) — Schwiegermutter Gottes, welche schwindelnde Höhe, die freilich eine evangelische Mutter niemals erreichen kann, sie vermag die Fäulnis (caries), die sie sich durch den „Schmutz der Heirat" zugezogen hat, nicht durch „Bräute Christi", die sie der Kirche schenkt, zu „kompensieren".

Krasser kann wohl kaum der Vorzug des unverehelichten Standes geschildert werden, als es hier geschieht, und in demselben Maße, als die Hochschätzung des Hieronymus durch den Einfluß des Mönchtums stieg, der omnium peritissimus disciplinarum, der fidei turris inconcussa, wie ihn Ratramnus im 9. Jahrhundert nennt,[2]) zum Kirchenlehrer wurde, den, der damaligen Zeitrichtung entsprechend, selbst ein Erasmus [3]) glaubte dem Augustin vorziehen zu müssen, mußte der Ehestand geringer gewertet werden.

Schon der erste Papst, der sich darüber ausläßt, Siricius † 398, urteilt nicht anders als Hieronymus. Er bezeichnet die Ehe der Priester als Verbrechen (crimen). Von ihnen gilt: die im Fleische sind, können Gott nicht gefallen (Röm. 8, 8). So urteilt er nicht etwa unter Berufung auf ein bei der Ordination abgelegtes Gelübde, das es noch nicht gab, oder auf das Wort des Paulus, daß es unter Umständen, um Gott freier dienen zu können, ratsamer sei, nicht zu heiraten, sondern unter eigentümlicher Verwendung des Alten Testaments. Dort sei zwar die Ehe der Priester, wenn auch nicht zur Zeit der Ausübung des Priestertums, erlaubt gewesen, weil nur aus dem Stamme Levi Priester genommen werden durften; aber mit dem Wegfall dieser Beschränkung habe jene Lizenz aufgehört, und die obscoenae cupiditates,[4]) so nennt dieser römische

---

[1]) Grande tibi beneficium praestitit. Socrus dei esse coepisti. Migne 22, 407. Es war demnach nicht „toll", wie Denifle S. 740 schreibt, wenn Luther sagt, die Nonnen haben sich gerühmt und gesagt: Christus ist unser Bräutigam, wir sind seine Bräute, andere Weiber sind nichts. Erl. A. 5, 430.

[2]) De nativitate Christi c. 10.

[3]) Epistol. lib. V ep. 26 ad Joan. Eckium.

[4]) Ii vero qui illiciti privilegii excusatione nituntur, ut sibi asserant veteri hoc lege concessum; noverint se ab omni ecclesiastico honore, quo indigne usi sunt apostolicae sedis auctoritate deiectos, nec unquam posse veneranda attrectare mysteria, quibus se ipsi, dum obscoenis cupiditatibus inhiant, privaverunt etc. Schönemann, Epp. Pontif. Rom. Tom.

Bischof die Ehe, hindere die Ausübung des geistlichen Amtes. Die Keuschheit der Priester ist nötig, damit die Kirche, wenn der Herr wiederkommt zum Tage des Gerichts, seine Braut ohne Flecken und Makel findet. Dort also bei den Priestern, die ja eigentlich die Kirche ausmachen, mit der Keuschheit, d. h. der Ehelosigkeit, der Zustand ohne Flecken und Makel, bei den Verehelichten die obscoenae cupiditates — ein würdiges Seitenstück zu den sordes nuptiarum bei Hieronymus. Das blieb die Richtschnur für die Folgezeit.

Und was war es denn, womit später die Gregorianische Partei gegen die Priesterehe agitierte? Nicht daß die Verheirateten schlechtere Priester wären, daß sie ihren Amtspflichten weniger nachkämen als andere, — selbst Anselm von Lucca, der eigentliche Stifter der Pataria, der spätere Papst Alexander II., mußte ihre Vortrefflichkeit eingestehen —, aber daß sie in einer regelrechten Ehe leben wollten, — den Konkubinat hätte man sich weit eher gefallen lassen, wie man ihn immer geduldet hat — das war es, was auch die besten Priester herabwürdigte.[1]) Darum hieß es, die sacrificia der verheirateten Priester sind Hundemist (canina stercora), ihre Kirchen Viehställe usw. Nur dadurch, daß man den verheirateten Priester und damit die Ehe selbst verächtlich machte, hat das Papsttum durchdringen können, und kann es noch heute den Zölibat aufrecht erhalten.

Und das war möglich und ist möglich, weil die Gedanken des Hieronymus und des Augustin,[2]) der sich kaum anders darüber

---

primus. Göttingen 1796, S. 412. Sollte Denifle diese Dekretale nicht kennen? Das wäre schlimm, denn darin (S. 415) findet sich ausdrücklich der Hinweis: statuta sedis apostolicae vel canonum venerabilia definita, nulli sacerdotum domini ignorare liberum sit. Davon, „daß die Ehelosen von den Sorgen und Mühen des Fleisches befreit (dafür vergleiche man J. Ant. u. Aug. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Ehelosigkeit usw. ed. Nippold. Barmen 1893), leichter und freier dem Worte und dem Glauben obliegen können", was Denifle S. 259 als Grund für den Zölibat anführt, spricht der Papst nicht.

[1]) Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig 1894, S. 246 f.

[2]) Dieser sagt z. B.: Melior est filius patre suo coniugato, quia ipse non duxit uxorem, et melior est filia matre sua maritata, quia ipsa non quaesivit virum. Minorem locum habebit mater in regno coelorum, quoniam maritata est, quam filia, quoniam virgo est. Maiorem enim locum filia virgo, minorem locum mater maritata, ambae tamen ibi: quomodo fulgida stella, obscura stella ambae in coelo. Sermo 354 ad continentes habitus 8, 9. Also selig werden kann zwar die Verheiratete auch, aber doch nur in

ausſprach, ſehr bald zum Gemeingut der Frommen wurden, die auf Mönche und Nonnen als die Idealchriſten, die religiosi ſchlechthin, zu ſehen angewieſen wurden. Nur ein Nachklang aus Hieronymus iſt es, wenn Leander, der Biſchof von Sevilla († ca. 600) in der für ſeine Schweſter Florentina aufgeſtellten Regel die Heirat eine Verletzung des göttlichen Werkes nennt und darauf hinweiſt, daß alles in der Auferſtehung wieder hergeſtellt werden könne, nur nicht die einmal verlorene Jungfrauſchaft.[1]) Stand es aber ſo, dann mußte die Ehe immer mehr als ſündlich gelten, ihre Verwerfung ſelbſt unter Bruch des Ehegelübdes als Heiligkeit erſcheinen. Dies zeigt unter andern die bekannte, auch von der deutſchen Dichtung verherrlichte Legende des hl. Alexius,[2]) der in der Hochzeitsnacht die unberührte Gattin verläßt, wie es in der deutſchen Dichtung heißt:

daß uns der unkiuſche ſuht
mit ir fiure niht angeſige,

und als Bettler in die Ferne zieht, um ſpäter als ſolcher zurückgekehrt, unerkannt von Eltern und Braut im Hauſe derſelben als Heiliger zu ſterben.

Ihm wären manche andere an die Seite zu ſtellen, die um ihres Seelenheils willen, um den „Laſtern und Begierden“, d. h. der Ehe zu entgehen, wie wenigſtens die Heiligenleben erzählen, der verlobten Braut untreu wurden und ins Kloſter gingen.[3])

---

minderer Weiſe — obscura stella. Iſt das wirklich keine Verächtlichmachung der Ehe? An dieſem Urteil wird nichts geändert, wenn Auguſtin ſolche in Eheloſigkeit lebenden Kinder mahnt, ihre Eltern nicht zu verachten und undankbar gegen ſie zu ſein. — Andere hier einſchlagende Auslaſſungen Auguſtins bei J. Ant. und Aug. Theiner, Die Einführung der erzwungenen Eheloſigkeit bei den chriſtlichen Geiſtlichen und ihre Folgen. 2. Aufl. von Nippold. Barmen (1899) S. 94 ff.

[1]) Esto quaeso iudex inter nubentes et virgines; virgo servat integritatem, qua nata est, nupta corrumpitur . . divino operi irrogatur iniuria, dum quod ille formavit integrum, libidine corrumpitur, libidine maculatur . . Virginitas semel perdita, nec hic reparatur, nec in futuro recipitur. Codex regularum ed. Holsten I, 409.

[2]) Acta S. S. Juli IV, 266. Sankt Alexius Leben. ed. Maaßmann, Bibl. der geſ. deutſchen Nationalliteratur. Bd. 9, 45 ff. S. 50.

[3]) Weitere Beiſpiele bei H. v. Eicken, Geſchichte und Syſtem der mittelalterlichen Weltanſchauung. Stuttgart 1887 S. 442 ff.

Und Luther hat wiederum recht, trotzdem ihn Denifle zum Lügner stempeln will (S. 260), wenn er sagt: rein sein heiße unehelich und ohne Weib sein (Erl. 20, 99).

Und wie konnte es anders sein, wenn man auch später die Erhabenheit der Ehelosigkeit so predigte, wie das z. B. Berthold von Regensburg tat. Ihm stehen oben an, die die Keuschheit bewahrt haben, die sie von Mutterleibe empfangen, und die ir reinekeit weder zer ê noch zer unê verliesen wolten . . ., die habent ouch alsgar ubergrôze freude ze aller oberste in dem himelreiche, daz ez alliu diu werlt niht volleloben künde noch ermöhte. Sie tragen herrliche Kronen. St. Peter, der doch sonst gewaltig ist im Himmelreiche und soviel Ehren hat, daß es niemand aussagen kann, „entbehrt der Krone, die der gute Paulus hat. Sie singen auch einen andern Gesang.“ [1])

Und der hl. Bernhard? Nach Denifle (S. 274) ist er ein gewaltiger Zeuge für die Wertschätzung der Ehe, weil er einmal gegenüber manichäisierenden Häretikern, die angeblich die Ehe verwarfen, um desto mehr der unreinen Begierde zu leben, die Berechtigung der Ehe unter Berufung auf 1. Timoth. 4, 1 ff. sehr deutlich betont, „da es sich für Christus nicht gezieme, die Zahl der Geretteten auf die wenigen Enthaltsamen zu beschränken“, und bei Verwerfung der Ehe die schrecklichste Unzucht entstehen müßte. Das tut er natürlich, und weder Luther noch sonst jemand behauptet den Unsinn, daß die Päpste direkt die Ehe verhindert hätten, sondern daß sie sie verächtlich machten, und dafür ist Bernhard nicht minder Zeuge. Der Leser muß nach dem auch hier zu beobachtenden, bekannten Verfahren Denifles glauben, Bernhard spräche nie anders, er fließe über von Empfehlung der Ehe. Wo bleiben aber die andern unzähligen Stellen, an denen er wie seine Vorgänger den Vorzug der Virginität so überschwänglich preist, daß gerade **er** für viele der Anlaß wurde, daß sie in Verzweiflung daran, in der Ehe zum Heile kommen zu können, Haus, Beruf und Familie verließen und ins Kloster gingen? Warum führt Denifle hier nicht die früher (was er inzwischen vergessen) in ganz anderem Zusammenhange kurz zitierte Stelle (S. 63) an, in der Bernhard seine Brüder

---

[1]) Berthold von Regensburg ed. Pfeiffer. Wien 1862 I S. 336.

rühmt, daß sie schon jetzt sind, was alle Gerechten in der Auferstehung sein werden, nämlich wie Engel im Himmel, weil sie sich ganz von der Ehe enthielten?[1]) Warum verschweigt er die langen Ausführungen desselben Bernhard über den von Eva her auf allen verheirateten Frauen ruhenden Fluch, über die sklavische Fessel und die unerträgliche Mühsal des Ehestandes, mit denen er für das Klosterleben zu werben sucht?[2])

Warum erfährt der Leser nichts darüber, daß auch Bernhard, und das ist überall die Kehrseite, im Weibe, wenn es nicht als Gottverlobte im Kloster geschützt ist, nur das Vehikel der Unzucht sieht und einmal sagt: „Immer mit einem Weib zusammen sein und das Weib nicht erkennen, das halte ich für mehr als Tote zu erwecken"?[3]) Das würde freilich zu der Behauptung", die Rede von der mittelalterlichen Geringschätzung des Weibes sei „Verleumdung", sei „Lüge", nicht passen. Natürlich darf dann der Leser auch nicht erfahren, wie Bernhards Zeitgenosse Hildebert von Tours (1125—1134) das Weib als den Inbegriff aller Scheußlichkeiten besang[4])

---

[1]) Quis enim caelibem vitam, vitam coelestem et evangelicam dicere vereatur? Aut quod in resurrectione futuri sunt omnes electi, quomodo non iam nunc estis, sicut angeli Dei in coelo, a nuptiis penitus abstinentes? Migne tom. 183, 641. Vgl. Tom. 184, p. 703 u. 704: Quis sanctorum chorus melius lunae comparatur, quam virgines? Solae sequentur solem justitiae Christum ut Agnum Patris, quocumque ierit: unde et solae illi similes sunt atque simillimae. Honorabuntur ergo prae caeteris in eodem regno existentibus splendore quidem excellentiori, sicut lunam videmus prae caeteris sideribus praeminere; possidebuntque in domo Domini locum meliorem multo quam caeterorum filiorum et filiarum qui virginitatis merito non sunt insignes.

[2]) Z. B. Tom. 184, p. 696 seq.

[3]) Ich entnehme die Stelle dem von Denifle wohl für glaubwürdig gehaltenen bekannten Jesuiten Petrus de Soto († 1563) Methodus confessionis etc. Dil. 1586 S. 101.

[4]) Hildebert in seinem Carmen quam periculosa mulierum familiaritas bei Migne T. 172, p. 1429:

Femina perfida, femina sordida, digna catenis,
Mens male conscia, mobilis, impia, plena venenis,
Vipera pessima, fossa novissima, mota lacuna;
Omnia suscipis, omnia decipis, omnibus una;
Horrida noctua, publica ianus, semita trita;
Igne rapacior, aspide saevior est tua vita etc.

und schon vorher Anselm von Canterbury († 1109) das Weib, dieses dulce malum, als faex Satanae bezeichnet.[1]) Verschwiegen mußte werden, daß der führende Exeget des späteren Mittelalters Nicolaus v. Lyra, auf den sich der ja von Denifle gekannte Joh. v. Paltz für seine gleiche Ansicht beruft, zu Sirach 42, 13ff., — der Grundstelle für die römische Verachtung des Weibes — bemerkt: „Der Verkehr (conversatio) mit schlechten Männern ist weniger gefährlich als mit guten Weibern." Aus demselben Paltz hatte er auch entnehmen können, wie man sich für alles das zu Luthers Zeiten mit Vorliebe auf die gefeierte Autorität des großen Kirchenlehrers Hieronymus berief, u. a. auf seinen Ausspruch: „eine Thür des Teufels, ein Weg zur Bosheit, ein Stich der Scorpionen, und verderbenbringend ist das Geschlecht der Weiber."[2]) So ließen sich — freilich für diejenigen, die in Luther und den evangelischen Schriftstellern nur Lügner sehen, vergebens — noch Hunderte von Stellen anführen für eine längst historisch feststehende Tat-

---

[1]) Wenige haben die Verächtlichkeit der Ehe und des Weibes so rückhaltlos ausgesprochen als dieser gefeierte Kirchenmann in seinem Carmen de vanitate mundi:

Femina, dulce malum, mentem robusque virile
Frangit blanditiis insidiosa suis
Femina, faex Satanae — —
— — — — — — — — — —
Nil est in rebus muliere nocentius; et nil
Quo capiat plures, lethifer hostis habet. — Aber natürlich will er damit nicht die Ehe verdammen:

Ergo maritalis damnamus foedera lecti?
Non: sed perfectis non damus ista viris (Migne T. 158 p. 636ff.). Gleichwohl hat Luther nach Denifle gelogen, wenn er behauptet, daß die Priester und Mönche sich als die Vollkommenen den übrigen Gläubigen gegenüberstellten.

[2]) Vgl. Paltz, Supplem. Coelifodinae. Jijj. Man vgl. z. B. noch, wie Luthers Gegner Joh. Faber, der spätere Bischof von Wien, gegen Luther alles zusammenhäuft, was sich gegen die Ehe aufbringen läßt. Vgl. W. Kawerau, Die Reformation und die Ehe. (Schr. d. Ver. f. Ref. Gesch. Nr. 39) S. 21. Für Wittenberg speziell vgl. J. Haußleiter, Die Univ. Wittenberg vor dem Eintritt Luthers 2. A. Leipz. 1903 S. 48ff., 84ff. Die von Den. in den Nachträgen zitierte Arbeit von N. Paulus, Die Ehe in den deutschen Postillen in der Kölnischen Volkszeitung 1903, ist mir nicht zugänglich.

sache: Nur weil und soweit die Ehe ein Sakrament ist und sie bis in die intimsten Seiten des ehelichen Verkehrs kirchlich geregelt wird, wird sie mit einer Art von Heiligkeit umgeben, aber sie ist im Grunde genommen nur ein notwendiges Übel, um die Sinnlichkeit in geordneten Schranken zu halten, für die Vollkommenen ein Gegenstand des Mitleids, ja der Verachtung. Hoch über dem Verehelichten steht der Unverehelichte, der das Keuschheitsgelübde abgelegt hat, und er wird, wie er schon hier ein den Engeln gleiches Leben führt, droben eine herrlichere Krone erlangen. Und auf dem Weib, der Tochter Evas, die Adam aus dem Paradies vertrieben, die Johannes den Täufer dem Henker überliefert, die selbst Petrus im Hofe des Hohenpriesters zur Verleugnung gereizt, ruht der Fluch, sie ist so recht eigentlich die Verführerin zur Sünde, — wenn sie nicht als „Braut Christi" die Schuld ihres Geschlechts „kompensiert" und dann der Glorie der Mutter Gottes sich nähert und so von ihrem Strahlenkranz mit umflossen wird. Und die Folge davon? Die Forderung, sich der „schmutzigen Ehe" (sordes nuptiarum) zu enthalten, die Forderung des Priesterzölibats, mit der die römische Kirche, die nach Denifle mit Christo sagen kann: „Wer kann mich einer Sünde zeihen", um einen angeblich heiligeren Stand zu erzielen, Tausende und Abertausende immer von neuem dem sittlichen Verderben preisgibt. An dieser Tatsache werden alle römischen Rabulistereien nichts ändern.

Unter allen Schmähungen Denifles ist wohl keine von den ultramontanen Blättern mit größerem Behagen weiter kolportiert worden, als die, daß Luther am Abend seines Lebens, drei Jahre vor seinem Tode, in seiner Verzweiflung gewünscht habe, eine Sau zu sein, oder so heißt es S. 741 im Kolumnentitel: „Luther wünscht eine Sau, das Ideal des seligen Lebens zu sein", nichts zeigt aber das schändliche Verfahren dieses Autors in einem grelleren Lichte als diese unglaubliche Behauptung.

In einer sehr scharfen Schrift „Von den Juden und ihren Lügen" bekämpft Luther den Unglauben der Juden und ihre falsche Messiashoffnung und sagt: Wenn mir Gott keinen andern Messias

geben wollt; denn wie die Juden begehren und hoffen, so wollte ich viel, viel lieber eine Sau denn ein Mensch sein. Und nun schildert er die fleischlichen Hoffnungen, die die Juden auf ihren Messias setzen, die Hoffnung, durch ihn zu Macht, Ansehen, Reichtum und Freude und Lust zu kommen. Was wäre das aber alles nütze, wenn man darüber doch die größte Plage, den Tod fürchten und vor Hölle und Gottes Zorn zittern müßte. Hierauf erinnert er an die Geschichte vom Tyrannen Dionysius, der, um sein Elend zu zeigen, einen, der ihn glücklich pries, an einen herrlich zugerichteten Tisch setzte, über dem ein Schwert an einem Faden hing rc. Doch nun lasse ich Denifle reden, der von alledem nichts erzählt, dagegen das Zitat aus Luthers Schrift mit folgenden Worten einleitet:

„Im Jahre 1543, also drei Jahre vor seinem Tode, nachdem er 1527 und 1537 dem Tode bereits nahe gestanden und ein Vorgefühl vom Sterben gehabt hatte, schreibt er bezüglich seiner Erfahrung in den Todesschrecken: „Ich weiß, wer jemals des Todes Schrecken oder Last gefühlt hat, der würde gerne eine Sau dafür sein, ehe er solches immer für und für tragen wollte. Denn eine Sau liegt in ihrem Pflaumfederbette auf der Gasse oder auf dem Mist, ruht sicher, schnarcht sanft, schläft süße, fürchtet keinen König noch Herrn, keinen Tod noch Hölle, keinen Teufel noch Gottes Zorn, lebt sogar ohne Sorge, daß sie auch nicht denkt, wo Kleien sind. Und wenn der türkische Kaiser mit aller Macht und Zorn daherzöge, sollte sie wohl so stolz sein, daß sie nicht eine Borste um seinetwillen regte; triebe man sie auf, sollte sie wohl kreischen (krochzen) und, wenn sie reden könnte, sagen: „Siehe, wie tobest du Narr? Du hast das zehnte Theil nicht so gut wie ich, und lebst nimmermehr eine Stunde so sicher, sanft und still, als ich immer für und für lebe, wärest du noch zehnmal so groß und reich." Summa: sie gedenkt an kein Sterben, ist ganz und gar sicher, sanft leben (ist) mit ihr. Kommt der Schlachter über sie, so denkt sie, es klemme sie etwa ein Holz oder Stein. Sterbens versieht sie sich nicht, bis im Augenblick der Tod gefühlt, sondern eitel und ewiges Leben. Solches wird ihr kein König, noch der Juden Messia selbst (d. h. den sie noch erwarten) nachtun, auch kein Mensch, wie klug, hoch, reich, heilig und mächtig er ist." Und warum? (Denifles Frage.)

„Die Sau hat von dem Apfel nicht gegessen, der (den) Unterschied des Guten und Bösen uns elende Menschen im Paradiese gelehrt hat."

Hiermit bricht Denifle das Zitat ab, um dazu zu bemerken:

„Welch schauerlicher Zynismus liegt nicht in diesen Worten! Und doch zugleich, welche Ironie! Derselbe, der die Heilsgewißheit erfunden

hat, vernichtet und zerstört sie auf ihr letztes Tüpfelchen. — Als sie gerade ihren Zweck erfüllen sollte, hat sie ihn im Stich gelassen, und er hat etwas ganz anderes erlebt, nämlich die Todesschrecken, und zwar in dem Maße, daß er lieber eine Sau sein wollte, als sie fortwährend ertragen."

Und nun lesen wir weiter, was Luther schreibt und was von Denifle vollständig unterschlagen wird:

„Was soll mir nun der Juden Messia? Wenn er mir armen Menschen wieder diesen großen greulichen Fehl und Schaden nicht helfen, und mein Leben nicht das zehnte Teil so gut machen könnt als die Sau hat. — Hätte ich aber einen solchen Messia, der mir diesen Schaden heilen könnt, daß ich vor dem Tod mich nicht fürchten dürfte, des Lebens immer und ewig sicher wäre, den Teufel und Höllen ein Klipplein schlagen könnte und vor dem Zorn Gottes nicht mehr beben müßte, da würde mein Herz vor Freuden springen und mit eitel Lust trunken werden; da würde sich ein Feuer der Liebe zu Gott anzünden, Loben und Danken nimmermehr aufhören. — — Solchen Messia haben wir Christen, und danken Gott, dem Vater aller Barmherzigkeit, mit vollen überschwänglichen Freuden unseres Herzens, vergessen fröhlich und gern all des Leidens und Schadens, den uns der Teufel im Paradies hat zugefügt. — — Ja, solchen Messia haben wir, der zu uns also spricht Joh. 11, 28: Ich bin die Auferstehung und das Leben usw. und Joh. 8, 51. Wahrlich, wahrlich sage ich euch, wer mein Wort hält, wird den Tod nimmermehr sehen. Nach solchem Messia fragen die Juden und Türken nichts." (E. A. 32, 261 f.)

Das ist Luthers Heilsgewißheit im Schrecken des Todes. Aber von dem allem darf der Leser nichts erfahren. Vielmehr läßt Denifle Luther gerade das Gegenteil von dem sagen, was er geschrieben hat. Hiermit ist wirklich alles übertrumpft, was die römische Schmähliteratur bisher aufzuweisen hat, und billig fragt man, bei wem ist da der Zynismus zu finden, bei dem glaubensgewissen Luther oder bei dem römischen Dominikaner, der zu solchen Mitteln greifen muß, um seinen Lesern den Häresiarchen als das verkommenste, hirnverbrannteste Subjekt der Welt hinzustellen? Für dieses Verfahren gibt es keinen parlamentarischen Ausdruck mehr. Nun „die Sau als Luthers Seligkeitsideal" wird trotz dieses Nachweises nicht verschwinden.[1]) Wir

[1]) Obwohl Denifles Kunststück mit der „Sau" inzwischen von R. Seeberg (Luther und Luthertum in der neuesten kath. Beleuchtung, Leipzig 1904 S. 12)

haben uns durch die Jahrhunderte schon daran gewöhnt, daß eine einmal ausgesprochene Schmähung Luthers bei unseren Gegnern, möge sie hundertmal widerlegt sein, immer wiederholt wird; sie wird auch ferner im Arsenal der römischen Polemik als Paradestück figurieren, aber dieses neurömische Kunstwerk soll wenigstens fortan auf dem Sockel die Inschrift tragen: Invenit P. Denifle O. P. Romae 1903. —

Gleich originell ist Denifle mit dem Versuche, Luthers häretische Eigenschaften und sein sündliches Leben schon aus seinen Gesichtszügen abzulesen, auf den nur noch kurz hingewiesen werden soll. Ein Pole, Dantiskus, der Luther 1523 gesehen und gesprochen hat, hat geäußert: „Luthers Gesicht ist wie seine Bücher — diese malen ihn deutlich genug“, und er bemerkt zugleich, er habe scharfe Augen, die fürchterlich glänzten, wie man das bisweilen bei Besessenen sehe. Dieser Mann hat nach Denifles Urteil allein Luthers Aussehen richtig beurteilt, alle anderen, die berichten, „Luthers Gesicht zeige Güte, Sanftmut und Fröhlichkeit“, sind Lügner, denn „sie waren ebenso verkommen und sahen ebenso aus wie er“ (S. 818). Also Luthers Gesicht wie seine Bücher, damit war der Weg für die Untersuchung gegeben. Was Luthers Bücher als die eines Häretikers zeigen, wissen wir bereits: Hochmut, Arroganz, Verschlagenheit, Weichlichkeit, Gemeinheit. Daß diese Eigenschaften bei einem Ketzer sich auch in seinen Gesichtszügen abspiegeln müssen, versteht sich von selbst, ebenso wie sich bei dem Katholiken im allgemeinen, namentlich aber den Heiligen „der Verkehr mit Gott“ abspiegelt, „ein überirdischer Hauch über das ganze Gesicht besonders um die Augen sich ausbreitet“.

Um das alles bei Luther zu beobachten, sind wir in besonders guter Lage, denn während man sonst beklagt, daß uns kein halbwegs gutes Lutherporträt erhalten ist, vor allem die Bilder Cranachs Dutzendware sind, wie Lutherbilder bei ihm dutzendweise bestellt wurden, hat Denifle die alle Kunstverständigen überraschende Entdeckung gemacht, daß Cranach, ein glücklicher und unverdächtiger

---

und von J. Haußleiter (Beil. d. Allg. Zeit. Nr. 4) aufgedeckt worden ist, wiederholt das Münchener Neue Tageblatt in seiner Schmähschrift: Martin Luther oder warum bleiben wir katholisch, München 1904 ohne jede Einschränkung, nur noch zynischer, diese wie die anderen Beschimpfungen Luthers.

Porträtist ist, bei dem man nicht zu fürchten hat, daß er Luthers Figur boshaft entstellt habe oder unfähig war, das Richtige zu treffen" (S. 817). Ist es aber so, dann ist es natürlich ein Leichtes, die uns bekannten, verschiedenen Entwicklungsphasen des Häretikers auch an seinen zu verschiedenen Zeiten entstandenen Bildern zu verfolgen. Und das Exempel stimmt ganz genau. Der Kunstkritiker findet alles, was er will. Schon im Jahre 1520 zeigt „der Kopf den Typus eines bitteren, eigensinnigen, leidenschaftlichen, friedelosen Menschen", im Jahre 1523 den „des abgefallenen intriganten Bettelmönches, eines Volkstribunen". Nach seiner „Beweibung" zeigt sich die Weichlichkeit und Sinnlichkeit: „man betrachte doch die unehrlichen Augen, den gewissen immer mehr hervortretenden sinnlichen, gemeinen Zug um den Mund und im Gesicht" (S. 823), bis dann 1543 deutlich Luthers Weise auf der Höhe seines Lebens „mit dem Abzeichen der Sinnlichkeit und Verkommenheit auf dem gottesleeren Antlitz",[1]) das Bild des „omnium bipedum nequissimus" zur Erscheinung kommt, alles in allem: „Luther trägt überall die Sünde auf dem Gesichte" — quod erat demonstrandum.

Jedes Wort hierüber würde den Eindruck dieser ungeheuerlichen Leistung [2]) abschwächen. Eine bessere Selbstkritik seines Buches und seiner Methode hätte Denifle nicht geben können als dieses sein Werk krönende Kapitel. Nur eines fehlt: er hätte die Untersuchung auch auf Luthers Bild auf dem Totenbette und auf seine Totenmaske ausdehnen sollen. Offenbar wäre es ihm bei seiner nie trügenden Methode leicht geworden, den Nachweis zu führen, daß Luther auch den schrecklichen Tod des Häretikers gestorben ist. [3])

Damit können wir den Lutherforscher verlassen, um dem Kirchenpolitiker Denifle noch ein kurzes Wort zu widmen.

---

[1]) Mit Melanchthon ist es gerade so: „Der Hauptverfasser der ersten lutherischen Bekenntnisschrift und der Verfasser der Apologie derselben konnte kein anderes Gesicht gehabt haben. Es zeigt einerseits den heimtückischen gottesleeren Mann, andererseits den gelehrten Grübler." S. 827.

[2]) Eine treffliche Würdigung des kunsthistorischen Verfahrens Denifles hat inzwischen geliefert Joh. Bauer in der Christl. Welt 1903 Nr. 51.

[3]) In seiner ganzen Größe zeigt sich noch einmal dieser von dem Streben nach Wahrheit und „nach vollkommener Liebe" erfüllte Dominikaner in seinen Bemerkungen über das Berliner Lutherdenkmal: „In einem Punkte ist allerdings das Berliner Denkmal glücklicher und wahrer (als das Wormser), daß

Immer und immer wieder beschuldigt Denifle die Evangelischen, die „Störefriede“ (!), daß sie die katholische Lehre fälschen, und im Vorwort S. XV gibt er dieser Behauptung eine praktische Spitze: „Die katholische Kirche und die kirchlichen Oberen wären im vollsten Rechte, an höchster Stelle (!) dagegen zu protestieren und zu verlangen, daß, wenn es sich an protestantischen Schulen oder im Konfirmandenunterricht um die Darlegung der Unterscheidungspunkte handelt, die katholische Lehre unverfälscht, getreu, vorurteilsfrei den Kindern vorgetragen werde.“ Der Gedanke ist so großartig und bei der heutigen Konstellation so zeitgemäß, daß er wohl demnächst im Reichstag oder in irgend einem Landtag als Antrag aufgenommen werden wird, und wenn ich etwas dabei zu sagen hätte, würde ich bei entsprechender Gegenleistung und unter einigen Kautelen vielleicht zustimmen. In dem etwa von Denifle selbst zu entwerfenden Normalkatechismus für Häretiker müßte neben der uns gegenüber immer allein betonten offiziellen Lehre auch der praktische Katholizismus mit seiner Heiligen- und Reliquienverehrung, Herz-Jesu-Kultus, Skapulieren usw. dargetan und als Probe der Heilswirkung des Katholizismus für jeden Konfirmanden etwa ein Heil und Segen spendendes Skapulier geliefert werden. Wir würden dann verlangen, daß unsere Lehre nach einem kirchlich autorisierten evangelischen Normalkatechismus den Beichtkindern vor der ersten Kommunion gelehrt würde, und da wir keine Reliquien oder Skapuliere haben, würden unsere Bibelgesellschaften gewiß gern bereit sein, für jedes Kind, um eine Selbstprüfung unserer Lehre zu ermöglichen, ein Neues Testament in der Landessprache zu stiften. Welch edler Wettstreit würde da entstehen, welche reichen Früchte würde dieses so wünschenswerte Sichkennenlernen zeitigen! Nach kurzer Zeit brauchte man kein Zentrum, keine Katholikentage, keinen Piusverein mehr, Gustav-Adolfverein, Evangelischer Bund würden verschwinden, auf dem Dom zu Berlin wehte die päpstliche Fahne, ganz Deutsch-

---

nämlich für Luther nur zwei Flügelmänner oder Adjutanten genommen wurden: Der Mordbrenner Fr. v. Sickingen und der Syphilit U. von Hutten. Es leuchtet die richtige Anschauung durch, diese zwei Männer seien die bezeichnendsten Flügeladjutanten desjenigen, welcher den Kulturstandpunkt Sickingens einnahm und dessen Sache schon früher von jenen fortwährend im Munde geführt und gerühmt wurde, welche die Hurenhäuser besuchten“ (S. 827).

land wäre wieder katholisch oder auch — es wäre alles evangelisch und in St. Peter predigte man wieder das Evangelium Christi.

Aber davon, daß wir Evangelischen dieselben Forderungen stellen dürften, oder daß ein friedlich-schiedliches Nebeneinandergehen das erstrebenswerte Ziel sein müsse, will dieser Mann nichts wissen. Wir haben einfach zu schweigen, ja mit einer seit den Tagen des westfälischen Friedens unerhörten Anmaßung, die nicht scharf genug hervorgehoben werden kann, wird uns jede Daseinsberechtigung abgesprochen, denn schon das Dasein der Evangelischen stört den Frieden der Kirche, dagegen sind „die Katholiken keine intoleranten Störefriede, wenn sie die Einheit (!) gegen die Partei behaupten und verteidigen:“ — „Würden Protestanten auch gar nicht, wie in den letzten Jahren, gegen die katholische Kirche toben und zum Kampfe förmlich herausfordern, so blieben dennoch sie die ewigen Störefriede und pflanzten solche von Geschlecht zu Geschlecht weiter durch ihren Geschichts- und Religionsunterricht in den Schulen.“ S. XV.

Das ist wenigstens ein offenes Wort. Klarer kann das Ziel dieser Leute nicht ausgesprochen werden: Es gilt, den Protestantismus mit Stumpf und Stiel auszurotten. Ausdrücklich betont Denifle, daß niemand hinter ihm stehe. Das will ich nicht untersuchen. Tatsache ist, daß der Papst, der sich doch wohl vorher wird darüber haben unterrichten lassen, sein Buch in feierlicher Audienz am 5. November 1903 vom Verf. entgegengenommen hat. Daß den Führern der Ultramontanen, obwohl man es gern geschehen läßt, daß seine angeblichen Resultate in möglichst drastischer Form verbreitet werden, solche Offenheiten, wie die oben mitgeteilten, gerade jetzt sehr inopportun erscheinen müssen, ist begreiflich. Die „Germania“ hat dem Verf. deshalb Mangel an Politesse vorgeworfen, richtiger wäre zu sagen Mangel an Politik.

Eine bessere Illustration der in Köln verkündigten römischen Friedensliebe konnte gar nicht erbracht werden, als dieser beispiellose Vorstoß des Unterarchivars des Papstes. Wird er die Neigung der preußischen Regierung, die Jesuiten zurückzurufen, bestärken, nachdem Denifle in deutlicher Anspielung auf die vom deutschen Kaiser in Merseburg gesprochenen Worte die Rede, „Luther sei der

größte deutsche Mann gewesen, der für die Welt die größte befreiende Tat getan hat," als „hohle, oft wiederholte aller Wahrheit und Wirklichkeit widerstreitende Phrasen" bezeichnet hat (S. 860)? Soll dieses Denkmal mönchischer Friedensliebe etwa dazu dienen, die badische Regierung zu bestimmen, nun endlich die Männerorden zuzulassen?

In der Tat, daß man römischerseits die Karten so offen aufdeckte, könnte fast erfreulich erscheinen, wenn diese Klärung der Sachlage nicht zugleich von neuem erkennen ließe, welch tiefer Graben römisches und evangelisches Denken, Forschen, Empfinden und sittliches Urteil von einander trennt, so daß, wie ich es schon in den Anfangszeilen aussprach, ein gegenseitiges Verstehen schon beinah ausgeschlossen ist, ja wenn unsere Gegner so fortfahren, auch ein friedfertiges Nebeneinanderleben nicht mehr möglich ist, ein Kampf entstehen muß, der unser Vaterland an den Rand des Abgrundes bringen kann. Denn Denifles Buch, und namentlich das, was die ultramontane Tagespresse daraus ihren Lesern mitzuteilen für gut findet, wird allen Lesern die Augen darüber öffnen, daß wir keinen grimmigeren Feind haben, als den Katholizismus des 20. Jahrhunderts, wie er sich wenigstens hier offenbart.

Und was hat Denifle sonst uns Evangelischen gegenüber erreicht und was wird er weiter noch erreichen? Recht geben wir ihm darin, daß Luther oder der evangelischen Kirche kein größerer Schimpf angetan werden kann, als wenn man unseren Reformator als Religionsstifter bezeichnet (S. VII). Aber wer tut das bei uns? Das tun nur die Römer, und eben damit wollen *sie* ihn beschimpfen. Und ihnen mag von neuem, obwohl sie es seit Jahrhunderten wissen könnten, zum tausendsten und abertausendsten Male gesagt werden: *Unser evangelische Glaube beruht nicht auf dem Leben und Sterben Luthers, sondern auf dem Leben, Sterben und Auferstehen unseres alleinigen Heilands und Mittlers Jesu Christi*, aber wir werden uns trotz seiner Sünde und vielen menschlichen Schwachheiten, die wir nie beschönigen wollen, auch unsern Luther nicht nehmen lassen und ihn auch ferner verehren als den Gottesmann, durch den Gottes Gnade uns wieder aus der Finsternis zum Licht geführt hat, und der, das „erdreiste" (Denifle S. 814) ich mich zu wiederholen, wie ich es am Schluß meiner Lutherbiographie niederge-

schrieben habe, „unserm Volke das Evangelium gebracht und der seinem Deutschland die Wege gewiesen wie keiner früher oder später".

Und noch weiteren, nachhaltigen Erfolg wird Denifle haben. Mit Pathos erklärt er von uns Evangelischen (S. X): „Von christlicher Kirche, ja überhaupt von Kirche kann keine Rede sein und ebenso wenig von einer Schwesterkirche gegenüber der katholischen, der einen christlichen Kirche." Wir werden uns das gesagt sein lassen und daraus unsere Konsequenzen ziehen. Freilich werden wir fortfahren an eine allgemeine christliche Kirche zu glauben, deren Haupt Christus ist, die überall da ist, wo sein Wort gepredigt und geglaubt wird und seine Sakramente nach seiner Einsetzung gespendet werden. Wir werden deshalb auch fortfahren zu glauben, daß es auch innerhalb der römischen Kirche Gläubige gibt, die zur wahren Kirche gehören, aber die friedfertige Weise, die römische Kirche als Schwesterkirche anzusprechen, wird immer mehr aufhören. Und wenn Denifle wirklich ein richtiger Repräsentant dieser Kirche ist, wird jeder evangelische Christ einsehen, daß diese Kirche nicht nur eine andere Mutter, sondern auch einen anderen Vater haben muß, als unsere allein auf Christus sich erbauende Kirche. Unser Gegner hat selbst das Visier gelüftet und hat uns ins wutschäumende Angesicht sehen lassen, — besser könnte man die Notwendigkeit des evangelischen Bundes und des Zusammenschlusses der evangelischen Kirchen nicht erweisen, als es durch das Buch Denifles geschieht —, und das wird endlich den von ihm nicht erwarteten Erfolg haben, daß wir uns nur um so fester zusammenschließen zur Abwehr, und wenn man uns dazu zwingt, auch zum Angriff, denn wir fürchten uns nicht; und je wütender der Ansturm ist, um so zuversichtlicher wird in unseren Reihen das alte Lutherlied erklingen:

Und wenn die Welt voll Teufel wär'
Und wollt uns gar verschlingen,
So fürchten wir uns nicht so sehr,
Es muß uns doch gelingen.
Der Fürst dieser Welt,
Wie sau'r er sich stellt,
Tut er uns doch nicht,
Das macht, er ist gericht,
Ein Wörtlein kann ihn fällen. —

D. Th. Kolde.

Eine neue Legende über Luthers Lied
Ein feste Burg ist unser Gott.

Bald nachdem meine Abhandlung über „die Entstehung des Liedes Luthers Ein feste Burg" in der Neuen kirchl. Zeitschr. XIV (1903) Heft 10 erschienen war, trat Hermann Größler, Professor in Eisleben, in den „Mansfelder Blättern XVII. Jahrg. (Eisleben 1903) S. 113—125 mit einem anderen Versuche über Zeit und Art der Entstehung desselben Liedes hervor. Seine Abhandlung hat den Titel „Die Entstehungszeit und Geburtsstätte des Lutherliedes „Ein feste Burg ist unser Gott". Größler hat meine Abhandlung nicht gelesen; er begnügt sich vielmehr, einem Referate darüber, das in dem Naumburger Kreisblatte vom 16. Oktober 1903 stand, zu folgen, und lehnt meine Ansicht mit der kurzen Bemerkung ab: „Die Gründe, welche Gefffken gegen die Auffassung Schneiders geltend gemacht hat, lassen sich auch gegen die Auffassung Tschackerts geltend machen." Das ist falsch; denn 1. habe ich etwas anderes behauptet als Schneider, der das Lied zum zehnjährigen Gedächtnis des Thesenanschlags (31. Okt. 1527) gedichtet sein läßt, und 2. habe ich für meine Ansicht einen Beweis aus den Quellen geführt, während Schneider nur mit Mutmaßungen arbeitet. Die Bemerkung Größlers ist also keine Widerlegung meiner Arbeit. Ich habe nun seine Abhandlung geprüft, bin aber darüber zu dem Resultat gekommen, daß die sämtlichen Argumente, auf die sich Größler stützt, unhaltbar sind; seine Ansicht darf daher ad acta gelegt werden; ihr Inhalt gehört in das Reich der Legende. Es soll das Punkt für Punkt bewiesen werden.

1. Luthers Lied „Ein feste Burg", ein Gelegenheitsgedicht, „konnte erst dann ein Kirchenlied werden, nachdem eine Melodie für dasselbe gefunden war". Da es nun 1529 im Klugschen (Wittenberger) Gesangbuche stand, so ist „die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß es schon vorher als Flugblatt in weiteren Kreisen Verbreitung gefunden hat, seine Entstehung also in eine erheblich frühere Zeit fällt".

Rein theoretisch ist die Bemerkung über das gegenseitige Verhältnis der Melodie und des Textes nicht unrichtig; aber über den Ursprung der Melodie von Ein feste Burg ist nichts zu ermitteln; wir erfahren nur, daß Luther einen vierstimmigen Tonsatz zu diesem Liede von der Hand des Komponisten Johann Walther zu Torgau im Jahre 1530 geschenkt erhalten hat; ein vierstimmiger Tonsatz rührt also von Johann Walther her; aber die Melodie wird schon vor 1529 vorhanden gewesen sein, und es ist durchaus möglich, daß Luther selbst, wie den Text, so auch die Melodie geschaffen hat; wahrscheinlich wird er beides zugleich geschrieben haben. Doch das ist vollständig ungewiß; die Melodie kann also hier gar nicht als Argument für die Bestimmung der Zeit der Entstehung des Textes in Betracht gezogen werden. (Für mich entsteht hierbei aber auch gar keine Schwierigkeit; denn wenn Luther, wie ich annehme, im Frühjahre 1528 das Lied gedichtet und gleichzeitig oder bald darauf auch die Melodie dazu komponiert hat, so konnte es sehr gut 1529 im Klugschen Gesangbuche als „Kirchenlied" erscheinen.)

2. Bei Joh. Martin Schamelius, Evangelischer Lieder-Commentarius 1724, Anhang „Historie der Hymnopoiorum S. 96 2. Aufl. 1737, Anhang S. 148 findet sich eine Nachricht über die angebliche Einführung der Reformation in Garding im Eiderstädtischen in Holstein. Dort soll ein lutherischer Prediger Hermann Tast 1524 am Schlusse seiner ersten Predigt das Lied „Ein feste Burg" gesungen haben". Woher weiß das Schamelius im Jahre 1724? Schon E. Achelis (Marburg) hat in seinem Marburger Universitätsprogramm „Die Entstehungszeit von Luthers geistlichen Liedern" 1884 S. 25 als Hauptquelle des Schamelius die (in Kopenhagen befindliche) handschriftliche „Eyderstädtische Chronik" des Petrus Saxe genannt. Aber dieser Petrus Saxe, geboren

am 6. Sept. 1597 zu Evensbüll, schriftstellerte erst im 17. Jahrhundert, mehr als hundert Jahre nach den von ihm berichteten Ereignissen, bietet also gar keine Gewähr, daß er über Vorgänge, die sich zwischen 1520 und 1530 im mittleren Deutschland abgespielt haben, richtig orientiert gewesen ist; er kommt für das Reformationszeitalter nicht einmal „als sekundäre Quelle“, sondern überhaupt nicht in Betracht. (Er lebte noch 1661; seine Annalen reichten bis 1645. Vgl. E. Achelis a. a. O. S. 26.) Mit diesem Argumente Größlers ist demnach nichts anzufangen. (In der zweiten Auflage von Schamelius' Lieder-Commentarius 1737, S. 345f. wird überdies die Entstehung des Liedes in das Jahr 1529 verlegt.)

3. Im Jahre 1582 erschien zu Wittenberg eine Lutherbiographie von einem Studenten der Theologie Mag. Paul Seidel („Historia vnd Geschicht . . . Martini Lutheri. Wittenberg, gedruckt durch Hans Kraffts Erben. Im Jar 1582, 123 S. in Quart.)

Dieser berichtet hier (S. 44), daß Luther das Lied Ein feste Burg zu Oppenheim, seinem letzten Nachtlager (15. April 1521) auf der Reise nach Worms, gedichtet habe. Nachdem Seidel erzählt, daß Luther zu Oppenheim von viel guten Leuten gewarnt worden sei, nach Worms zu gehen, läßt er den Reformator ausrufen: „Das ist der Tag, den der Herr gemacht hat. Ich komme gerufen; gerufen will ich erscheinen, im Namen des Herrn Jesu Christi, und wenn ich gleich wüßte, daß soviel Teufel zu Worms in der Stadt wären als Ziegeln auf den Dächern, so wollt ich mich dennoch nicht fürchten. Dabei er (fährt Seidel fort) noch diesen schönen herrlichen und geistreichen Gesang gemacht hat: Ein feste Burg ist unser Gott usw. Welche Burg dann, Gott Lob, noch fest und unbeweglich stehet, unangesehen, daß sich ihrer viel unterstanden, die einzureißen und löcherig zu machen. Aber es wird wohl eine feste Burg sein und bleiben in alle Ewigkeit, wider alle Pforten der Hellen und den Teufel selbst.“ Soweit Seidel. Woher mag seine Kombination stammen? Schamelius, der sie kennt und ablehnt, schreibt Lieder-Commentarius 2. Aufl. 1737, S. 346: „(Das Lied) ist nicht verfertiget anno 1521 zu Oppenheim auf der Reise nach Worms, wie der selige Bakius (aus Meriano) Comm. in Ps. 46, f. 550 anführt und in Junckers Gold- und

Silb. Ged. Lutheri, p. 53 auch gemeldet wird." Ich vermute, daß einzig eine parallele Stelle des Liedes mit einer viel besprochenen Stelle aus einem Briefe Luthers an Spalatin aus Oppenheim vom 15. April 1521 den Anlaß zu der bei Seibel erzählten Tradition abgegeben hat. An diesem Tage schrieb Luther, nachdem er gewarnt war, nach Worms zu kommen, an Spalatin: „er wollte gen Worms, wenngleich so viel Teufel drinnen wären, als immer Ziegel da wären". (Luthers Briefwechsel, bearbeitet von Enders, 3. Bd. [1889] Nr. 420, Anm. 5; Mitteilung aus Spalatins [deutschen] Annalen.) Da nun im Liede Ein feste Burg eine ähnliche Stelle vorkommt (Vers 3) „Und wenn die Welt voll Teufel wär' — Und wollt' uns gar verschlingen usw."; so kam man später auf den Gedanken, das Lied gleichzeitig mit jenem Briefe entstanden sein zu lassen. Das ist die einfachste Erklärung für den Bericht Seibels.

Es ist aber wiederum methodisch völlig unzulässig, eine im Jahre 1582 gedruckte Erzählung als historische Quelle für einen angeblich 1521 geschehenen Vorgang zu benutzen. Das Argument Größlers ist also schlechterdings unbrauchbar.

Zum Überfluß erwähne ich dabei, daß Luther am 15. April 1521 schwerlich gedichtet haben kann „Nehmen sie uns den Leib, Gut, Ehre, Kind und Weib"; denn an „Kind und Weib" hat er damals gewiß nicht gedacht, auch nicht aus dem Geiste „aller seiner Glaubensgenossen"; er stand vielmehr in Worms allein. Das Argument ist nach der Lage Luthers also auch psychologisch unmöglich. Wohl aber erklärt sich, worauf ich hingewiesen habe, gerade dieser Wortlaut sehr gut aus den katholischen Religionsedikten vom Jahre 1527.

Es ist ferner fast undenkbar, daß Luther, wenn er das Lied im Jahre 1521 gedichtet hätte, es nicht in sein Liederbuch des Jahres 1524 aufgenommen hätte.

Damit ist das gesamte Beweismaterial Größlers erschöpft. Dasselbe ist methodisch unbrauchbar und die daraus gezogene Folgerung, daß Luther das Lied am 15. April 1521 in Oppenheim gedichtet habe, durch nichts bewiesen.

4. Endlich berichtet Größler aber noch eine andere Tradition aus der Feder des Rostocker Professors und Superintendenten

Simon Pauli († 1597), der in mehreren seiner Schriften erzählt, daß Luther sein Lied Ein feste Burg gedichtet habe, „wie er hinein (nach Worms) kommt". Dreimal kommt Pauli in seinen Predigten darauf zu sprechen und in immer gleicher Weise berichtet er, daß Luther das Lied in Worms bei seinem Einzuge daselbst gedichtet habe. Es sei hier nur der eine Text zitiert: „Auslegung der Episteln an Sonntagen usw. durch Simonem Pauli usw. Das erste Teil, vom Adwent bis auf den Sonntag Trinitatis" Wittenberg gedruckt durch Hans Lufft. 1579 in 8°, Blatt 313[b]. Hier wird zur Erklärung der Bibelstelle „Und unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat" bemerkt: „Dessen wir ein sehr fein Exempel haben an Doctor Luther, welcher, als ihm geraten ward, daß er sich in die Stadt Worms nicht begeben sollte, damit es ihm nicht ginge wie Johann Hussen aufm Concilio zu Basel [sic!]: Antwortet er: Ich wil hinein, wenn gleich soviel Teufel drinnen sind als Ziegeln auf allen Häusern sein mögen. Und wie er hinein kommt, machet er den schönen Gesang „Ein feste Burg ist unser Gott, eine gute Wehr und Waffen usw." Und wenn die Welt voll Teufel wär und wollt uns gar verschlingen, so fürchten wir uns nicht so sehr; es soll uns doch gelingen. Das heißet durch den Glauben nicht nur einen, sondern alle die Teufel mit ihren Gliedern, dem Papst von Rom, den Kardinälen, Bischöfen und unzählig vielen weltlichen Potentaten, die das Evangelium unterdrücken wollten, überwinden und keck und mutig wider sie trotzen." Außerdem zitiert Größler Paulis Auslegung des Evangeliums am Sonntage nach der Himmelfahrt Christi (Joh. 15 u. 16), Fol. 132[a] und die Erklärung der Epistel des 16. Sonntags nach Trinitatis (Eph. 3). An beiden Stellen steht ausdrücklich auch, daß Luther den Gesang „Ein feste Burg" in Worms gemacht habe („allda, d. i. in Worms, machet und singet er den . . . Gesang „Ein f. B.). — Größler bemerkt: „Irgend welche Biographie Simon Paulis habe ich nicht ermitteln können. Die bekannten biographischen Hilfsmittel übergehen ihn mit Stillschweigen, obwohl sein Leben sicher eine Darstellung verdient, da seine Wirksamkeit eine bedeutende gewesen zu sein scheint." Aber in Zedlers Universallexikon Bd. XXV (1740) steht s. v. eine Biographie dieses Pauli mit weiterer Literatur über ihn. Dar-

nach war er 1534 in Schwerin geboren und studierte in Rostock und Wittenberg, aber nicht als „Schüler Luthers“, da dieser bereits verstorben war; geschriftstellert hat er zwischen 1572 und 1597. Zeitlich und sachlich bedeutet er also durchaus nichts mehr als der Lutherbiograph Seidel. Es ist daher methodisch unzulässig, ihn als Quelle zu benutzen. Sein Bericht ist nichts weiter als eine ähnliche legendarische Kombination wie die Seidels, nur daß er ihm in bezug auf den Ort widerspricht; denn während bei Seidel Oppenheim der Entstehungsort ist, ist es bei Pauli Worms. Aber eins ist so falsch wie das andere. (Sehr bedenklich ist es auch, daß Pauli Hus' Tod nach Basel verlegt. Ist das bloßer Druckfehler?)

Um die Entstehung des Liedes Luthers Ein feste Burg zu bestimmen, muß eben eine total andere Methode der Untersuchung eingeschlagen werden: Alles, was in Chroniken, Predigten usw. zwischen 1546 und 1904 über Luther berichtet wird, ohne durch wirkliche Quellen bezeugt zu sein, muß ausgeschieden und in das Reich der Legendenbildung verwiesen werden. (Dazu gehört das ganze Beweismaterial Größlers.) Die wirklichen Quellen müssen hier allein sprechen; das sind für unsere Frage die vor 1529 liegenden Briefe und Predigten Luthers und die quellenmäßig bezeugten politischen Zeitverhältnisse. Aus ihnen ergibt sich, daß Luther, wie ich es in meiner Abhandlung gezeigt habe, das Lied während der erwarteten ersten politischen Bedrohung der evangelischen Stände in den sogenannten Packschen Händeln im Frühjahr 1528 als „Gelegenheitsgedicht“ gedichtet hat und zwar aus dem Gedankenkreise seiner Predigten über das hohepriesterliche Gebet Jesu (Ev. Joh. 17), über das er damals predigte. Möglich ist, daß er gleichzeitig oder gleich darauf die Melodie komponierte. So konnte es 1529 im Klugschen Gesangbuche zu Wittenberg unter die „Kirchenlieder“ aufgenommen werden.

Prof. P. Tschackert.

Diesem Heft liegt ein Prospekt von **Krüger & Comp., Leipzig** und **Fr. Engelhardt, St. Goar a. Rhein** bei, auf welche wir ganz besonders aufmerksam machen.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn, Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

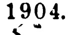
Prof. Lic. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. R. H. Grützmacher in Rostock; Prof. D. Johs. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Konsistorialrat G. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. E. Sehling in Erlangen; Prof. D. E. Sellin in Wien; Konsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Prof. D. W. Volck in Rostock; Gym.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 4. Heft.
(172. Heft ausgeg. 1. April 1904.)

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Das Wesen des Christentums und die historische Forschung.

Eine Auseinandersetzung mit D. Troeltsch.

III.

Der supranaturale Faktor.

Wir haben gesehen, daß die historische Arbeit die beherrschende Rolle bei der Ermittelung des Wesens des Christentums hat, daß sie aber nicht den Ausschlag zu geben vermag. In letzterem Satz, in dieser allgemeinen Gestalt, dürfen wir uns in Übereinstimmung mit Troeltsch wissen. Denn er ist ebenfalls zu dem Resultat gekommen, daß selbst seine erweiterte historische Methode samt der historischen Abstraktion nicht ausreicht. Er seinerseits wendet die Methode schließlich auf das subjektive Gebiet der divinatorischen Schlußfolgerung hinüber. Bei diesem Verfahren können wir nicht stehen bleiben, weil alsdann die Forschung nach dem Wesen des Christentums der Willkür preisgegeben wäre. Das ist das Ergebnis unserer bisherigen Erwägungen. Wir konnten dabei bemerken, daß in jener Methode ein wichtiger Faktor keine Berücksichtigung erfährt; wir konnten auch schon andeuten, wo dieser Faktor zu suchen ist, nämlich in eben derjenigen Sphäre, die von der ausschließlich evolutionistischen Denkweise nicht gekannt ist. Es wird behufs besserer Klärung der prinzipiellen Grundfrage angebracht sein, die Stellung dieses supranaturalen Faktors näher ins Auge zu fassen.

Die historische Arbeit behauptet mit Recht den bedeutendsten Raum in der Wesensbestimmung. Der Kern der Untersuchung ist historisch, und das ist wichtig. Wir dürfen es der Historie nicht vergessen, daß sie, wie sie vor allem seit Goethe betrieben wird, den größten Anteil an der Überwindung des Rationalismus hatte, und eben dies leistet sie noch jetzt. Was sie immer allen anderen Gebieten der Erforschung des Geisteslebens der Menschheit voranstellen wird, ist der Umstand, daß sie mit objektiven Tatsachen rechnet und objektive Tatsachen bearbeitet. Was historisch ist, ist als solches objektiv. Daher ist sie unentbehrlich, wo es sich um objektive Größen des geistigen Lebens handelt, und sie wird auch in der Theologie um so mehr in den Vordergrund treten müssen und es ganz von selbst tun, je mehr ein Zeitalter nach objektiven Werten dürstet, während man anderseits hartnäckig darauf besteht, die Glaubensobjekte allein von seiten des subjektiven Gefühls darzustellen. Auf Grund dieses inneren Verhältnisses hat sich die Signatur der „modernen" theologischen Lage herausgebildet; der Subjektivismus hat, um überhaupt einigermaßen lebensfähig zu sein, zu seinem Korrelat eine ausnehmend starke Betonung der Historie befürwortet und heraufgeführt. Die Historie hat uns aber von neuem darauf geführt, daß das Tatsachenfundament auch der Dogmatik historischer Art ist. Eben sie, die früher (Semler u. a.) sich darin gefiel, die Relativität der christlichen Heilstatsachen aufzuzeigen, sie hat letztlich doch wieder einlenken müssen in den Hinweis darauf, daß der christliche Glaube auf festen, historisch sicheren Heilstatsachen beruht. Und erst mit dieser Einsicht, die zu erläutern und zu festigen immer noch als Aufgabe vor uns liegt, wird das rationale Moment, das sich in der Theologie vielfach erhalten hat, überwunden werden. Wir stehen heute auf dem Grunde, daß das Christentum eine geschichtlich in die Menschheit eingetretene Religion ist. Historische Untersuchungen über dies sein Eintreten in die Welt der Geschichte sind demzufolge die Grundlage auch der Ermittlung seines Wesens. In dieser Betrachtung stimmen wir, wie mir scheinen möchte, selbst mit Troeltsch wesentlich überein.

Die Differenz erscheint erst, wenn wir fragen, was historisch heißt und bedeutet. Die Differenz in diesem Punkte ist aber eine prinzipielle. Sie liegt in der mechanisch-evolutionistischen Auffassung

der Geschichte, die Troeltsch vertritt im Gegensatz zu der natürlich-kausal unvermittelte und „sprunghafte" Ereignisse einschließenden Geschichtsbetrachtung, die er die supranaturale nennt, da sie Ursachen kennt, die über den gewöhnlichen Geschichtszusammenhang hinausliegen. Nach ihm ist Geschichtsverlauf eigentlich nur der aus den Grundgesetzen des psychophysischen Geschehens verständliche Prozeß dessen, was natürlicherweise geschieht und was der Forscher nach jenen Gesetzen genau nachrechnen kann; geschichtlich dasjenige, was aus natürlichen Ursachen als deren gesetzmäßige Folge sich ableiten läßt; geschichtliche Entwicklung der durch Hinzukommen und Zurücktreten oder Verschwinden von bestimmten psychophysischen Motiven sich abspielende Vorgang einer ebenso begonnenen Richtung des Geschehens, eine Evolution, die allein aus der Wirkung natürlich-kausaler Faktoren besteht. In dieser Auffassung von Troeltsch liegt freilich eine Wahrheit, die zu betonen notwendig ist. Er nennt den Gegensatz, den er dabei im Auge hat, auch die mit fertigen Maßstäben rechnende historische Anschauung, und in dem Wortlaut dieses Gegensatzes können wir ihm beistimmen, wenn auch nicht in dem Sinne, in dem er den Ausdruck meint. Fertige dogmatische Axiome dürfen in die Geschichtsbetrachtung nicht eingetragen werden, wie das bisweilen in der Theologie geschehen ist. Wir wissen uns mit Troeltsch auf derselben Linie des Denkens, wenn wir die ungeschichtliche Beurteilung der gesamten Bibel verwerfen, die einem verjährten Dogmatismus eigentümlich war. Da wurde z. B. die Trinitätslehre oder die Lehre vom Gottmenschen im 1. Kapitel der Genesis oder bei Jesaja bereits ebenso korrekt ausgebildet gefunden wie im Johannesevangelium oder im Chalcedonense; das ganze christliche dogmatische System lag für diese Anschauung bereits im Alten Testamente fertig vor, die Offenbarung Alten und Neuen Testaments wurde fast identifiziert; die Offenbarung wurde zwar als ein geschichtliches Eingreifen Gottes angesehen, aber der geschichtlichen Betrachtung enthoben. Danach wäre schon am Anfang der Tage alle vollkommene religiöse Wahrheit fertig gegeben gewesen, und der neutestamentliche Offenbarungsakt, durch den das Christentum ins Leben trat, wäre eigentlich nichts gewesen als eine Rekapitulation dessen, was auch vorher vorhanden war, nur damals ohne von seiten der Menschheit das genügende Verständnis gefunden

zu haben. Der historische Sinn erst hat sich von neuem der Erkenntnis bemächtigt, daß auch in der göttlichen Offenbarung Stufen vorhanden sind, daß Gott pädagogisch seine Menschheit erzogen hat. Wir wehren uns also gegen solchen Dogmatismus beim Herantreten an die Bibel, wir sind sogar überzeugt, daß in ihr kein dogmatisches System enthalten ist, sondern daß dieses erst durch die Reflexion über die Wahrheit der Offenbarung gefunden worden ist und werden kann.

Allein — und hier sind wir von Troeltsch sehr weit unterschieden — dogmatische Voreingenommenheit ist nicht dasselbe wie die Voraussetzungen des religiösen Sinnes und religiöser Weltanschauung überhaupt! Troeltsch lehnt auch diese Voraussetzungen ab. Die religiöse Grundvoraussetzung ist aber die, daß der lebendige Gott in der Geschichte wirkt, daß er, unbeschadet der menschlichen Freiheit, mit seiner Fürsehung eingreift in den Gang des Geschehens, daß er eine Macht ist, vor welcher der Mensch in Demut sich beugt. Die Anerkennung dieser göttlichen Fakta — wir nennen sie den supranaturalen Faktor — eliminiert Troeltsch, indem er nur die „entwicklungsgeschichtliche, universale Historie“ auf die Religion, auch die christliche, angewendet wissen will. Sobald man diesen supranaturalen Faktor mit in Rechnung ziehe, habe man eine unwissenschaftliche, weil eben supranaturale, „auf das Wunder begründete, dogmatische und vom festen dogmatischen Zentrum erst die Gesamtheit konstruierende Historie“.[1]) Wenn nun auch alle Geschichte ganz gewiß Entwicklung ist, sei sie Vorwärts- oder Rückwärtsentwicklung, Entwicklung nach oben oder nach unten, so ist doch schon in dem Ausdruck „entwicklungsgeschichtliche Methode“, für den auch „kausale Methode“ gesetzt wird, — ganz abgesehen von dem supranaturalen Faktor — ein Faktor nicht berücksichtigt, der selbst auf dem Gebiete der Naturwissenschaften neuerdings zur Geltung zu kommen scheint und eine Korrektur des strengen Deszendenzgedankens vorzunehmen im Begriffe ist. Nämlich in der Biologie wird heute von einigen Forschern zur Erklärung von mancherlei Bildungen neben der allmählichen auch die „sprungweise ‚Entwicklung‘“ oder besser — da das Wort ‚Entwicklung‘ alsdann nicht recht an seinem Platze ist — das

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 487.

sprungweise Entstehen neuer Formen von Lebewesen geltend gemacht. Durch diesen Gedanken wird die Erklärung des artenbildenden Fortschritts dort ergänzt, wo jede Operation mit hypothetischen Zwischengliedern unmöglich ist.[1]) Das ist eine Betrachtung, die auf dem Gebiete der Erforschung der Geistesentwicklung gar nicht zu umgehen ist. Das Überzeitliche in allem zeitlichen Geschehen, auf das schon hingewiesen wurde, das schlechterdings kausal nicht analysierbare Moment in der individuellen Originalität stellt uns vor diese Notwendigkeit. Schon dadurch ist die rein evolutionistische Geschichtsauffassung, die nur eine allmähliche Weiterbildung durch die psychischen oder psychophysischen Faktoren kennt, beträchtlich eingeschränkt. Wir stehen doch oft genug vor völlig originalen Erscheinungen, die aus keiner bis dahin eingetretenen Erscheinung erklärt werden können. Das fällt noch weit schwerer ins Gewicht bei dem Erscheinen einer neuen Religion wie der christlichen. Es ist darwinistischer Historizismus, wenn man die Tatsache einer Religion aus bestimmten innerweltlichen, in dem geistigen Leben bereits vorhandenen Kräften herleiten will; nicht einmal geistiges Leben im großen und ganzen, geschweige denn Religion gestattet solche Unterbindung. Vielmehr muß das eine als Grundvoraussetzung für den religiösen Forscher feststehen, daß Religion und religiöses Leben in der Menschheit nur ist, weil eine überweltliche Macht ins Leben der Menschheit und der einzelnen eingreift. Wer diese Grundvoraussetzung nicht zugibt, der muß im Rationalismus stecken bleiben. Denn wenn wir statt dessen voraussetzen, daß die christliche Religion in und mit dem natürlichen Ablauf der Weltauffassungen und der Lebenspraktiken sich von selbst eingestellt habe, so heißt das letztlich doch, sie zu einer „natürlichen Religion" machen, und alle weitere theologische Arbeit liefe alsdann darauf hinaus, die Übereinstimmung dieser natürlichen Religion mit der auch vorher und ohne sie vorhandenen allgemeinen natürlichen Religion resp. die Differenzen

---

[1]) Schon Wigand, Kölliker, Heer haben auf die sprungweise und plötzliche Entstehung neuer Formen von Organismen hingewiesen. Hugo de Vries hat viel Material für dieses Wirken in der Natur beigebracht, und Otto Hamann hat in seiner sehr beachtenswerten Schrift „Entwicklungslehre und Darwinismus" (Jena 1892) den Nachweis gerade dieser Art von Neubildungen im Naturleben zu einem Hauptthema seiner Darlegungen gemacht.

festzustellen. Und, seltsam genug! gerade diese Arbeit weist Troeltsch als die ihm ganz fremde ausdrücklich ab. — Daß es eine Mittelstellung zwischen der Behauptung einer natürlichen und einer übernatürlichen Herkunft der christlichen Religion gebe, auf der Troeltsch sich einrichten könnte, erscheint ausgeschlossen. Er selbst wird sich auch in dieser Richtung nicht bemühen. Denn er hat es schon früher für den Grundfehler der dogmatischen Auffassungsweise erklärt, daß das Christentum angesehen werde als „übernatürliche göttliche Stiftung im Gegensatz gegen alles Geschehen und gegen alles Wirken Gottes in der Welt, eine Auffassung, die durch die Lehre von der Erbsünde vollendet wurde".[1] Aus diesem Satz scheint hervorzugehen, daß wir das „Wirken Gottes in der Welt" nicht als ein supranaturales verstehen sollen, sondern als einen regelmäßigen Ablauf der Evolution nach den, etwa bei der Weltschöpfung, von Gott bestimmten „Gesetzen", die ein unabänderliches Geschehen bedingen. Aber in diesem Falle würde ich nicht von einem „Wirken Gottes in der Welt" sprechen können.

Warum jedoch sollen wir nicht mit einem realen Wirken Gottes rechnen? — Die Antwort, die Troeltsch auf diese Frage geben würde, scheint die zu sein, daß die Notwendigkeit der „rein historischen Denkweise" — diese im Sinne des Ausschlusses des supranaturalen Faktors gedacht — durch einen Bankerott der überlieferten religiösen Ideen, durch eine wissenschaftliche Erschütterung der Idee des bisherigen Christentums gegeben sei. Die vorhandene „religiöse Krisis", Kleinglaube und Unglaube, zeige die Unwirksamkeit des transzendenten Unterbaues der Religion, und deshalb sei — eben im Interesse des günstigen Endes der Krisis — auf die transzendente Fundamentierung der religiösen Vorstellungen zu verzichten.

Allein diese Erwägung scheint mir auf den Stand der Dinge nicht zuzutreffen. Es ist nicht der Transzendenzgedanke, der die Religiosität hindert und die Zweifel erzeugt; denn wo er fehlt, ist Religion gar nicht vorhanden. Nicht sowohl ein Bankerott religiöser Ideen und sonderlich der Annahme einer transzendenten Welt ist die Ursache dafür, daß man in der Theologie die Augen von der

[1] Die wissenschaftliche Lage usw., S. 14f. Die Sperrung rührt von Troeltsch her.

transzendenten Welt ablenken zu müssen meint, als vielmehr der empirisch gerichtete Sinn, der zu schwach ist, sich von der Welt der Empirie emporzuheben. Das rationale Denken warf die Frage auf: wie weit reicht die Möglichkeit unserer Erkenntnis der diesseitigen Welt? Und über dieser Frage ward die andere nach der jenseitigen Welt vergessen. Die Empirie führte zur Empiristik. Und die Folge der Empiristik ist, daß den religiösen Werten, die in der nicht-empirischen Welt liegen, in den weiten empiristisch denkenden Kreisen die Realität abgesprochen wurde. Das ist aber nicht eine Diskreditierung, die in der transzendenten Welt an sich ihren Grund hat; der Grund liegt in der geringen Wertung der religiösen Besinnung.

Zur Religion gehört die transzendente Welt. Christliche Religion ist wie jede Religion nicht bloß Religiosität, und sie hat wie jede Religion die Beziehungspunkte ihrer Religiosität in der Sphäre des Transzendenten. Das dürfte wohl eine Behauptung sein, die allgemein zugegeben wird. Dann aber ist, wenn ich das Wesen des Christentums ermitteln will, die Anerkennung der transzendenten Welt eine feste Voraussetzung, und unter meinen Aufgaben wird nicht untenan stehen diejenige, zu zeigen, welche Stellung und welche Eigentümlichkeiten die transzendenten Faktoren im Christentum besitzen. Wir sind zwar heute gewöhnt, den Einwand zu vernehmen, das Transzendente, Gott und die übersinnliche Welt, können niemals Gegenstand wissenschaftlichen Erkennens sein, also auch ihre Stelle nicht finden in einer wissenschaftlichen Arbeitsleistung. So verlockend es ist, diesen Einwand aufs neue in seine Schranken zu weisen, so ist doch hier nicht der Ort dazu. Denn hier darf nur darauf verwiesen werden, daß er auf unsere Fragen keine Anwendung erleidet. Es handelt sich ja für uns jetzt nicht um die Methode der wissenschaftlichen Begründung des christlichen Glaubensinhaltes, sondern nur um die Methode der Ermittelung des historisch gegebenen Wesens des Christentums. Da aber ist es ohne allen Zweifel unstatthaft, die transzendenten Objekte auszuschließen, aus dem einfachen Grunde, weil die Anerkennung derselben zu der objektiven Größe „Christentum" gehört.

Darauf aber müssen wir in diesem Zusammenhange allerdings eingehen, weshalb Troeltsch die lebendigen wirkenden Faktoren der übersinnlichen Welt, weshalb er Gottes lebendiges Wirken in die empirische Welt hinein nicht in Betracht ziehen will, um denjenigen

Ausschnitt des Geschichtsverlaufs zu erforschen, innerhalb dessen das Christentum geboren wurde. Die Antwort ist einfach; sie hängt mit seiner evolutionistischen Anschauung zusammen und dient uns dazu, auf diese ein neues Licht zu werfen. Diejenige moderne Anschauung, als deren Vertreter Troeltsch sein Programm entrollt, schaltet das Transzendente (oder Supranaturale) aus dem Geschichtsprozesse aus, weil es in dem Rahmen der nach den Gesetzen des Natur- und Geisteslebens sich entwickelnden, aber stereotypen Welt keine Stelle hat. Das Stichwort von den „Gesetzen", das in der wissenschaftlichen Betrachtung das andere von der kausalen Entwicklung und deren Erkenntnis zum Korrelate hat, verlangt, daß nur die Gesetze gelten und „wirken", die der Welt als natürliche immanent sind. Seltsam genug ist dabei der Widerspruch! Dieselben Männer, die der „altmodischen" Ansicht den Vorwurf machen, daß sie von den göttlichen Dingen zu viel wisse und sich den Anschein gebe, als stamme sie direkt aus dem Schrein der göttlichen Geheimnisse, eben dieselben behaupten anderseits von sich selbst, daß sie die Gesetze des Geschehens genau kennen und daß es außer den ihnen bekannten und in Zukunft als natürlichen erkennbaren keine Gesetze des Werdens und Geschehens gebe. Deshalb eben sollen wir alles einzelne schlechthin in diese Gesetze einreihen und das, was nicht hineinpaßt, für Mythus erklären.[1])

So stehen sich zwei Geschichtsauffassungen gegenüber. Ein ganz anderes Bild des geschichtlichen Geschehens im allgemeinen sowie der Entstehung und bisherigen Entwicklung des Christentums ergibt sich, je nachdem ob wir die Voraussetzung anerkennen, daß der lebendige Gott sich nicht unbezeugt gelassen hat in der Stiftung des Christentums und selbst in die Geschichte eingetreten ist, oder ob wir die apostolische und urchristliche Meinung von Gottes Wirken und des Christentums Anfang beiseite setzen. Freilich hätten wir gern erwartet, daß bei der rein historischen Ermittelung des Wesens des Christentums ein solcher Gegensatz gar nicht statthaben könnte, da es für die Arbeit, die lediglich historisch sein will, auf die Wertung des in der Geschichte Angetroffenen nicht ankommt. Allein

[1]) Vgl. J. Kaftans kurze Ausführung und treffende Beurteilung dieses Gegensatzes der altmodischen und modernen Anschauung in Christl. Welt 1902, Nr. 13, Sp. 296 f.

das Beispiel von Troeltsch scheint doch ein Beweismoment dafür zu sein, daß eine lediglich historische Ermittelung des Wesens des Christentums nicht realisierbar ist. In der Praxis scheint es sich so zu gestalten, daß die historische Forschung je eine andere wird nach dem Standpunkt dessen, der sich ihr unterzieht. Der Grund dafür liegt eben weiter zurück in der Bestimmung dessen, was „rein historisch“ genannt wird. Für den historischen Positivismus, den Troeltsch vertritt, ist die „rein historische Denkweise“ als die Auffassung des Geschehens zu definieren, nach der nur die empirischen Kausalzusammenhänge in den geschichtlichen Erscheinungen den Grundzug jeglicher Entwicklung erklären, während die Annahme einer göttlichen Leitung (NB. einer solchen natürlich, die überhaupt diesen Namen verdient) die „reine“ Anschauung verunreinigen würde. Der Gegensatz zu dieser Auffassung ist die „supranaturale“, nach der die Geschichte der göttlichen Leitung untersteht. Das Objekt dieser Auffassung ist die von Gott geleitete Geschichte, die zwar als Geschichte historisch ermittelt, als göttlich gewirkte aber religiös verstanden sein will.

Ist es überhaupt möglich, unter der Voraussetzung der ersteren dieser beiden Geschichtsbetrachtungen das Wesen des Christentums zu verstehen? Ich meine: nein. An einem Punkte läßt sich dies sofort einsehen. Die Untersuchung über das Wesen der christlichen Religion richtet sich selbstverständlich auch auf ihre Stiftung und ihren Stifter. Es ist ja sein Evangelium, das als die christliche Religion von Anfang an bezeichnet wurde und in dessen Mittelpunkt er sich selbst gestellt hat. Daß er nach seiner eigenen Überzeugung ein Glied seines Evangeliums selbst ist, steht ja außer Frage auch für diejenigen, die in Abrede stellen, daß er für uns in das Evangelium gehöre, wie es für uns Bedeutung hat. Und er hat sich ins Zentrum gestellt nicht allein im Sinne des national-partikularistisch gesinnten Judentums, sondern auch weiterhin als das Licht der Welt, als den Weg, die Wahrheit, das Leben. Diese zentrale Stelle wies ihm sein Selbstbewußtsein an. Wir forschen jedoch weiter: woher dies Selbstbewußtsein? Und von den vielen Antworten, die zu geben versucht worden sind, ist nur eine zureichend. Sie ist aber nicht von der reinen evolutionistischen Historie gegeben, sie ist auch nicht im Sinne dieser; sie ist auch nicht zu-

reichend in dem Verstande, daß Jesu Ursprung klar vor unserem Auge stände. — Die einen sagen, er sei aufgetreten wie ein Prophet, und an der Analogie des prophetischen Selbstbewußtseins werde das seine verständlich; in der Tat war Jesus ein Prophet, aber er redete auch anders denn die Boten Gottes im alten Bunde: nicht immer hat er sein Wort als ein von Gott ihm aufgetragenes angekündigt; oft, vielleicht gar in der Regel hat er es als sein eigenes, seiner persönlichen Würde entstammendes mit Majestät geltend gemacht und alte Autoritäten durch es gebrochen. Oder man sagt: Jesus kannte sein Volk und dessen Erwartungen; nun trat er in die Lücke ein, die das religiöse Sehnen des Volkes ausgefüllt zu sehen begehrte; er füllte die Lücke, indem er sich als den erwarteten Messias ausgab; und gewiß verhält es sich so, er wollte dieser Messias in der Tat sein, aber — er zerstörte, indem er sich als diesen vorstellte, zugleich das ganze Messiasbild, das im Begehren des Volkes lebte, zerstörte es wiederum durch seine persönliche Würde und Autorität. Seine Person stellte sich in Gegensatz zum Judentum seiner Zeit und ist kausal-psychologisch aus demselben nicht ableitbar. Wenn geschichtliche Erklärung bedeutet, daß eine Erscheinung kausal als Wirkung voraufgegangener Faktoren der Geschichte verständlich wird, so ist mit dieser geschichtlichen Erklärung die Erscheinung des Christentums Jesu nicht zu begreifen, da seine Person dadurch nicht begreiflich ist. Und wenn nun dieses Christentum Jesu trotz seines Gegensatzes gegen das Judentum und dessen Erwartungen der schöpferische Quell der christlichen Weltreligion geworden ist (welch letztere sich vielleicht aus jenem kausal ableiten ließe), so ist doch das verborgene Gewässer, aus dem jener Quell gespeist wurde, und der Fels, aus dem er hervorbrach, noch nicht bestimmt.

Somit dürfen wir sagen: außer ihm in der menschlichen Geschichte, in seiner Umgebung ist die Erklärung des Ursprungs Jesu nicht zu finden. Das Wesen Jesu selbst ist so wenig „rein historisch" zu begreifen wie das Wesen des Christentums. Wir sind zunächst durchaus in ihn hinein gewiesen, in das rätselhafte Selbstbewußtsein. Aber können wir uns bei dieser höchst bedeutsamen Tatsache, Jesus, damit beruhigen, daß wir sagen: der Ursprung seines Selbstbewußtseins und seiner Kraft liegt in dem Rätsel seiner Persönlichkeit?

Die Kraft, die von ihm ausgegangen ist, weist uns jedenfalls auf eine andere Spur, und der Bericht der Evangelien zeigt, daß die christliche Religion durch Jesu Wirken ins Leben getreten ist, weil in ihm ein anderer Faktor anerkannt wurde, der in dieser einzigartigen Weise in keinem Sterblichen anzutreffen ist: er war Gott, geoffenbaret im Fleisch. Bei Betrachtung des Auftretens des Christentums verlangt der supranaturale Faktor mit Prägnanz in die Wesensbestimmung hineingezogen zu werden: hier erscheint das Supranaturale als sich auswirkend in der Sphäre der irdischen Welt.

Die Person Jesu, sein Reden und Handeln, seine Religionsstiftung ist ohne den supranaturalen Faktor nicht zu bestimmen. Oder sollte dieser Faktor deshalb beseitigt werden, weil wir ihn nicht zu begreifen vermögen? Da gilt doch das Wort, das Christus dem Nikodemus vorhält, und ferner gilt, daß das Wehen des religiösen Geistes seine Erklärung nur findet in der Antwort: ἄνωθεν, οὐρανόθεν, ἀπὸ θεοῦ.

Die objektive Offenbarung ist hiermit betont. Sie ist derjenige supranaturale Faktor, der bei der Entstehung des Christentums in Betracht zu ziehen ist. Bei Troeltsch bedeutet das Wort Offenbarung nichts anderes, als daß einem Menschen oder einer Gruppe von Menschen etwas Göttliches ins Gefühl getreten ist, nicht zwar von oben her, nicht als von Gott selbst veranlaßt, sondern durch eine besonders feine, hochgradige psychische oder geniale Erregung, die innerhalb der natürlichen Welt hervorbricht. Offenbarung im Sinne einer göttlichen Bewirkung will er (wenigstens im wissenschaftlichen Sprachgebrauch) nicht anerkennen, obwohl das Christentum selbst Offenbarung in eben diesem Sinne sein will, wie Troeltsch hervorhebt: „Die nichtchristlichen Religionen sind ihm (dem Christentum) überhaupt nicht Religionen im eigentlichen Sinne, und der Gattungsbegriff der Religion fehlt ihm gänzlich. Es selbst ist Offenbarung und nicht Religion; die fremden Religionen sind versprengte und entstellte Philosopheme der natürlichen Gotteserkenntnis. Diese Philosopheme aber sind in göttlicher Klarheit alle in ihm selbst enthalten und der sonstigen natürlichen Unsicherheit durch die Stütze des Offenbarungswunders entnommen.“ [1]) In diesen

[1]) „Die Absolutheit usw.“, S. 20.

Worten kommt die ganze Abneigung gegen das Supranaturale zum Ausdruck. Dementsprechend ist er auch der Meinung, daß im Christentum nicht neue göttliche Kräfte der Menschheit mitgeteilt sind, sondern vielmehr eine „religiös-ethische“ Idee. Wenn er nach dem Wesen des Christentums fragt, so beliebt er dafür zu setzen: die christliche Idee oder die Idee des Christentums. Er selbst ist es demnach, der mit dem Christentum in „mechanisch-doktrinärer“ Weise verfahren will, indem er eine Idee oder eine Summe von Ideen als seinen Inhalt herauszustellen versuchen möchte. Das ist eine rational oder intellektuell einseitige Betrachtung, gegen die das Christentum sich sträubt. Auch in diesem Punkte zeigt sich, was wir schon oben sahen, daß er die christliche Religion wie eine philosophische Weltanschauung behandelt. Die christliche Religion ist eigenartiges Leben; auch ohne daß die Untersuchung über das Wesen des Christentums erschöpfend geführt ist, haben wir das Bewußtsein, daß das Christentum wesentlich in der Erschließung derjenigen Kräfte besteht, nach deren Aneignung wir das Leben wagen können. Diese Kräfte und dies eigenartige Leben kann man nicht auf Ideen reduzieren, dies Leben regelt sich nicht einmal nach Ideen oder nach einer Idee.

Offenbarung kann nur anerkannt werden, wo ein lebendiger, persönlicher, fortwirkender und somit auch „Wunder“ tuender Gott anerkannt wird. Denn mit Sicherheit kann ein Ereignis als göttliche Offenbarung vom Menschen nur dann aufgefaßt werden, wenn es außerhalb des natürlichen Zusammenhangs fällt und aus der Wirkung der im regelmäßigen Weltlauf wirkenden Faktoren schlechterdings nicht begriffen werden kann. Wo beide, Offenbarung und Wunder, im objektiven realen Sinne nicht zugegeben werden, da sinkt das Christentum unter in dem Strom des natürlichen Entwicklungsprozesses der menschlichen Ideen und Philosopheme, da wird das Christentum ebenso, wie es der Buddhismus von sich verlangt, als ein Produkt der immanenten geistigen Bewegungen der Menschheit angesehen. Wenn hingegen das Christentum den Anspruch erhebt, nicht in die Reihe der Religionen als gleichwertig eingestellt, sondern über alle anderen erhoben zu werden; wenn sein Stifter den Anspruch macht, selbst das Gottesreich aufzurichten, über das hinaus es auf Erden und in Ewigkeit für Kreaturen

nichts Vollkommneres geben kann: so ist die Anerkennung einer hier vorliegenden Gottestat von ihm eben damit gefordert, und mit diesem supranaturalen Faktor steht und fällt das Christentum selbst.

Gegen diesen Satz schleudert aber Troeltsch seinen Vorwurf der Wundertheologie. Ihm ist Voraussetzung, daß kein Wunder uns objektiv sicher stehen kann; vor allem rede die Analogie der im Heidentum berichteten Wunder zu mächtig gegen die Stützung des Glaubens auf ein Wunder. „Das Wunder, sowohl das innere der Bekehrung und Gemütserhebung als das äußere der Natureingriffe, hat aufgehört, als Mittel der Herausstellung des Göttlichen und Wesentlichen am Christentum zu gelten." Wenn das richtig sein soll, wenn ich weder an inneren noch an äußeren Wundern Göttliches erkennen kann, woran kann ich dann Gott erkennen? Es bleibt alsdann schlechterdings kein einziges Erkenntnismittel für Gott und Göttliches; denn Gott kann gerade bei Voraussetzung einer rein evolutionistischen Natur- und Geschichtsbetrachtung nicht anders für die in der Natur lebenden Menschen sich bezeigen, als indem er etwas Außernatürliches wirkt; alles andere ist ja von uns nur als reiner Naturlauf zu beurteilen, in dem alle einzelnen Vorgänge nur auf ihre bestimmten unmittelbar vorangegangenen Ursachen zurückzuschließen gestatten.

Troeltsch wirft seinen Gegnern vor, daß sie das Wunder zum Konstitutivum des Christentums machen, obwohl es von der modernen Wissenschaft als veraltete Anschauung abgelehnt werde und in ihre Weltanschauung nicht passe. Es gehört nicht in den Rahmen unseres Gegenstandes, eine Apologie des Wunders zu bieten. Denn die Wesensbestimmung ist keine apologetische Aufgabe. Wo nach dem Wesen des Christentums gefragt wird, ist einfach dasjenige, was im Christentum als unveräußerliches Moment gesetzt ist, als solches herauszustellen. Daß der supranaturale Faktor und mit ihm das Wunder dahin gehört, ist aus der voraufgegangenen Darlegung einleuchtend. Dabei ist es ganz gleichgültig, ob es moderne Menschen gibt, die daran Anstoß nehmen, oder nicht. Wir dürfen nicht so unhistorisch verfahren, durch Rücksichtnahme auf die moderne wissenschaftliche Stimmung oder gar auf die popularphilosophische Strömung bei den Halben das historisch gegebene Wesen des Christentums zu verkürzen. Mir scheint, daß Troeltsch die apologetische

Aufgabe mit derjenigen der Wesensbestimmung vermenge. Durch Rücksicht auf die Leugnung des Wunders wird mir die apologetische Arbeit aufgezwungen, so daß ich bei ihrer Leistung zunächst vom Wunder absehe und es dem Eindruck, den das unverfälschte Wesen des Christentums macht, überlasse, ob nicht durch ihn vielleicht unmittelbar der Boden für die Anerkennung der wunderbaren Wirksamkeit des lebendigen Gottes bereitet werde. Jedoch bei der thetischen Darlegung muß diese Rücksicht schweigen.

Um Mißverständnissen zu wehren, sei noch eines hinzugefügt: **Wunder ist nicht Magie**, und Wunderglaube ist nicht Glaube an magisches Wirken der göttlichen Kräfte. Hätte Troeltsch nur das Magische, das oft genug mit dem Wunder verwechselt wird, aus unseren religiösen Voraussetzungen hinausweisen wollen, so würden wir nichts einzuwenden haben. Jede Annahme, daß göttliche Kräfte auf magische Weise in die Menschheit oder in einen einzelnen Menschen eingeführt werden, ist unreligiös, ja sie ist der Tod der Religion, oder genauer, bei solcher Anschauung tötet die Religion die Religiosität. Religion im Vollsinn ist nur da vorhanden, wo die Gotteskräfte die Persönlichkeit und das Leben der Menschen in Anspruch nehmen und gestalten; magischer Influx von geistigen Werten verneint das Leben und ist unterpersönlich. Von magischen Wirkungen Gottes auf die Menschen ist aber auch im Christentum nicht die Rede, das Neue Testament kennt derartiges nicht. Magisch wäre Gottes Wirken, wenn er in die Menschen etwas eingösse, das ihnen allein durch diesen göttlichen Akt zu eigen würde, ohne durch Vermittlung der psychischen Struktur der Menschen angeeignet zu sein. Auf diese Weise ist weder die Wirkung der in Jesu geschehenen Offenbarung noch die einer anderen Wundertat Gottes, die auf das geistig-religiöse Leben sich bezieht, im Neuen Testament vorgestellt. Immer ist bei Paulus, und sodann auch bei Luther und in den lutherischen Bekenntnisschriften der menschliche Glaube als das Korrelat der göttlichen Gnade gedacht; die magische Vorstellung einer qualitas infusa und die magische Auffassung überhaupt ist erst im Katholizismus gebildet und von Luther wieder mit aller Energie bekämpft worden. Von Irresistibilität der Gnade weiß daher das evangelische Christentum so wenig wie das Neue Testament.

Lic. Dr. Beth.

Die Forderung einer modernen positiven Theologie unter Berücksichtigung von Seeberg, Th. Kaftan, Bousset, Weinel.

Wie sich Reichtum und Eigenart einer menschlichen Seele mit am deutlichsten in den Hoffnungen und Forderungen, die sie an die Zukunft stellt, ausspricht, so kommt Fülle und Eigenart irgend eines Gebietes im Geistesleben fast am klarsten zum Ausdruck in den Programmen und Hoffnungen, die auf ihm der Zukunft zur Erfüllung überantwortet werden. Denn alle Projektionen in die Zukunft haben ihre Stützpunkte an schon in der Gegenwart Vorhandenem und der, welcher sich mit jenen beschäftigt, lernt damit zugleich auch die wirksamsten treibenden Kräfte seiner Zeit kennen. Appellationen an die kommende Zeit und Entwürfe für sie entspringen gewöhnlich der Unbefriedigung, mag diese sich mehr an der Kritik des Vorhandenen entzünden oder aus dem Empfinden überschüssiger aufgespeicherter Kraft herrühren, welche die Aufgaben des Tages längst nicht verbrauchen und die sich darum nach Fernen umsieht, in denen sie sich voll auswirken kann.

In der Theologie unserer Tage macht sich immer kräftiger die Neigung bemerkbar, Programme, Forderungen für Art und Umfang der Arbeit kommender Generationen festzustellen, ja einiger Theologen Leistungen gehen fast in der Zeichnung solcher Entwürfe auf. Man wird sich diese Tendenz sowohl aus der Empfindung erklären müssen, daß die vorhandenen Schöpfungen immer weiteren Kreisen nicht mehr genügen und daß man in ihrem einfachen Ausbau und

Weiterführung kein Ziel findet, das die vorhandene geistige Kraft in genügender Weise in Anspruch nimmt. Die Neigung zu neuen Schöpfungen enthält also keineswegs nur ein die Gegenwart diskreditierendes Urteil — sie habe nicht, was man brauche —, sondern ebensogut ein sie hebendes — sie kann und wird schaffen, wessen sie bedarf, und sie deutet an, daß in mehr oder minder großem Umfange vorhanden ist, was man wünscht. Denn sind Hoffnungen und Wünsche nicht nur leeres Spiel der Phantasie, so bedeuten sie eine Vorwegnahme der Vollendung einer Arbeit, die schon begonnen ist und bei der sie erwachsen sind. Die meisten der gegenwärtig auftauchenden theologischen Zukunftsprogramme bewegen sich auf dem Gebiet der systematischen Theologie und rollen entscheidende Fragen über das Verhältnis des Christentums zu Phänomenen der Geisteswelt außerhalb seiner auf, schließen Prinzipienfragen in sich, während in den anderen Teilen der Theologie viel weniger Blicke vorwärts getan, sondern statt dessen die vorhandenen Fäden emsig weiter gesponnen werden. Damit aber ist festgestellt, daß man zwar in den das Zentrum nicht umschließenden Zweigen der Wissenschaft vom Christentum und zwar in je geringere Details sie sich verlieren, desto mehr die Empfindung hat, man arbeite und schaffe nicht umsonst, und in ihnen der Sonne gern Stillstand gebieten möchte, um auch diesen Papyrus noch zu edieren, und jenen Brief aus der Reformationszeit herauszugeben, noch einmal den Klemensbrief auf seine Verfassungsverhältnisse zu untersuchen und wieder einmal zu fragen, wer der Verfasser der Imitatio Christi ist; da aber, wo es sich um das Christentum als Ganzes, um sein Sein oder Nichtsein in der gegenwärtigen Geisteswelt handelt, fehlt es ganz an diesem Gefühle der Zufriedenheit, und Dogmatiker, die mit dem, was sie und andere erarbeitet hätten, zufrieden sind, dürften rarae aves sein, ebenso wie diejenigen unter ihnen, deren geistiger Tätigkeitsdrang mit einer sauberen Klassifizierung der Eigenschaften Gottes oder einem korrekten Schema der christlichen Tugenden befriedigt wäre. Nein, an den Punkten theologischer Arbeit, wo es gilt, das Verhältnis des Christentums zu der gegenwärtigen geistigen Kultur zu bestimmen, die daraus hervorgehenden Probleme zunächst zu erfassen und dann zu lösen, heftet sich nicht Befriedigung weder nach seiten der objektiven Leistungen, noch der subjektiven

Anspannung, aber auch nicht Resignation, sondern Hoffnung. Resignation ist nicht selten das Resultat solcher Lagen, wie der gekennzeichneten, und sie war bis vor kurzem auch das Produkt der gegenwärtigen Situation wenigstens auf positiver Seite, auf der Seite, die nicht durch die Reduktion des Evangeliums, durch das herzlich bequeme Abschleifen aller anstößigen Ecken den Weiterbestand des Christentums meint erkaufen zu dürfen, sondern die das alte Evangelium als Kraft auch unseren Tagen erhalten will. Das ist seit kurzem anders geworden, gerade von positiver Seite kommen die kräftigsten Anforderungen und Skizzen sich ergebender neuer Probleme und auf sie zu verwendender Arbeit. Und man merkt es ihnen an, daß sie nicht aus der nörgelnden Unzufriedenheit eigensinniger, mit der Gegenwart unzufriedener und darum an die Zukunft appellierender Gelehrter herausgeboren sind, sondern aus der ernsten Überzeugung, daß das Christentum noch nicht wieder zu den neuen geistigen Tendenzen der Kultur das richtige Verhältnis gewonnen hat, es aber wieder gewinnen muß, und aus dem frohen Bewußtsein, daß noch Kraft vorhanden ist, die das vollbringen will und wird und die Hand schon am Pfluge hat.

In jüngster Zeit haben sich diese Anforderungen einen ganz bestimmten prägnanten Ausdruck gegeben, sich in eine feste Formel gefaßt, ein Zeichen, daß sie schon eine gewisse Reife und Klärung erreicht haben müssen. Gleichzeitig und völlig unabhängig voneinander haben zwei lutherische Theologen die Forderungen der Zeit fast wörtlich gleich verdolmetscht, indem der eine eine „moderne positive Theologie“, der andere eine „moderne Theologie des alten Glaubens“ fordert. Zwar gilt auf einem solchen Gebiete nicht, daß auf zweier Zeugen Mund die Wahrheit besteht, aber wenn zwei hochbedeutende lutherische Theologen, von denen der eine in umfangreicher praktischer Tätigkeit, der andere in reicher wissenschaftlicher und akademischer Arbeit steht, zu einem bis aufs Wort gleichen Resultate kommen, dann verdient es wohl einer eingehenderen Bekanntmachung und Beurteilung, wie sie im folgenden dargeboten werden soll.

Die beiden positiven lutherischen Theologen, die mit der Forderung einer modernen positiven Theologie oder mit einer modernen Theologie des alten Glaubens für die Zukunft kürzlich hervorgetreten

sind, sind Generalsuperintendent D. Theodor Kaftan in seinem Buche: „Vier Kapitel von der Landeskirche. Den Freunden der Kirche zur Erwägung dargeboten" (Schleswig, Julius Bergas Verlag und Druckerei, 1903, 4 Mk.) und Professor D. R. Seeberg: „Die Kirche Deutschlands im neunzehnten Jahrhundert. Eine Einführung in die religiösen, theologischen und kirchlichen Fragen der Gegenwart" (Leipzig 1903, A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung, 6,75 Mk., erscheint soeben schon in 2. Aufl.),[1]) zwei Schriften, die, auch abgesehen von den hier in Frage kommenden Partien (Kaftan S. 7 ff., 35 ff., Seeberg S. 307 ff.), zu den anregendsten und lesenswertesten gehören, die seit langem auf dem theologischen Büchermarkt käuflich waren.

Kaftan wie Seeberg haben beide sich mit verhältnismäßig kurzen Andeutungen über die Möglichkeit und Notwendigkeit wie über die Art einer modernen positiven Theologie begnügt, so daß sich mit einem Referate über ihre Anschauungen, soll ein wirklich abgerundetes Bild herauskommen, eine große Anzahl von Ergänzungen verbinden müßte, die aber ihrerseits wieder das Ganze zu einer unerfreulichen Sammlung von disjecta membra machen könnten. So ziehen wir es denn statt dessen vor, einen eigenen Gedankenkreis über die Forderung einer modernen positiven Theologie vorzutragen, der allerdings unter den Anregungen und im Anschluß an die Ausführungen der beiden genannten Schriften gebildet ist. Um einer Forderung zuzustimmen, bedarf es des Doppelten, daß man ihr Recht anerkennt und ihren Inhalt versteht, beides hängt ja auf das engste zusammen, das Recht einer Forderung wird keinem ohne ein Verständnis ihres Inhaltes zugänglich, aber auch eine wirkliche innerliche Aneignung des Inhaltes ist nicht möglich ohne

---

[1]) Von demselben Verfasser sind zu vergleichen „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion", Leipzig 1903, 3. Aufl., indem er eine konkrete Ausführung seines Programms einer modernen positiven Theologie schon dargeboten hat. Der teils aus Mißverständnis, teils aus Tendenz unternommene Versuch einiger eng verbundener Theologengruppen, Seebergs Theologie den Charakter einer positiv lutherischen abzusprechen, hat jetzt durch diesen selbst eine kräftige, durchschlagende Abwehr in einem Artikel der „Evangelischen Kirchenzeitung" (begründet von Hengstenberg 1904 Nr. 1) gefunden, in dem u. a. sein Festhalten an der Gottheit Christi, der Jungfrauengeburt, einer strengen Sündenlehre usw. auch für nicht scharfsichtige Leser hinreichend deutlich werden wird.

eine starke Empfindung seines Rechts. Um der Klarheit willen verlangt dieses tatsächliche Ineinander für die systematische Betrachtung eine Trennung, so daß wir die Forderung einer modernen positiven Theologie zunächst auf ihr Recht und dann auf ihren Inhalt hin untersuchen.

I.

Die Forderung einer modernen positiven Theologie muß in ihrem Recht naturgemäß von zwei Seiten bestritten werden, einmal von denen, welche in allem Modernen einen diametralen oder unaufhebbaren Gegensatz zum positiven Christentum sehen und dann von den Vertretern der gegenwärtig sogenannten „modernen“ oder liberalen Theologie, die ihrerseits meinen, in das Moderne das, was sich noch vom Christentum Positives halten läßt, schon hineingerettet zu haben. Während die ersteren der Forderung einer modernen positiven Theologie ein „unmöglich“ zurufen, so diese ein „unnötig“. Beide Einwendungen verlangen genauere Berücksichtigung, ergeben sie sich als unsubstantiiert, so ist das Recht für die Forderung einer modernen positiven Theologie unanfechtbar. —

Daß sich bei jedem, der mit voller persönlicher und wissenschaftlicher Überzeugung im alten Evangelium steht, sofort ein lebhafter innerer, fast mehr noch instinktiver als bewußter Widerspruch gegen die Forderung modern und positiv christlich nicht als Gegensatz, sondern in freundlicher Verbindung miteinander zu denken, regt, ist wohl verständlich. Meint man doch unwillkürlich, die Forderung dahin deuten zu müssen, daß das Evangelium der „Moderne“ ausgeliefert werden soll, diese das Maß dafür abgeben soll, wie weit jenes noch bestehen darf. Die Moderne scheint die übergeordnete Größe sein zu sollen, die dekretiert, daß nur das ihr Kongeniale auch im Christentum noch bestehen darf, der unbarmherzige Weingärtner, der alle Triebe und Ranken nach seinem Wohlgefallen entweder gänzlich oder doch zur Hälfte fortnimmt. Wäre dies wirklich die einzig mögliche Interpretation der Forderung einer modernen positiven Theologie, dann wäre ihr Recht dahin, denn was vom Evangelium Bestand haben kann und soll, das unterliegt nimmermehr fremdartigen, außerreligiösen Maßstäben, sondern allein der

immer erneuten Prüfung an seinen Urkunden in der Schrift und der durch diese gewirkten religiösen Gesamterfahrung der Kirche. Aber der Gedanke einer modernen positiven Theologie führt nach der Ansicht ihrer Urheber keineswegs zu dieser Konsequenz. „Man kann entrüstet fragen, ob denn wirklich die Theologie jedem modernen Schlagwort nachlaufen und jede wissenschaftliche Modetorheit mitmachen soll, ob die Offenbarungswahrheit alsbald nach Unverstand und falscher Weisheit verkürzt werden soll? Das sollte aber doch von vornherein klar sein, daß jeder wirkliche Fortschritt der Erkenntnis kritisch vorgeht, und zwar nicht bloß dem Alten gegenüber, sondern erst recht dem Neuen gegenüber. Man kann in hohem Grade „modern" sein und doch die Mehrzahl moderner „Fortschritte" ablehnen, nur nicht weil sie einem fremd sind, sondern weil man sie wirklich versteht und auf Grund dieser Erkenntnis mißbilligt" (Seeberg l. c. 307). In diesen Sätzen Seebergs ist nicht nur mit energischer Klarheit jene falsche Interpretation einer Berücksichtigung der Moderne abgelehnt, sondern zugleich auch angedeutet, wie sie denn positiv zu verstehen ist. *Die Forderung einer modernen positiven Theologie besagt zunächst gar nichts weiter als das Postulat einer gründlichen Kenntnis der jeweils modernen Geistesrichtungen auf den verschiedensten Gebieten, einer eingehenden Auseinandersetzung mit ihnen und gegebenenfalls einer begründeten Ablehnung ihrer Resultate.* Es ist damit zunächst weiter nichts ausgesagt, als daß die Theologie immer wieder von neuem die geistige Elastizität haben muß, sich in neue geistige Schöpfungen, mögen sie ihr auch noch so unsympathisch sein, hineinzuversetzen, daß sie innerlich die sie treibenden Kräfte nachempfinden und dann wirklich deutliche Rechenschaft geben muß, warum diese von ihr abgelehnt werden. Die Theologie soll mit anderen Worten, auch soweit sie sich mit der Moderne berührt, nicht vergessen, daß sie Wissenschaft ist und deren Methoden anzuwenden, nicht aber ihre Abwehr in der Form erbaulichen Zeugnisses zu vollziehen hat. Es gibt kaum eine schwerere Schädigung für den dauernden Erfolg der theologischen Arbeit als die Verkennung des Unterschiedes zwischen der praktisch elenchtischen Tätigkeit im religiösen Zeugnis und der wissenschaftlichen Überwindung entgegenstehender Anschauungen in theoretischen

Untersuchungen. So gut wie es abstoßend ist, wenn einem in der Predigt logische Exerzitien zugemutet werden und eine detaillierte wissenschaftliche Widerlegung von Zeitmeinungen dargeboten wird, indem man vielmehr eine mehr thetische als antithetische Abwehr durch geistgeborenes religiöses Zeugnis verlangt, genau so ist es widerwärtig, wenn an die Stelle scharfer Formulierung des Gegensatzes, Aufzeigung logischer Denkfehler oder unvollständiger Beobachtungen der Empirie u. a. bei wissenschaftlicher Widerlegung moderner antichristlicher Theorien ein Spruchregen und paränetische Wendungen treten. Sie mögen zwar dem guten Herzen und dem christlichen Sinn dessen, der sie vorträgt, alle Ehre machen, aber sie erzeugen im Hörer und Leser gewöhnlich das Gegenteil von dem, was beabsichtigt ist, nämlich die Empfindung, daß eigentlich wider den Gegner nichts Stichhaltiges zu sagen ist und diese intellektuelle Ratlosigkeit durch pektorales Pathos verdeckt werden soll. Wider diese Behandlung der Moderne — und wer wollte leugnen, daß sie gegenwärtig zur Rechten und zur Linken nicht selten geübt wird — wendet sich die Forderung einer modernen positiven Theologie. Sie verlangt kurz zusammengefaßt eine Auseinandersetzung und Überwindung der Moderne in wissenschaftlicher eingehender, nicht in erbaulich abweisender Form. —

Wäre aber in diesem Programmentwurf weiter nichts gesagt, als wie und in welcher Form sich die Theologie neu aufkommender Geistesströmungen zu erwehren hat, so lohnte es sich nicht, allzuviel Aufhebens von der Sache zu machen und die Forderung wäre verhältnismäßig leicht zu erfüllen. Aber es steckt doch noch bedeutend mehr in ihr, und dieses Weitere auf einen knappen Ausdruck zu bringen, ist Kaftan wohl gelungen, wenn er die zu schaffende Theologie charakterisiert als eine „die aus der Vermählung des ungebrochenen Christusglaubens mit dem Geistesleben unserer Zeit entsteht“ (l. c. S. 7). Also nicht nur negativ in richtiger Form überwinden soll die Theologie die Moderne, sondern sie soll in positive Verbindung mit ihr treten, etwas von ihr lernen und aufnehmen. Dieser Gedanke aber setzt voraus, daß in der Moderne nicht nur zu Verdammendes, sondern auch Assimilierbares, nicht nur Antichristliches, sondern auch dem Christentum kongenial zu Gestaltendes vorhanden ist. Der schon einmal

gestreifte Widerspruch setzt hier nun wiederum und zwar in verstärktem Maße ein: Eine Vermählung der Moderne mit dem Positivchristlichen ist unmöglich, denn die Moderne ist durch und durch antichristlich, ein geläufiges Urteil und doch ein Urteil, das in diesem Umfang und in diesem kategorischen Ton einem genaueren Nachdenken gerade vom Glaubensstandort positiven Christentums her nicht standhält. Die eigentliche Kraft strömt dieser Beurteilung der Moderne aus einem Axiom zu, dessen Haltbarkeit selbst wieder eine äußerst problematische ist, nämlich aus der Annahme, daß das Alte immer das Bessere, das Neue immer das Schlechtere ist, oder populär ausgedrückt aus der Theorie von der „guten alten Zeit". Wie aber steht es mit der Richtigkeit dieser? Ein Historiker hatte vor einer Reihe von Jahren — wenn ich nicht sehr irre, war es Delbrück in einem Aufsatze in den Preußischen Jahrbüchern — den halb scherzhaften Nachweis geführt, daß die Menschen zu allen Zeiten die „gute, alte Zeit" in die Vergangenheit zurückprojiziert haben, — schon Homer habe dies getan —, ihr also niemals objektive Realität zugekommen ist. Und wer sich einmal eingehender mit Kulturgeschichte beschäftigt hat, gerade mit Bezug auf das sittliche, religiöse, kirchliche Leben im Christentum etwa von Beginn der Reformation bis zur Gegenwart, wird es als eine einfache historische Unwahrheit kennen gelernt haben, daß es in jeder neuen Generation schlechter geworden sei wie in den vergangenen.[1])

Die Theorie von der guten alten Zeit beruht auf einer ähn-

---

[1]) Der so viel beklagte Unglaube und Zweifel an allen Grundlagen des christlichen Glaubens ist z. B. durchaus kein Produkt der Moderne. In dem angeblich so gläubigen Mittelalter z. B. lautet eine feste und wiederkehrende Beichtfrage aus der Zeit von 1420—1520: „Item hast du nie geglaubt, daß keine Hölle sei, oder kein Leben nach diesem Leben, oder kein jüngstes Gericht werde, und daselbst Leib und Seele geurteilet? Item hast du nie daran zweifflet, daß Gott Himmel und Erde und alle Dinge geschaffen habe?" Und etwa aus derselben Zeit wird uns berichtet, daß etliche grobe Menschen in der Schenke gesagt hätten: „Es wäre nichts; der Mensch hätte eine Seele wie ein Vieh." Und wer an ideale Zustände in den Anfängen des Protestantismus glaubt, der möge einmal die verschiedenen Visitationsprotokolle, etwa die von Burckhardt herausgegebenen sächsischen oder die Bestimmungen der alten Kirchenordnungen (ed. Sehling) einer genaueren Durchsicht würdigen. Vgl. den kleinen Aufsatz über „Zweifel in der Vergangenheit" in der „Reformation" 1902 S. 432.

lichen Täuschung wie das ptolemäische Weltbild, nicht die Sonne dreht sich, sondern wir, nicht die Zeiten ändern sich, sondern wir selbst. Je mehr wir ins Leben hineinkommen, desto mehr enthüllen sich uns seine Schatten, und je älter wir werden, desto geringer wird unsere Aktivität und damit die sie begleitende Lust. Daher scheint uns im Laufe unseres Lebens von den Tagen der Jugend bis zu denen des Alters hin die Welt immer schlechter geworden zu sein, während nur wir andere wurden. Und diese Erfahrung unseres Lebens bestimmt dann auch unser Geschichtsbild.

Indem wir aber das Axiom von der „guten alten Zeit" als historisch unbegründet und als eine psychologische Täuschung beurteilen lernten, ist damit auch der Anschauung, daß die Moderne als Moderne schlechthin antichristlich, zu einer Verbindung mit dem Christentum ungeeignet sein müßte, ihre wichtigste Stütze entzogen und prinzipiell steht der Annahme, daß auch in der Moderne Wertvolles, Brauchbares, das vom Christentum amalgamiert werden kann, nichts im Wege. Für diese Annahme und wider die bisher berücksichtigte sprechen sogar Konsequenzen aus grundlegenden Anschauungen des christlichen Glaubens. In der Dogmatik handeln eine Reihe von Lehrstücken von der conservatio, der gubernatio und der providentia dei, ihr gemeinsamer Grundgedanke ist der, daß Gott zu der Welt der Schöpfung, trotzdem sie eine sündige ist, in einem ganz bestimmten stetigen positiven Verhältnis steht, indem er die in ihr wirksamen Kräfte erhält, aber auch alles in ihr Geschehende leitet und die Menschen in ihr mit seiner besonderen Vorsehung in ihren Taten begleitet. Gilt diese Wirksamkeit Gottes nicht auch für die Moderne oder ist sie in ihr etwa reduziert, dem Nullpunkte möglichst angenähert? Man braucht diese Fragen nur zu stellen, um das Ungereimte, ja vom Standort des Glaubens an einen allewege wirksamen Gott fast Lästerliche in ihnen zu empfinden.

Nein, Gottes conservatio, gubernatio, providentia waltet über der Moderne noch gerade so gut und gerade so stark, wie in irgend einem vergangenen Jahrhundert. Und wenn diese Aktionen des Schöpfergottes früher so manche Rinnsale entspringen lassen konnten, die einzumünden vermochten in den Strom des Erlösungslebens, ohne seine Gewässer zu trüben, wie sollte das nicht heute auch noch ebensogut der Fall sein können? Gibt man zu, daß Gottes Schöpfer-

wirksamkeit und Erlösertätigkeit jemals aufeinander gestimmt waren, so ist der Ausweg nicht möglich, dies Faktum nun plötzlich für den Anfang des 20. Jahrhunderts zu leugnen, sondern vielmehr das Zugeständnis nötig: Auch die Schöpfungen des modernen geistigen Lebens können vermöge der Influenz Gottes auf dasselbe dem Christentum assimilierbare Elemente enthalten.

Überlegt man weiter, ob nicht etwa von der christlichen Auffassung der Sünde her jene Gegensätzlichkeit gegen die Moderne einen Stützpunkt empfängt, so läßt sich allerdings nicht leugnen, daß dies unter einer gewissen Voraussetzung richtig wäre, in der Tat aber doch nicht ist, da die Richtigkeit jener Voraussetzung unerweisbar ist. Nach der Anschauung der H. Schrift findet allerdings in der nächsten Zeit vor dem Ende eine außerordentliche, allerdings auch wohl mehr quantitativ als qualitativ zu denkende Häufung der Sünden in der Welt und damit eine Steigerung des Gegensatzes wider das christlich Gute statt. Wäre nun erweisbar, daß wir in dieser Zeit vor dem Ende leben, dann allerdings wäre es nach biblischer Auffassung begründet, jede Vermählung der Moderne mit dem Christentum in Praxis und Theorie abzulehnen. Nun ist aber diese Behauptung für jeden, der sich nicht zum apokalyptischen Propheten qualifiziert fühlt, der aus der Geschichte der Apokalyptik gelernt hat und der auf diesem Gebiete demütig mit dem Herrn sein Nichtwissen bekennt, unerweisbar und dementsprechend auch die darauf sich stützende Auffassung von der ganz besonderen Sündhaftigkeit der gegenwärtigen Zeit. Das Eigenartige gerade der biblisch-kirchlichen Sündenlehre ist ja dies, daß sie die menschliche Sünde als ein bis in die ersten Anfänge hinaufreichendes konstantes Element in der Menschheitsgeschichte wertet. Adams Sünde war nicht von spezifisch anderer Art wie unsere Sünde, sie enthielt alle ihre Grundelemente schon in sich. Ist es aber so, dann ist kein Anlaß, die Sünde einer Zeit, der modernen, im Gegensatz zu der früheren zu vergröbern und die Influenz Gottes mehr als früher durch die Sünde zurückdrängen zu lassen. Nach der kirchlich-biblischen Auffassung von der Sünde ist vielmehr die Distanz, die die sündige Menschheit zum Christentum einhält, abgesehen von der „letzten Zeit", stets die gleiche, die Moderne durch keine größere

Distanz von ihm getrennt. Alles in allem ist kein begründeter Anlaß vorhanden, sich gegen eine Vermählung des Christentums mit der Moderne stärker zu wehren, als gegen die mit den geistigen Inhalten einer früheren Zeit. Und eine solche Vermählung hat in vergangenen Tagen stattgefunden. Der Gedanke einer modernen positiven Theologie ist überhaupt kein Novum in dem Sinne, daß er etwas forderte, was es bisher niemals in der Geschichte gegeben hat, sondern er will nur die Wiederholung eines schon häufig vorgekommenen Phänomens für unsere Zeit. Kaftan begründet seine Forderung einer Vermählung des ungebrochenen Christusglaubens mit dem Geistesleben unserer Zeit durch einen Vergleich, indem er nämlich hinzufügt, „wie die alte Theologie aus der Vermählung des Evangeliums mit dem antiken Geistesleben entstanden ist“ (S. 8). Wir sind doch wohl bald ziemlich alle über den dürftigen Grundgedanken der Harnackschen Dogmengeschichtsschreibung hinaus, als sei es schon eine Verderbung des Evangeliums gewesen, daß es in griechische Gedankenformen gegossen, Christi Bedeutung etwa durch die Anwendung des Logosbegriffes veranschaulicht wurde, nein das war etwas Notwendiges und Selbstverständliches, daß das Evangelium, sowie es griechischen Kulturboden betrat, auch mit seinen Geistesschöpfungen in Verbindung trat. Die Männer, welche dazu halfen, waren für die damalige Zeit durchaus moderne Theologen. Und so oft in der Geschichte bei einer Wendung in der geistigen Kultur Theologen aufgetreten sind, welche in ernster Absicht das Evangelium mit ihr zu verbinden und so für sie wirksam zu machen suchten, entstand eine moderne positive Theologie. Die großen mittelalterlichen Scholastiker waren, so paradox es auch klingen mag, einst durch und durch moderne Theologen. Oder war es nicht ein gewaltig kühner Wurf, als ein Albertus Magnus und andere die durch arabische Vermittlung wieder bekannt gewordene Geisteswelt des Aristoteles dazu benutzten, um sogleich die kirchliche mit ihr zu verknüpfen! Die Kirche verbot zunächst dies Unternehmen, über die Schriften des Aristoteles Vorlesungen zu halten, bald aber überzeugte sie sich eines Besseren und war froh, daß ihre Theologen Mut und Kraft genug hatten, aus den Gedanken des Aristoteles, die zu-

nächst als Sprengstoffe für das kirchliche System erschienen, Verteidigungswaffen für dasselbe zu entnehmen. Wenn in den ersten Jahrhunderten protestantischer Theologie nicht in gleicher Weise deutlich zum Ausdruck kommt, daß auch sie prinzipiell nichts wider eine Verbindung mit ihrer Moderne gehabt hätte, so liegt das daran, daß zu ihrer Zeit wesentlich das alte Weltbild auf den verschiedensten Gebieten andauerte, nichts Modernes entstand, mit dem sich eine Verbindung lohnte. Und als dann seit der Mitte des 17. Jahrhunderts neue geistige Strömungen heraufzogen, da war man allerdings der Tätigkeit mit solchen in Verbindung zu treten so entwöhnt, daß man sie nicht beachtete. Und so kam denn im Rationalismus eine moderne negative Theologie auf, die ihren Siegeszug nicht zum letzten dem Umstande verdankte, daß es innerhalb der Orthodoxie nicht mehr zu einer modernen positiven Theologie gekommen war. Erhebt sich in unserer Zeit wieder ein Verlangen nach einer solchen, so ist damit, wie die bisherigen Ausführungen zeigten, nichts geschichtlich Unerhörtes gefordert, sondern es wird damit nur verlangt, daß wir nicht unterlassen, was frühere Theologengenerationen zum Segen der Kirche getan und andere zu ihrem Schaden unterlassen haben. Wer diese unsere Forderung ausspricht, der setzt damit freilich voraus, daß unsere moderne Geisteskultur eine andere geworden ist und daß sie Fortschritte gemacht hat. „Unser modernes Geistesleben kann den Fortschritt nicht verleugnen, den wir dem größten Denker nach den Tagen der Griechen, den wir Kant verdanken, und verleugnet ihn auch nicht, bis hinein in die Kreise derer, die das nicht Wort haben wollen. Ebensowenig kann unser Geistesleben den Fortschritt verleugnen, den wir in Kraft des Betriebes moderner Wissenschaft in der Erkenntnis des Wirklichen gemacht haben, woraus ich hier insonderheit den Fortschritt unserer Geschichtskenntnis heraushebe. Von dem allen aber, das das heutige Geistesleben zeigt, kann auch die Theologie nicht unberührt bleiben" (Kaftan S. 8). Was Kaftan hier mit wenigen Worten andeutet, das hat Seeberg in seiner „Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert" ausführlich dargelegt. Und wie Nichttheologen aus diesem Buche eine Anschauung und einen Respekt bekommen können von den Fortschritten der Theologie im 19. Jahrhundert, so können umgekehrt Theologen aus den sachkundigen und verständnisvollen

Darlegungen über die Entwicklung der Philosophie, der Geschichtswissenschaft, der Nationalökonomie, der Kunst lernen, in wie hohem Maße sich auf allen diesen Gebieten Wandlungen vollzogen haben, von denen ein großer Teil bei vorurteilsfreier Prüfung als Fortschritte bezeichnet werden müssen. Welche Erkenntnisse aus der Moderne eine besondere Berücksichtigung durch die Theologie verlangen, das kann erst an einem späteren Orte, wo von dem Inhalte der modernen Theologie die Rede sein soll, zur Sprache kommen. Genug, wenn wir hier zu der Überzeugung gelangt sind, daß es eine Moderne gibt und daß Wahrheitsmomente in ihr zu erkennen die Aufgabe der Theologie ist. Ein moderner positiver Theologe wird also mindestens in dem gleichen Maße die nachkantische als die vorkantische Philosophie berücksichtigen müssen; Nietzsche in gleichem Maße zu prüfen haben, ob sich nicht aus ihm etwa überraschende Parallelen zur kirchlichen Beschreibung des natürlichen Menschen finden lassen, als die platonischen Ideen mit dem Christentum auseinanderzusetzen haben. — Wie sie zu verfahren hat, kann man sich mit besonderer Deutlichkeit an dem Beispiel Franks veranschaulichen; als wirklich moderner positiver Theologe seiner Zeit hat der große Erlanger Meister sich mit keinem Philosophen gründlicher, man kann fast sagen liebevoller auseinandergesetzt und auch die Wahrheitsmomente in seinem System anerkannt als mit dem damaligen Zeitphilosophen κατ᾽ ἐξοχήν, Eduard v. Hartmann.

In ihrer modernen Art ist das Unterscheidungsmerkmal der zu fordernden Theologie von ihren älteren Phasen gegeben, in der positiven Art soll die Verbindungslinie liegen, die sie in der Kontinuität mit allen Schöpfungen der Väter erhält. Es wird nicht einfach sein, beides in Einklang zu bringen, ein unfehlbar wirkendes Mittel, das jede Verkümmerung des Positiven durch das Moderne ausschließt, gibt es nicht, sowenig es ein solches früher gegeben hat, nur mag die eine Beobachtung angeschlossen werden, daß keineswegs jede Abweichung von der älteren Theologie mit einem Abirren vom alten Evangelium identisch zu sein braucht. Wir haben uns daran gewöhnt, der Dogmatik des 16. u. 17. Jahrhunderts das Ehrenprädikat der „orthodoxen" zu erteilen, infolgedessen scheint jede Differenz von ihr auf einem Verlassen der Orthodoxie beruhen zu müssen. Vielfach ist das in der Wirklichkeit der Fall, aber wer da meint, das

müßte prinzipiell so sein, der irrt wohl stark; man kann nämlich von der alten Dogmatik auch abweichen, weil man orthodoxer als sie ist, d. h. biblischer, lutherischer, positiver, supranaturalistischer. Daß wir in vielen Punkten dem Verständnis der Schrift und Luthers näher gekommen sind als die alte Dogmatik, weiß jeder, aber auch in Prinzipienfragen sind wir positiver geworden. In der Ausstattung der Vernunft mit natürlicher Gotteserkenntnis, in der Annahme eines angeborenen natürlichen, die ganze Offenbarung des Dekalogs schon in sich fassenden Sittengesetzes, in der Verwendung der antiken Kardinaltugenden als der treffenden Ausdrucksformen auch für die christliche Sittlichkeit, in all diesen und noch anderen Punkten steckt in der alten Dogmatik ein Stück kräftigen, der positiven Offenbarung widersprechenden Rationalismus, dessen Beseitigung erst zur wirklichen Orthodoxie führt. — Die moderne positive Theologie hat also nicht nur nach der modernen, sondern auch noch nach der positiven Seite hin Fortschritte zu machen. So dürfte denn vom Standpunkt des biblischen und kirchlichen Evangeliums sich kein Einwand mehr denken lassen gegen die recht interpretierte Fassung des Verlangens nach einer modernen positiven Theologie.

(Fortsetzung folgt.)

R. H. Grützmacher.

Der Bund vom Sinai. VI.

---

5. Der Bundesbegriff in der Königszeit.

Den festesten geschichtlichen Boden hat die alttestamentliche Forschung unter den Füßen, wo ihr die Schriften der Propheten als Quellen dienen. Wir gewinnen daher die beste Bestätigung der durch unsere früheren Untersuchungen gewonnenen Ergebnisse, wenn wir nachweisen, daß die Prophetenschriften Belege für die Schließung eines Bundes zwischen Israel und dem Gott enthalten, der durch sittliche Gebote, die er gab, sein Wesen kund tat. Aber auch aus dem Grunde liegt es uns jetzt ob zu untersuchen, was über den Bund bei den Propheten verlautet, weil diese uns am tiefsten in den innern Gang der religiösen Entwickelung Israels hineinblicken lassen, um deren Erkenntnis es uns zu tun ist. Um die Bedeutung des Sinaibundes für diese Entwickelung zu begreifen, muß ermittelt werden, welches Gewicht die Propheten auf das geschichtlich bestimmte Verhältnis zwischen Gott und Israel legen und wie sie es verstehen.

Von einem „Bund“, ברית, Israels mit Jahwe ist bei den älteren Propheten nur an ganz wenig Stellen die Rede. Hosea wirft 6, 7 den Israeliten vor, daß sie כְּאָדָם עָבְרוּ בְרִית „wie Adam den Bund übertreten haben“.[1]) Er will sagen, daß wie Adam durch

---

[1]) Die Übersetzung „Sie sind gleich Menschen, welche einen Bund übertreten haben“, wie wenn es hieße כְּעֹבְרֵי בְרִית, ist unzulässig, weil אדם nicht so gebraucht und dabei als Plural konstruiert werden kann. Übersetzt man aber



die Übertretung des göttlichen Verbotes den Anspruch auf fernere Begnadigung mit Paradieseslust verwirkt hat, so Israel des zugesagten Segens Gottes verlustig geht, weil es die Bedingung, die Gott gestellt, indem er einen Bund mit ihm schloß, daß es die Tora befolge, gebrochen hat. Ebenso bezeichnet Jahwe Hos. 8, 1 als Ursache des hereinbrechenden Verderbens, daß sie seinen Bund gebrochen haben und von seiner Tora abgefallen sind.

Außer diesen beiden Hoseastellen kommt noch Sach. 9, 11 in Betracht unter der Voraussetzung, daß der Sacharja, von welchem Sach. 9—11 herrührt, ein Zeitgenosse Hoseas gewesen ist. Hierfür spricht viel. Leider ist aber jene Stelle: „Auch werde ich deine Gefangenen wegen deines Bundesblutes befreien", ziemlich dunkel. Da es heißt „Blut d e i n e s", nicht „meines, Bundes", kann man kaum an das bei der Schließung des Sinaibundes gebrauchte Blut denken. Eher geht die Deutung an: „dein Bundesblut" = „das von dir dem bestehenden Bunde gemäß zur Sühnung verwandte Blut". Jedesfalls weist der Prophet auf einen Bund zwischen Israel und Jahwe hin.

Die besprochenen Stellen würden uns beweisen, daß die ältesten Schriftpropheten von einem Bundesverhältnis zwischen Gott und Israel gewußt haben, wenn wir uns nicht schon davon überzeugt hätten, daß Israels älteste Überlieferung von dem Bunde erzählt hat, der am Sinai zwischen Jahwe und Israel geschlossen worden war.

Aber die Tatsache, daß wir sonst bei den älteren Propheten keiner Erwähnung des Bundes begegnen, ist auffallend und sehr befremdlich. Es scheint, daß die Propheten merkwürdig wenig Gewicht auf den am Sinai geschlossenen Bund gelegt haben. Auch Hosea weist nicht auf ihn hin, wenn er das Verhältnis Israels zu seinem Gotte bestimmen will, sondern nur um die Schwere der Verschuldung Israels zu bezeichnen, nennt er die Übertretung der Gebote Gottes einen Bruch des Bundes, den Jahwe mit Israel

„Sie haben wie Menschen den Bund übertreten", so erhält man den mattesten Gedanken. Das כאדם zu ändern in eine Ortsangabe, etwa „zu Rama" oder „zu Dan" oder „im Lande" (Giesebrecht, Nowack) ist keineswegs wegen des שָׁם „dort" im zweiten Gliede notwendig. Für den Gebrauch, den wir hier von dem Satze machen, kommt es aber darauf gar nicht an.



geschlossen. Als viel bedeutungsvoller im Zusammenhang der Gedanken Hoseas erscheint die Auffassung des Verhältnisses zwischen Gott und Israel als einer Ehe. Eine Ehe des Propheten mit einem ehebrecherischen Weibe muß das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel abbilden (Kap. 1—3). Israel[1]) war Jahwes Weib, buhlt aber mit anderen Göttern (1, 2; 2, 4. 7. 15; 3, 1), wofür es strengste Züchtigung erleiden soll (2, 5—15). Es ist jetzt gar nicht mehr Jahwes Eheweib (2, 4) und die Israeliten, welche das Volk als Mutter haben, sind gleichsam Hurenkinder, nicht echte Kinder Jahwes (2, 6). Aber es soll wieder anders werden (2, 16 ff.). Israel wird zur ehelichen Treue gegen seinen Gott zurückkehren und er wird sich aufs neue mit ihm verloben zu unverbrüchlicher Treue (2, 21. 22). Wie lebendig der Gedanke, das Verhältnis Jahwes zu Israel sei eine Art Ehe, in der Gedankenwelt Hoseas gewesen ist, sieht man besonders deutlich daran, daß er die Untreue Israels so gewöhnlich als ein Huren bezeichnet (4, 12. 15. 18; 5, 3; 6, 10; 9, 1).

Nun ist freilich die Ehe ein Bund, und wenn Hosea von einer Ehe zwischen Jahwe und Israel redet, abgebildet durch eine Ehe, die er selbst eingegangen ist, indem er ein Weib nahm, so faßt er das Verhältnis als ein geschichtlich von Gott mit Israel eingegangenes auf, als einen Bund. Aber daran, daß er von diesem als einer Ehe spricht, ersehen wir doch auch, wie viel weniger, als wir erwarten möchten, er Gewicht darauf legt, daß der Zusammenhang zwischen Jahwe und Israel auf der Abschließung eines Bundes beruht. Denn in Israel ward eine Ehe durchaus nicht unter Anwendung der Förmlichkeiten eines Bundesschlusses eingegangen, auch wird die Ehe nirgends als ein Bund zwischen Mann und Weib bezeichnet. Hosea hat also von dem Verhältnisse Israels zu seinem Gott eine Vorstellung, für welche wir zwar keinen Ausdruck angemessener finden möchten als das Wort „Bund", aber er hat dieses nicht besonders geeignet geachtet, um auszudrücken, worauf es ihm ankam. Das gleiche gilt von seinen prophetischen Zeitgenossen.

[1]) Hos. 1, 2 wird das „Land" nämlich das Land Israels als Jahwes Weib bezeichnet. Da steht „das Land" für die Bevölkerung des Landes im ganzen. Vgl. Jer. 22, 29: „Land, Land, höre Jahwes Wort!"

Die Erklärung dafür liegt in folgendem. Der Begriff des Bundes, der Berit, war in jener Zeit noch nicht dermaßen erweitert und vertieft, daß er das Ganze des Lebensverhältnisses hätte umschließen können, welches der lebendige Gott durch seine Offenbarung zwischen sich und den Menschen gestiftet hat. Im Deuteronomium, bei Jeremia, Ezechiel und andern spätern Schriftstellern wird die ganze Herabneigung Gottes zu Israel auf das Bundesverhältnis zurückgeführt und dem Begriff des Bundes ein solcher Inhalt gegeben, daß über Jahwes Verhältnis zu Israel alles zusammengefaßt ist, wenn von einem Bunde zwischen beiden geredet wird. Aber in früherer Zeit verstand man unter dem Bunde zwischen Jahwe und Israel nur den bestimmten unter entsprechenden Förmlichkeiten abgeschlossenen Vertrag, den Jahwe sich herabgelassen hatte mit Israel einzugehn nach Art der Bundschließung, womit Menschen sich einander zu verpflichten pflegten. Daß das Verhältnis zwischen Jahwe und Israel selbst das Bundesverhältnis wäre, daß es nicht bestehn würde, wäre kein Bund abgeschlossen worden, daß Israel in diesem Falle nicht Jahwes Volk, Jahwe nicht Israels Gott sein würde, solches hat man da noch nicht gemeint. So hatten David und Jonathan einen Bund miteinander geschlossen, 1. Sam. 18, 3, und einander dadurch aufs festeste verpflichtet, 20, 8, aber ihre Freundschaft war ohne diesen Bund schon dagewesen und ward dadurch nicht größer; David hat auch von seiner Liebe zu Jonathan gesungen, ohne an den Bund zu denken, den sie geschlossen, 2. Sam. 1, 26. Uns ist es geläufig von dem Bunde der Liebe und Freundschaft zu reden, der Zeit Davids fehlte der Bundesbegriff, der solchem Sprachgebrauch zugrunde liegt.

Bei diesem Sachverhalt ist es nun sehr verständlich, daß die Propheten sich nicht auf den „Bund" zwischen Israel und Jahwe zu beziehen pflegen. Sie konnten nicht davon reden, daß Jahwe verpflichtet wäre, Israel zu helfen, weil eine solche Verpflichtung Jahwes gegenüber dem lasterhaften Geschlecht ihrer Zeit nicht anzuerkennen war; sie konnten auch nicht zur Frömmigkeit auffordern, weil man sich dazu durch den Schluß des Bundes verpflichtet hätte, denn ihre Meinung war gar nicht, daß die Frömmigkeit die Erfüllung äußerlich verpflichtender Abmachungen sein sollte. Daher konnte wohl gelegentlich Hosea seiner Rüge Nachdruck verleihen

durch Hinweis darauf, daß die Sünde auch Bruch des Bundes wäre, den man mit Gott hatte schließen dürfen, aber im allgemeinen war der Bundesbegriff jener Zeit nicht geeignet, den Propheten als Handhabe zur Bewegung des Volksgewissens zu dienen. Aus demselben Grunde, aus welchem sie nicht von der Bedeutung und Notwendigkeit des äußeren Gottesdienstes reden, selbst die Gebete, mit denen man sich Gott nahte, unnütz nannten (Jes. 1, 15; 29, 13), obgleich sie sicherlich nicht haben in Abrede stellen wollen, daß Gebet und Opfer zur Religion gehörten, aus demselben Grunde sprechen sie nicht von dem Bunde mit Jahwe. Wie der Wert des Kultus verschwindend klein ist im Verhältnis zur Erfüllung des sittlichen Willens Gottes, so wiegt für die prophetische Beurteilung als Grund für den sittlichen Gehorsam der Bund federleicht, verglichen mit der Erkenntnis der Heiligkeit Gottes. Nicht weil Israel sich Jahwe durch die Schließung eines Vertrages verpflichtet hat, gewisse Gebote zu halten, soll es gehorchen, sondern weil das, was Gott von ihm fordert, das Gute ist. Das Rechte, nicht das Ausgemachte soll es tun, und nicht, weil es das einmal versprochen hat, sondern weil es durch die Furcht Gottes stetig regiert wird. Dasselbe ist der Grund, weshalb die Propheten nicht von Gottes Gesetzen zu reden pflegen, sondern von seiner Weisung, תּוֹרָה, vgl. Am. 2, 4; Hos. 4, 6; 8, 1; Jes. 5, 24; 8, 16; 30, 9.

Die Propheten verlangen die Verehrung Gottes gemäß der Heiligkeit seines Wesens. Eine solche geschieht dadurch, daß man, was wahr und gut ist, tut, weil es wahr und gut und Gottes Wille ist. Es darf aber kein Handeln nach gelernten Satzungen sein, Jes. 29, 13. Gott verlangt, daß man ihm das Herz zuwende, ihn recht erkenne. Aus der Gotteserkenntnis heraus handeln, das ist die Erfüllung des göttlichen Willens. Die wird daher auch vor allen Dingen von den Propheten gefordert, Am. 3, 10; Hos. 2, 10; 4, 1. 6; 5, 4; 6, 3. 6; 8, 2; 11, 3; 13, 4; Micha 3, 1; Jes. 5, 13; 11, 9; 30, 9.

Diesen ihren Grundgedanken konnten die Propheten durch Verweisung auf den bestehenden Bund nicht zum Ausdruck bringen. Denn wie man diesen dazumal gemeinhin verstand, bedingte er das Halten von bestimmten Gesetzen und vorzüglich solchen, welche die Propheten für ganz unwichtig erachteten.

Aber wenn die Propheten statt auf den Bund zwischen Gott und Israel auf die Erkenntnis Gottes hinweisen, so denken sie doch über das Verhältnis zwischen Jahwe und seinem Volke so, daß wir ihnen den Bundesgedanken mit aller Bestimmtheit zuschreiben müssen.

Die Propheten zürnten darüber, daß es in ihrem Volke an Gotteserkenntnis fehlte, und drangen darauf, daß man Jahwe erkennen sollte. Sie hielten es also für ausgemacht, daß die Möglichkeit zur Gotteserkenntnis gegeben wäre. Sie meinten aber gar nicht, daß jeder Mensch Gott so erkennen könnte, wie es von Israel verlangt ward; sondern diesem Volke war die Möglichkeit von Gott gegeben worden. Jahwe hat Israel erkannt, Am. 3, 2; Hos. 13, 5, d. h. sich in ein persönliches Verhältnis mit ihm eingelassen, wie mit keinem anderen Volke, hat sich ihm offenbart, ihm seine Tora gegeben, Am. 2, 4; Hos. 8, 12; Jes. 5, 24. Dadurch hat er es zum Erstling der Völker gemacht, Am. 6, 1, zu einem Volke, von dem alle anderen als Heiden sich unterscheiden, denen es sich nicht gleichstellen darf, vgl. Hos. 9, 1. Jahwe hat sich mit ihm verlobt, Hos. 2, 21, vermählt, Hos. 1, 2; 2, 4. 6. 9. 15. 18.

Dies auf Handlungen Gottes beruhende Verhältnis zwischen ihm und Israel hat denn auch einen Anfang gehabt. Es hat begonnen in Israels Kindheit, weshalb Jesaja das Verhältnis Jahwes zu den Israeliten seiner Tage mit dem eines Vaters zu Kindern vergleicht, die er aufgezogen und in die Höhe gebracht hat, Jes. 1, 2. Die Zeit der Kindheit Israels, wo Jahwe es in seine Obhut und Zucht genommen hat, ist aber die, wo es aus Ägypten und durch die Wüste nach Kanaan zog, Am. 2, 10; 3, 1. 2; 9, 7; Hos. 2, 17 (8, 13; 9, 3) 11, 1; 12, 10. 14; 13, 4. 5; Jes. 10, 24—26. Was damals, wo Israel erst ein richtiges Volk ward, durch Gott an ihm geschehen ist, indem er sich ihm zu erkennen gab und durch große Taten ihm half, das ist es, worauf die Propheten das Volk verweisen, wenn sie ihm deutlich machen wollen, worauf seine Zusammengehörigkeit mit Jahwe beruht. Freilich machen sie daneben auch geltend, daß Jahwe fort und fort seine Propheten sende, Am. 2, 11; 3, 7; Hos. 12, 11 (Jer. 7, 25), und auch die Kraft seines seelenbezwingenden Geistes an Männern wie den Nasiräern zur Erscheinung bringe, Am. 2, 11, ebenso wie sie ver-

langen, daß Israel Gott immer aufs neue erkennen soll. Aber das gilt ihnen als die Fortführung des in der Anfangszeit des Volkes gestifteten Verhältnisses. Damals war Israel wie ein nacktes hilfloses Kind, Hos. 2, 5, und Jahwe nahm sich sein an, er gewann es lieb, darum holte er es aus Ägypten heraus, um es als seinen Sohn zu pflegen und zu erziehen, Hos. 11, 1. Da erkannte es auch Gottes Liebe und ergab ihm sein Herz und war willig gegen ihn, Hos. 2, 17, es verehrte ihn allein als seinen Gott, nicht neben ihm noch andere, wie es das später so oft getan hat, Am. 5, 25. 26.[1])

Wenn es sich demnach ausgewiesen hat, daß diese Propheten die Verbindung zwischen Israel und Jahwe als ein Verhältnis achten, welches er geschichtlich eingegangen ist, und daß die Zeit, wo Israel unter seines Gottes Leitung, Schutz und Beistand aus Ägypten durch die Wüste nach Kanaan zog, die Zeit frischester Liebe zwischen diesem und ihm gewesen, daß von daher es Jahwe zu seinem Volksgott hat; wenn die Propheten ferner das Verhältnis Jahwes zu seinem erwählten Volke so denken, daß er die Erfüllung seines sittlichen Willens verlangt und unter dieser Bedingung seinen Segen verheißen hat: dann ist es klar, daß sie keine andere Überzeugung gehabt haben als die, welche wir ausdrücken durch den Satz, daß Jahwe, als Israel aus Ägypten nach Kanaan zog, einen Bund mit ihm eingegangen ist.

Die Auffassung der Propheten von dem zwischen Gott und Israel geschlossenen Bunde, welche sie bestimmte, das Wort „Bund" für gewöhnlich n i c h t zu gebrauchen, ist aber keineswegs eine ganz neue gewesen. In den alten Erzählungen des Elohisten und des Jahwisten erscheint als die Hauptsache des von Gott mit Israel eingegangenen Verhältnisses auch schon dies, daß Israel sich dem Gotte gelobt hat, welcher durch die „Zehn Worte" sein Wesen kundgegeben hatte. Gewiß nicht ohne inneren tiefen Grund heißen dieselben niemals „Zehn Gebote", wie wir sie zu nennen gewohnt

[1]) Die von G. Hoffmann (ZATW. 1883 S. 112) gegebene Erklärung dieser Verse: „Habt ihr Schlachtopfer und Mincha mir dargebracht in der Wüste 40 Jahre lang, Haus Israel, und (dabei zugleich) getragen den Sakkut euern König und den Kewan euern Gottesstern, euere Bilder, die ihr euch gemacht?" halte ich immer noch für die richtige, vgl. Prot. Real-Enz., 2. Aufl., XIV S. 694.

sind. Obgleich sie Gebote waren, wußten die Erzähler doch, wie ihre höhere Bedeutung darin bestand, daß Gott in ihnen sich ausgesprochen hatte. Daß hierin der Kern des Bundes läge, welchen Gott dem erwählten Volke gewährt hatte, das haben die Propheten allerdings klarer erkannt als die Israeliten vor ihnen. Keiner hat es so bestimmt ausgesprochen wie Jeremia mit den Worten (7, 22. 23): „Denn ich habe mit euern Vätern, als ich sie aus Ägypten herausführte, nicht geredet und ihnen keinen Befehl getan wegen Brandopfer und Schlachtopfer; sondern dies habe ich ihnen geboten: Höret auf meine Stimme, so will ich euch zum Gotte sein und ihr sollt mir zum Volke sein, und wandelt ganz auf dem Wege, den ich euch gebiete, auf daß es euch gut gehe.“ Das ist auch leicht zu begreifen. Bei der Abschließung des förmlichen Bundes sind noch Bundessatzungen aufgestellt worden, indem es den zeitgeschichtlichen Verhältnissen entsprach, daß die Ordnungen des Lebens, wie sie Mose, der prophetische Führer des Volkes, in Jahwes Namen kund machte, gleichsam in den Schatten des gestifteten religiössittlichen Verhältnisses traten und in ein „Bundesbuch“ aufgezeichnet wurden. Daß dadurch der tiefste Sinn des Bundes verschleiert ward, war nicht zu vermeiden. Und dann mußte es weiter so kommen, daß im Laufe der Zeit, je mehr man das sittliche Wesen Jahwes zu achten abließ, desto mehr das Bundesverhältnis bloß als eine äußerliche Verpflichtung beider Teile verstanden ward. Als es damit am schlimmsten geworden war, wurden die Propheten gesandt, um die Wahrheit lebendig zu machen, daß das Verhältnis zu Jahwe auf der Erkenntnis seines heiligen Wesens und dem Handeln danach beruhen müßte. Um das desto nachdrücklicher zu vertreten, sahen sie von dem falsches Verständnis leidenden Bundesschluß in der Regel ganz ab.

Aber indem nun durch sie ein tieferes Verständnis gewonnen ward für das, was Gott gemeint hatte, als er sich mit Israel verband, begriff man dann auch besser den eigentlichen Sinn der förmlichen Bundschließung. Man gewann die Einsicht, daß Jahwe sich dazu herabgelassen hatte zur Schließung eines Bundes mit Israel, um dieses in die engste persönliche Verbindung mit sich zu bringen, damit es ein Volk würde, wie er, der Heilige, es haben wollte und eben damit würdig und fähig, die Fülle seines Segens

zu empfangen. Da konnte dann der Bundesbegriff das Gefäß werden, worin man die ganze Gnade Jahwes und die ganze Schuldigkeit Israels gegen ihn eingeschlossen wußte.

Im Deuteronomium, der wohl in der späteren Zeit Hiskias in prophetischem Geist bearbeiteten Volksausgabe alter Gesetze, die durch Josia ins öffentliche Leben eingeführt worden ist, tritt uns diese Erweiterung des Bundesbegriffes entgegen.

Im Deuteronomium wird mehrmals 4, 31; 7, 12; 8, 18 die Hoffnung auf Heil und Segen, deren Israel gewiß sein soll, auf den Bund begründet, den Gott mit den Vätern geschlossen habe. Mit Nachdruck wird ferner hingewiesen auf den Bund, welchen Jahwe am Horeb mit dem nun entstandenen Volke selber geschlossen hat, 4, 10ff.; 5, 2ff., indem er ihm durch die Zehn Worte seinen sittlichen Willen erklärte und Mose auftrug, dem Volke kund zu machen, welche Gesetze und Rechte es als Jahwevolk befolgen müßte. Diesen Auftrag hat Mose durch den Vortrag der in Deut. 12—26 vorliegenden Verordnungen im Lande Moab fertig ausgeführt, und weil dadurch nun die Bedingungen vollständig veröffentlicht sind, welche Israel als Bundesvolk Jahwes zu halten hat, wird von einem Bunde gesprochen, der im Lande Moab geschlossen worden sei hinzu zu dem, welcher am Horeb geschlossen war, Deut. 26, 16—19; 28, 69; 29, 8—13. Die eigentliche Meinung des Deuteronomiums ist dabei, daß die drei Bundesschlüsse mit den Vätern, am Horeb und in Moab einen einzigen Bund begründet haben, der nur immer genauer bestimmt worden ist. Daher wird dann auch Deut. 29, 24 von dem Bunde gesprochen, den Jahwe mit Israel geschlossen hat, als er sie aus Ägypten führte, was sowohl auf den Sinai- als den Moabbund zu beziehen ist, und das was 26, 16—19 vom Moabbund ausgesagt wird, ist im wesentlichen dasselbe, was Ex. 19, 3—6 zur Erklärung des am Sinai zu schließenden Bundes gedient hat.

Indem das Deuteronomium Gesetze und Rechte für wesentliche Bestandteile des Bundes erklärte, stellte es freilich Dinge mit in den Mittelpunkt, die den Propheten als sehr nebensächlich gegolten hatten. Allein es erklärt doch die Hauptforderungen der Propheten, Verehrung Jahwes allein, Hingabe des Herzens an ihn, sittliche Reinheit, Gerechtigkeit, Billigkeit für das allerwichtigste und läßt

bürgerliche Gesetze, Kultusverordnungen, und was es sonst als Bundesbedingung aufstellt, als Ausfluß oder als Form der religiös-sittlichen Rechtschaffenheit erscheinen. Daher stellt es die gesetzliche Ordnung der Dinge dar, welche den Idealen der Propheten entsprach, so daß diese hiergegen nichts Wesentliches würden einzuwenden gehabt haben, wie denn Jeremia gleich der Prophetin Hulda (2. Kön. 22, 14 ff.) das deuteronomische Gesetz als Gottesgesetz anerkannt hat, Jer. 11. Insonderheit kommt dafür noch in Betracht, daß D den am Horeb mit Israel geschlossenen Bund mit großem Nachdruck als den hauptsächlichsten erklärt, indem es Deut. 5, 3 heißt: „Nicht mit unsern Vätern (d. i. Abraham, Isaak und Jakob) hat Jahwe diesen Bund geschlossen, sondern mit uns, die wir heute hier am Leben sind". Was ist es aber, das Jahwe dem damals vor Mose stehenden Israel, mit dem er den Bund eingehen wollte, vor allen Dingen erklärt hat? Nun eben die Zehn Worte, die Deut. 5, 6 ff. wiederholt werden! In denen sieht Mose nach der deuteronomischen Darstellung die eigentliche Grundlage des Bundes zwischen Jahwe und Israel.

So erscheint also im Deuteronomium der Bundesbegriff in der fruchtbarsten Weise ausgearbeitet und zwar so, daß er sich nun den Propheten als tüchtiges Mittel für ihre Arbeit am Volke darbot. Jeremia und Ezechiel haben sich des denn auch alsbald bedient. Jeremia hat gleich, nachdem das neu aufgefundene Torabuch veröffentlicht worden war, im Namen Jahwes erklärt, verflucht solle sein, wer den Worten dieses Bundes nicht gehorche, welche Gott den Vätern, als er sie aus Ägypten wegführte, anbefohlen habe, damit Israel sein Volk sei und er Israels Gott. Alles Unglück, das bisher über Israel gekommen sei, das sei geschehen zur Erfüllung der zu diesem Bunde gehörigen Flüche, weil sie Gottes Geboten trotz immer neuen Verwarnungen nicht gehorcht haben, Jer. 11, 1—8. Als dann trotz der Verpflichtung des Volkes auf das wieder ans Licht getretene Gesetz der Götzendienst neuerdings überhand nahm, kündigte der Prophet Gottes Strafgericht an, weil man den Bund gebrochen habe, den Gott mit den Vätern geschlossen, Jer. 11, 9 ff., 22, 8. 9. Und da Jeremia Fürbitte für das verurteilte Volk einlegen möchte, drängen sich ihm die Worte auf die Lippen „Verwirf nicht, um deines Namens willen, schände nicht den Thron deiner

Herrlichkeit, gedenke, hebe deinen Bund mit uns nicht auf!", Jer. 14, 21. Der Prophet faßt also das ganze religiös-sittliche Verhältnis, worin Israel zu Jahwe steht, als Bundesverhältnis. Jahwe ist Israels Gott, Israel sein Volk, weil beide miteinander einen Bund geschlossen haben, als Israel aus Ägypten nach Kanaan zog. Daß gerade die am Sinai vollzogene Handlung dies Verhältnis gestiftet habe, meint der Prophet nicht. Er spricht daher ebensowenig von einem Bunde vom Sinai wie Hosea. Der Begriff des Bundes hat sich erweitert und man faßt darin nun alle die Tatsachen, worin Jahwe und Israel sich berührt und verbunden haben, zusammen. Auch das Deuteronomium erwähnt der Exod. 24, 3 ff. berichteten Handlung des Bundschlusses nicht, nur entspricht es seinem Charakter als Gesetzbuch, daß es den Bund an die Stätten, wo die Bundesordnungen kundgegeben worden sind, an den Horeb und an die moabitischen Gefilde knüpft, während Jeremia, der Prophet, einzelnen Örtlichkeiten so wenig wie einzelnen feierlichen Handlungen eine besondere Bedeutung beimißt.

Der ausgeweitete Bundesbegriff wird von Jeremia dann auch benutzt, um das geistliche Heil der Zukunft zu beschreiben. „Wahrlich es kommt die Zeit, ist Spruch Jahwes, da will ich mit dem Hause Israel und dem Hause Juda einen neuen Bund schließen: nicht wie der Bund war, den ich mit ihren Vätern schloß, als ich sie bei der Hand nahm, um sie aus Ägypten wegzuführen, welchen Bund mit mir sie gebrochen haben, so daß ich ihrer überdrüssig ward,[1]) ist Spruch Jahwes. Vielmehr dies soll der Bund sein, den ich mit dem Hause Israel nach dieser Zeit schließen will, ist Jahwes Spruch: ich lege meine Tora in ihr Inneres und will sie in ihr Herz schreiben, und will ihnen zum Gotte sein und sie sollen mir zum Volke sein. Und nicht mehr werden sie sich dann gegenseitig der eine den anderen also belehren: „Erkennet Jahwe!", sondern sie werden mich alle erkennen, vom kleinsten an bis zum größten unter ihnen, ist Jahwes Spruch, denn ich werde ihre Sünde vergeben und ihrer Missetat nicht mehr gedenken" (Jer. 31, 31—34). „Und ich will einen ewigen Bund mit ihnen schließen, daß ich nicht

[1]) Statt בָּעַלְתִּי, das minder guten Sinn gibt, wird nach LXX גָּעַלְתִּי zu lesen sein.



wieder aufhöre ihnen wohlzutun, und ich werde meine Furcht in ihr Herz legen, daß sie nicht von mir weichen" (32, 40). Da wird die Religion der Heilszeit, welche Gott verheißt, der Religion der Zeit, die Israel bisher durchlebt hat, gegenübergestellt und der Unterschied darein gesetzt, daß der Bund, der dann zwischen Gott und seinem Volk bestehen soll, anders sein wird als der bisherige. Die Zustände des gegenwärtigen Israel sind bedingt durch den Bund, welchen Gott mit den Vätern in der Wüste geschlossen hat, ein neuer Bund soll die Grundlage des künftigen Heilszustandes werden. Worin aber wird der neue Bund den alten übertreffen? Einen anderen Inhalt wird er nicht bekommen, von neuen Bundesbedingungen ist keine Rede; „meine Tora", sagt Gott, werde ich in ihr Inneres legen, nicht „eine neue Tora". Auch was Gott in diesem neuen Bund gewähren will, ist dasselbe, was er versprochen hatte, als er den alten Bund mit Israel schloß: „Ich will euch zum Gotte sein, und ihr sollt mir zum Volke sein" (Jer. 31, 33; vgl. mit 11, 4). Der neue Bund soll also nichts anderes als der erneuerte alte Bund sein. Das wirklich neue daran wird sein, daß die Gotteslehre nicht bloß auf steinere Tafeln geschrieben sein und als Heischung Gottes dem Volke gegenüber stehen wird, daß es ihm nicht nur möglich und zur Pflicht gemacht wird, seinen Gott zu erkennen, sondern daß Gottes heiliger Wille in seinem Herzen wirksam, die Wahrheit stets in seinem Innern lebendig sein wird. Wie das geschehen wird? Darüber sagt der Prophet nur eins: „Sie werden mich allesamt erkennen, denn ich will ihnen ihre Sünde vergeben und ihrer Missetat nicht mehr gedenken." Daß der alte Bund versagt hat, liegt freilich nicht daran, daß in ihm Gott keine Sünden hätte vergeben wollen. Dazu ist er ja immer bereit gewesen. Nur dies kann die Meinung sein: Israel wird einst, wenn es durch alle die Erfahrungen seiner Geschichte von der Verderblichkeit der Sünde und von der erbarmungsreichen Liebe seines Gottes empfänglich geworden sein wird für dessen neue Gnadenoffenbarung, die tiefste und mächtigste Ursache einer in seinem Herzen vor sich gehenden Erneuerung darin erkennen, daß es zugleich den tödlichen Druck seiner Schuld und die Befreiung davon durch Gottes Gnade so zu fühlen bekommt wie nie zuvor. Welches Mittels sich Gott zu

diesem Zwecke bedienen wird, davon spricht der Prophet hier nicht, und im alten Bunde hat nur der zweite Jesaja deutlich darüber geredet (Jes. 53). Aber das ist klar: Jeremia versteht unter einem Bunde, den Gott mit den Menschen schließt, die Begründung eines Lebensverhältnisses zwischen sich und ihnen durch die Offenbarung seines heiligen Willens, seiner Huld und Gnade, welche die Empfänger aufnehmen, um ihn als ihren Gott zu haben. In diesem Sinne spricht Jeremia von dem Bunde Jahwes mit den Vätern. Ebensowenig wie die früheren Propheten würde er des Bundes erwähnen, wenn er nur an die Förmlichkeit des Bundesschlusses am Sinai dächte, aber der Begriff des Bundes hatte von dem Punkte aus nun die ganze Mose-Offenbarung umfaßt.

Ganz ähnlich spricht Ezechiel von dem Bunde, von dem bisher bestehenden und von dem künftigen neuen. Jener wird erwähnt in der Schilderung des Erbarmens Jahwes gegen Israel, das zuerst (in der Zeit der Erzväter) wie ein ausgesetztes Neugeborenes war, des sich niemand annahm, und dann (in der Mosezeit) einem wohl entwickelten, aber immer noch verwahrlosten Mädchen glich. Er hat dem Kinde das Leben erhalten und es gedeihen lassen, das Mägdlein aber sich zu eigen genommen. „Da breitete ich meinen Mantel über dich und bedeckte deine Blöße und verband mich dir durch einen Schwur und ging einen Bund mit dir ein, ist Spruch Jahwes, und du wardst mir zu eigen", Ez. 16, 4—8. Hier haben wir wieder das Bild von der Ehe, und daher ist auch der Bund, von dem die Rede ist, als ein Ehebund gemeint. Indes ist die Bezeichnung der Ehe als eines Bundes nicht üblich [1]) und daher anzunehmen, daß sie hier nur deshalb ein Bund genannt wird, weil das Verhältnis, welches bildlich als Ehe geschildert wird, ein Bund war. Daß dies Ezechiel meint, geht ganz deutlich aus V. 59 hervor, wo von dem Bunde weiter die Rede ist, während das Bild von der Ehe zurücktritt. Ezechiel spricht also von dem Bunde, den Jahwe mit Israel geschlossen hat, ebenfalls so, daß er die ganze in der Mosezeit geschehene Gnadenoffenbarung in seinen Begriff hineinnimmt. Auch 16, 60 spricht er von dem in den Tagen der Jugend Israels mit ihm geschlossenen Bund in so allgemeinem

---

[1]) S. oben S. 283.

Sinne. Israel hat diesen Bund gebrochen, 16, 59, indem es Götzendienst und alle möglichen heidnischen Greuel trieb, 16, 15 ff. Daß Ezechiel 44, 7 auch die Verwendung unbeschnittener Fremdlinge beim heiligen Dienst im Tempel als Bundesbruch hinstellt, kann uns bei seiner Schätzung des richtigen Kultus nicht wunder nehmen. Alles was Israel nach Gottes Willen zu tun hat, fällt ihm eben unter den Begriff der Bundesverpflichtung.

Ezechiel bezeichnet auch wie Jeremia das künftige Heil als einen Bund Gottes mit seinem Volke. Er braucht den Ausdruck „neuer Bund" nicht, beschreibt den Bund aber als einen im Jeremianischen Sinne neuen, wenn er 16, 59 ff. sagt: „Denn so spricht der Herr Jahwe: Ich werde mit dir verfahren, wie du verfahren bist, die du den Eid verachtet und den Bund gebrochen hast. Ich aber werde meines Bundes mit dir in den Tagen deiner Jugend gedenken und dir einen ewigen Bund aufrichten. Da wirst du deines Wandels gedenken und dich schämen, wann du deine älteren Schwestern samt den jüngeren empfängst und ich sie dir zu Töchtern gebe, und zwar nicht wegen deines Bundes. Aber ich werde meinen Bund mit dir aufrichten, und du wirst erkennen, daß ich Jahwe bin. Auf daß du dich erinnerst und dich schämest und vor Schande deinen Mund nicht mehr auftuen mögest, da ich dir Sühnung schaffe für alles, was du getan hast, ist Spruch des Herrn Jahwe." Denn da der Bund, welcher bestand, gebrochen ist, da nicht um dieses Bundes willen, der, einmal geschlossen, für Israel ein Recht bedeutete und daher Israels Bund genannt wird, das Glück kommen soll, wovon hier die Rede ist, so ist es eben ein neuer Bund, den Gott aus Gnaden aufrichten will. Indem Gott aber sagt, er wolle seines Bundes mit Israel in den Tagen seiner Jugend gedenkend ihm einen ewigen Bund aufrichten, wird auch erklärt, daß in diesem der alte gleichsam aufersteht. Das neue daran wird sein, daß er ewig dauern, das heißt von keiner Seite gebrochen werden soll, und daß infolge seiner Aufrichtung Israel erkennen soll, daß der, welcher ihn gewährt, wirklich das ist, was der Name Jahwe besagt, weil es der Name des Gottes ist, der sich Israel je und je offenbart hat: mit anderen Worten, daß dieser Jahwe, den die Tora der Priester und der Propheten nach seinem heiligen Wesen beschrieben hat, der wahre lebendige Gott ist. Weil Israel dadurch, daß Jahwe

aus unerschöpflicher Gnade den Bund, den es gebrochen hat, nicht einfach hinfallen läßt, sondern neu wieder aufrichtet, in seiner Seele überwunden zur rechten Erkenntnis Jahwes kommt, deshalb wird der Bund ein ewiger Bund sein. An einer anderen Stelle sagt Ezechiel: „Ich setze einen einzigen Hirten über sie, daß er sie weide, meinen Knecht David, der wird sie weiden und er wird ihr Hirte sein. Ich, Jahwe, aber will ihnen zum Gotte sein, und mein Knecht David Fürst in ihrer Mitte, ich, Jahwe, habe es gesagt. Und ich schließe einen Friedensbund mit ihnen und vertilge die wilden Tiere aus dem Lande, daß sie in der Steppe traulich wohnen und in den Wäldern schlafen können. Und ich werde sie und die Umgebungen meines Berges zu Segen machen und den Regen zu seiner Zeit herabkommen lassen, Regen des Segens sollen es sein." Diese Schilderung des glücklichsten Zustandes wird noch weitergeführt und geschlossen mit den Worten: „Und sie sollen erkennen, daß ich Jahwe ihr Gott mit ihnen bin, und sie, das Haus Israel, mein Volk sind, ist Spruch des Herrn Jahwe. Ihr werdet meine Schafe, die Schafe meiner Weide sein und ich euer Gott, ist Spruch des Herrn Jahwe" (Ez. 34, 23 ff., 30 f.). Ganz ähnlich heißt es 37, 23 ff.: „Und sie sollen sich fürder nicht mehr an ihren Götzen und an ihren Scheusalen und durch all ihr Treubrüche verunreinigen, und ich werde sie retten vor all den Abfällen, wodurch sie sich versündigt haben, und werde sie reinigen, und sie sollen mir zum Volke werden und ich werde ihnen zum Gotte sein. Und mein Knecht David soll König über sie sein und einen einzigen Hirten sollen sie alle haben und in meinen Rechten werden sie wandeln und meine Gesetze werden sie halten und nach ihnen tun. Und sie werden in dem Lande wohnen, das ich meinem Knecht Jakob gegeben habe, worin eure Väter gewohnt haben, sie und ihre Kinder und Kindeskinder bis in Ewigkeit, und mein Knecht David soll für immer Fürst über sie sein. Und ich schließe ihnen einen Friedensbund. Ein ewiger Bund mit ihnen soll es sein. Und ich setze sie dahin und mehre sie und stelle mein Heiligtum für immer in ihre Mitte. Und meine Wohnung soll über ihnen sein und ich will ihnen zum Gotte sein und sie sollen mir zum Volke sein. Und die Völker sollen erkennen, daß ich Jahwe es bin, der Israel heiligt, wenn mein Heiligtum für immer in ihrer Mitte bleibt." Beide Stellen

beschreiben den herrlichen Zustand der messianischen Zeit, wo es dem Gottesvolk an nichts Gutem fehlen wird, wo es auch rein sein wird von Sünden, seinem Gotte in jedem Stücke gehorsam und im Besitze seiner vollen Gnade. In der Beschreibung dieses Heils erscheint das als das größte, daß Jahwe einen Friedensbund von ewiger Dauer mit seinem Volke schließen will. Denn da alles, was hier in Aussicht gestellt wird, von Gott gegeben werden soll, also durch seine Gesinnung gegen Israel bedingt ist, so ist der Abschluß eines Bundes, der für ewige Zeiten Frieden und Freundschaft zwischen Jahwe und Israel festsetzt, die Gewähr für alles sonst Verheißene. Was dem von Gott versprochenen Bunde im Gegensatz gegen den früheren, die Sicherheit vor dem Bruche von seiten Israels geben wird, das deutet Ezechiel auch hier an, wenn er (37, 30 f.) zum Schlusse sagt: „Und sie sollen erkennen, daß ich Jahwe ihr Gott mit ihnen bin" u. s. f. Eine Erkenntnis Jahwes, wie sie bisher noch nicht vorhanden war, wird stattfinden bei Israel und in der ihren Verhältnissen entsprechenden Weise bei den Heiden, wenn er seine ganze Gnadenfülle erschließt.

In der Priesterschrift (A) ist von drei Bundschlüssen die Rede, von einem Bunde Gottes mit Noah, einem mit Abraham oder den Vätern überhaupt und einem Bunde mit dem Volke Israel. In der Ankündigung der Sintflut sagt nach A (Gen. 6, 17 ff.) Gott zu Noah: „Ich werde die Sintflut kommen lassen, um zu verderben alles Fleisch auf Erden. Aber ich will meinen Bund mit dir aufrichten. Und du sollst in die Arche gehen mit deinen Söhnen" u. s. f. Weiteres wird über den Bund erst in 9, 1 ff. gesagt. Es heißt da, daß nach der Flut Gott Noah und die Seinen gesegnet und ihnen die Herrschaft über die Tiere von neuem, doch so verändert übertragen habe, daß die Tiere nun Furcht und Schrecken vor dem Menschen haben sollten, dieser sich ihrer aber auch zur Speise sollte bedienen dürfen (während ursprünglich — das ist durchzuhören — das Verhältnis als ein mehr vertrauensvolles und rücksichtsvolleres bestimmt gewesen war). Dabei sei aber der Vorbehalt gemacht worden, daß das Blut vom Genusse ausgeschlossen werden und das Töten von Menschen unbedingt verboten sein sollte. Dann (V. 8 ff.) heißt es mit neuem Anheben, wie öfters bei A, wenn ein neuer Punkt zur Sprache kommt: „Und

Gott sprach: Sieh ich richte meinen Bund auf mit euch und euerm Samen nach euch . . . daß nicht fürder alles Fleisch durch die Wasser einer Sintflut vertilgt werden soll.“ Und wieder heißt es (in V. 12ff.): „Und Gott sprach: dies ist das Zeichen des Bundes, den ich zwischen mir und euch stifte (נתן) . . . Meinen Bogen setze ich ins Gewölk und er soll zum Zeichen des Bundes zwischen mir und der Erde dienen.“

Die von J in anderer Form mitgeteilte Überlieferung, daß Gott dem Noah vor der Flut erklärt hat, er wollte ihn retten, und nach der Flut, daß keine Sintflut wieder kommen sollte, hat A als einen Bundesschluß geschildert. In der vor der Flut gegebenen Ankündigung ist derselbe Bund gemeint wie in der Erklärung danach. Die Menschheit ist so verdorben, daß Gott sie völlig verwerfen und daher verderben will, aber mit Noah schließt er einen Bund und nimmt ihn dadurch aus der Menschheit heraus, um ihn zum Ausgangspunkt einer neuen, besser mit ihm verbundenen Menschheit zu machen. Der Bund besteht darin, daß Gott jetzt zunächst Noah und die Seinen rettet und dann die Zusage gibt, mit seiner Nachkommenschaft milder zu verfahren, als es dasmal hatte geschehen müssen; auf der anderen Seite darin, daß Noah tut, was ihn Gott geheißen hat, die Arche baut und besteigt, und daß er und seine Söhne jene Verbote annehmen, die Gott zu stellen angemessen fand. Wenn diese hier vor der Erklärung stehen, daß ein Bund geschlossen werden solle, so macht das schon deshalb nichts aus, weil ja schon 6, 18 der Bundesschluß angekündigt ist, und selbst ohne das die Zusammengehörigkeit von 9, 1—7 und 9, 8ff. auf der Hand liegen würde. Geradeso steht 17, 1 der Befehl „Wandle vor mir und sei fromm“ voraus und folgt dann erst die Erklärung des Bundes. In beiden Fällen erscheint allerdings das Versprechen Gottes als das größere in dem Bunde, das Gesetz für die menschliche Seite als zurückstehend an Wichtigkeit. Das ist aber ganz in Ordnung, denn daß Gott sich verpflichtet, ist beidemal die Hauptsache. Bei dem Bunde, dessen Schließung Ex. 24 geschildert wird, liegt die Sache anders, weil Gott da nichts Neues verspricht, während dem Volke Bundespflichten auferlegt werden, die es vorher nicht gehabt hatte.

In der Priesterschrift wird statt des bei den anderen Schrift-

stellern früherer wie späterer Zeit üblichen Ausdruckes כָּרַת בְּרִית stets entweder נָתַן ב׳ oder הֵקִים ב׳ gebraucht. Der Ausdruck כרת ברית, wovon die eigentliche Bedeutung „Bund schneiden" ist, wird von den meisten und gewiß mit Recht aus der Gen. 15, 9 ff. (Jer. 34, 18) beschriebenen Förmlichkeit des Bundschließens erklärt, welche zwar nicht in jedem Falle, aber doch meistens, in ältester Zeit vielleicht immer in Anwendung kam. A hat diesen Ausdruck aller Wahrscheinlichkeit nach deshalb vermieden, weil ihm seine Anwendung auf Gott diesen zu sehr mit den Menschen auf eine Stufe zu stellen schien. Deshalb setzt er dafür נתן ברית „Bund geben, gewähren, stiften" oder הקים ב׳ „Bund aufrichten". Aus demselben Grunde pflegt er auch in den Erklärungen Gottes „meinen Bund" zu setzen, um hervorzuheben, daß solcher Bundesschluß allein in Gottes Gnade begründet ist.

Neuerdings ist behauptet worden,[1]) A wolle mit dem Ausdruck הקים ברית überhaupt gar nicht dasselbe sagen, was כרת ברית bedeutet. הקים bedeute in diesem Ausdrucke nicht nur Lev. 26, 9; Deut. 8, 18 „den Bund aufrecht erhalten" wie הֵקִים דָּבָר „ein Wort halten" bedeutet, sondern wo immer der Ausdruck vorkommt, besage er, daß Gott einen schon bestehenden Bund aufrecht erhalten habe. Es gebe für A „nur eine, in Ewigkeit unwandelbare göttliche Berît"; Gott habe sie „fortschreitend den Menschen offenbart und ihnen dadurch den Beweis geliefert, daß er sie stetig aufrecht erhält." Diese Ansicht steht in engstem Zusammenhang mit der Meinung, bei A finde sich der „Höhepunkt der alttestamentlichen Entwicklung der Bundesvorstellung". Wirklich würde A, wenn der Ausdruck הקים ברית bei ihm jenen Sinn hätte, auf der Stufe der coccejanischen Föderaltheologie erscheinen, und daß in der alttestamentlichen Zeit eine solche Verfeinerung des Bundesbegriffes stattgefunden habe, ist von vornherein überaus unwahrscheinlich. Und der Verfasser der Priesterschrift, welche die Vorrechte der Nachkommenschaft Abrahams durch Isaak und Jakob mittels ihrer Geschichtsdarstellung möglichst stark hervorzuheben und sicherzustellen bezweckt, hat am wenigsten den Trieb fühlen können, den Bund Gottes mit Abraham und Israel seiner selbständigen Bedeutung zu entkleiden

---

[1]) S. z. B. Krätzschmar, die Bundesvorstellung im A. T. 1896, S. 200 f.

und als Abwandlung des allen Menschen geltenden Heilsgedankens zu deuten. Daß die ganze Menschheit in den Kreis der religiösen Anschauung dieses Schriftstellers fällt, und daß er weiß, wie umfassend Gottes Heilsplan gewesen ist, das zeigt sich freilich an seiner Darstellung der Menschenschöpfung und des Noahbundes deutlich. Wir wollen auch nicht in Abrede stellen, daß er eine künftige Ausdehnung des Gottesreiches auf alle Welt als das Ende gedacht hat. Aber die deutlich vorliegende Tatsache ist doch die, daß nach seiner Auffassung jeder Bundesschluß ein geschichtlich bestimmtes Verhältnis Gottes zu einem besonderen Kreis von Menschen gesetzt hat. Den Bund mit Noah hat Gott geschlossen, um mit ihm die Geschichte einer ganz neu bestimmten Menschheit zu beginnen, während er die übrigen Menschen alle dem Verderben preisgab; den mit Abraham, Isaak und Jakob und mit Israel am Sinai, um mit dem Volke Israel ein Verhältnis zu haben wie mit keinem anderen vorher und nachher.

Es ist aber auch exegetisch beweisbar, daß הקים ברית bei A allerdings bedeutet „Bund aufrichten" = „Bund errichten". Daß es das bedeuten **kann**, versteht sich von selbst. Wenn es aber mit נָתַן בְּרִית wechselt, wie es Gen. 9, 12 der Fall ist, 17, 2 aber dieser Ausdruck sogar zuerst vorkommt und erst nachher הקים ברית dafür eintritt, so ist deutlich, daß dieses heißen **soll** „Bund errichten". Denn נתן ברית kann ja nur bedeuten, einen „Bund geben, gewähren, stiften". Wenn es ferner Ex. 6, 4 heißt, Gott habe mit Abraham, Isaak und Jakob seinen Bund aufgerichtet, ihnen das Land Kanaan zu geben, und nun habe er das Stöhnen der Kinder Israel hörend, seines Bundes gedacht und wolle sie aus Ägypten herausführen, so kann man da unter dem Bunde nichts anderes verstehen, als die Verpflichtung, welche Gott den Vätern gegenüber auf sich genommen hat, ihrer Nachkommenschaft das Land Kanaan zu geben, und הקים ברית heißt unter diesen Verhältnissen notwendig „einen Bund errichten, sich durch einen Bundesschluß verpflichten".

Eigentümlich ist der Priesterschrift die Ausstattung eines jeden der drei Bündnisse Gottes, wovon sie erzählt, mit einem Bundeszeichen. Der Regenbogen wird Gen. 9, 12—17 als Zeichen des Bundes mit Noah, die Beschneidung 17, 10—11 als Zeichen des Bundes mit Abraham und der Sabbat Ex. 31, 13—17 als Zeichen

des Mosebundes hingestellt. Eine Erfindung des Schriftstellers A ist das gewiß nicht. Der Regenbogen kam sicherlich in der Überlieferung von der Sintflut vor als ein von Gott gegebenes Zeichen dafür, daß keine Flut wieder kommen sollte. Die Beschneidung war ein altes Zeichen der Zugehörigkeit zu Israel (vgl. Gen. 34, 14; Richt. 14, 3; 15, 18; 1. Sam. 14, 6; 17, 26. 36; 31, 4; 2. Sam. 1, 20) und also auch zu Jahwe. Daß sie als von Abraham überkommen galt, ist anzunehmen.[1])

Was den Sabbat betrifft, so unterliegt es keinem Zweifel, daß

---

[1]) Manche wollen freilich aus den Erzählungen Ex. 4, 24—26 und Jos. 5, 2—8 entnehmen, daß deren Verfasser die Beschneidung der Israeliten aus der Zeit Moses oder Josuas hergeleitet hätten. Indes scheint mir klar zu sein, daß keine von beiden die Einführung der Beschneidung berichten wolle. In der ersten kann der schwere Anfall, den Mose hat, nicht Strafe für seine Unbeschnittenheit sein sollen, da diese nicht Jahr und Tag nach seiner Hochzeit Gottes Zorn erwecken kann, auch gar nicht ersichtlich ist, daß Mose entgegen bestehender heiliger Sitte unbeschnitten gewesen sei. Also kann nicht der Knabe beschnitten werden als Ersatz für die vor der Hochzeit versäumte Beschneidung seines Vaters. Auch setzt diese Ansicht voraus, daß die Berührung der רגלים Moses mit der abgeschnittenen Vorhaut des Kindes eine Berührung der Geschlechtsteile sei. Indes ist daraus, daß man den Harn „Wasser der Füße (Beine)", das Schamhaar „Haar der Füße (Beine)" nannte, nicht zu schließen, daß „Füße" („Beine") statt „Schamteile" gesagt werden konnte. Es wird also dabei bleiben müssen, daß ותגע לרגליו nichts weiter heißt als „warf sie auf seine (des auf dem Lager liegenden Füße (Beine)", indem sie mit einer halb unwilligen, halb verzweifelten Bewegung die Vorhaut in der Richtung auf ihn hinwarf. Übrigens ist auch gar nicht einzusehen, wie sich der Erzähler das Aufkommen der Beschneidung bei dieser Gelegenheit gedacht haben sollte. Zippora greift zu dem Mittel, ohne daß irgend erklärt wird, was sie darauf gebracht habe. Wer entgegen allen Zeugnissen des Pentateuchs der Ansicht huldigt, daß Jahwe der Kenitergott gewesen sei, den Mose den Israeliten gebracht habe, kann ja etwa annehmen, Zippora habe sich bei der plötzlichen Erkrankung ihres Mannes gedacht: „Das ist die Folge davon, daß er mich geheiratet hat ohne beschnitten zu sein, was bei uns, den Kenitern, in deren Stamm er eintrat, als Forderung Jahwes bekannt ist; an ihm kann das nun jetzt nicht nachgeholt werden, ich will dafür seinen Sohn beschneiden." Aber wie vieles in der Erzählung widerstrebt solcher Erklärung! Wenn bei den Kenitern auf die Beschneidung soviel Wert gelegt ward, daß der Zippora diese Vermutung über den Grund der Lebensgefahr Moses nahe lag, dann wäre Mose, der doch den Gott der Keniter annahm, sicher vor der Ehe mit Zippora beschnitten worden. Was für einen Sinn hätte man darin gefunden, wenn man erzählte, daß der Vorfall gerade auf der Reise nach Ägypten unter-

er seit Mose zu den Grundforderungen der Jahwereligion gehört hat. Doch ist das nicht sicher, ob die Priester selber der Meinung gewesen sind, daß er erst durch Mose geboten worden sei. Wenn in der Priesterschrift erzählt wird (Ex. 16, 22 ff.), daß schon auf

wegs sich ereignete? Daß der Knabe anstatt des Vaters beschnitten worden sein soll, ist auf alle Fälle unwahrscheinlich. Zippora sagt zu Mose nicht: „Nun bist du mir ein Blutbräutigam (was du von Rechts wegen auf der Hochzeit hättest sein müssen)", sondern „du bist mir ein Blutsbräutigam", was in Unmut gesprochen ist und bedeutet: „Daß du mein Bräutigam geworden bist, kostet mich jetzt das Blut meines Kindes!" Die Erzählung soll offenbar den Ausdruck „Blutsbräutigam" erklären. Man brauchte ihn wohl bei Beschneidungsfeiern als Benennung des beschnittenen Kindes und erklärte ihn so, daß Zippora zuerst ihren Mann damit benannt habe, als Jahwe sie gezwungen hatte, ihren Knaben zu beschneiden, wogegen sie sich bis dahin gesträubt gehabt. Die Keniter haben demnach vor Mose die Beschneidung nicht gehabt, wohl aber die Israeliten. Wenn nun das Kind bis dahin nicht beschnitten war, so ist begreiflich, daß Mose mit dem Kinde zu seinem Volke reisend einen Anfall schwerer Krankheit, der ihn betraf, auf Jahwes Zorn über das unbeschnittene Kind zurückführte, und der Zippora das stöhnend aussprach, worauf sie sich entschloß.

Auch die Erzählung Jos. 5, 2—8 enthält mit nichten die Erinnerung, daß die Israeliten vor der Ansiedelung in Kanaan unbeschnitten gewesen seien. Wenn Gott nach der Beschneidung (wie neuere meinen, nicht bloß der Minderzahl der Israeliten, die damals noch unbeschnitten gewesen wäre, sondern) sämtlicher Israeliten sagt: „Heute habe ich die Schmach Ägyptens von euch abgewälzt", so kann nicht die Meinung davon sein, daß nun glücklich der Grund beseitigt sei, aus dem man bis jetzt von den Ägyptern geschmäht worden war. Man war doch nun nicht mehr bei denen und hätte doch, wenn man am Spott der Ägypter hierüber schwer trug, die Beschneidung lieber in Gosen einführen sollen. So müssen nicht nur wir denken, sondern auch den Erzähler dürfen wir nicht für so gedankenlos halten, daß er nicht so gedacht hätte. Überhaupt ist nicht glaublich, daß man erzählt hätte, Jahwe habe die Beschneidung der Israeliten geboten, um es diesen zu ersparen, daß die Ägypter sie als unbeschnittene verspotteten! „Die Schmach Ägyptens" kann daher nur der schmähliche Zustand der Unbeschnittenheit sein, worein das Volk in Ägypten geraten war. Deshalb weil von den Ägyptern selbst viele (ob alle ist noch zweifelhaft!) beschnitten waren, konnte allerdings die Vorhäutigkeit in Israel um so schlimmer erscheinen, also erst recht als eine „ägyptische Schmach". — Die Erklärung, welche vermutlich eine spätere Hand in V. 4—7 gibt, daß nämlich nicht die aus Ägypten ausgezogenen, sondern nur die seither geborenen Israeliten damals vorhäutig gewesen seien, ist unannehmbar. Dazu paßt der Ausdruck „ägyptische Schmach" nicht. Jedesfalls war in Ägypten die väterliche Sitte in Verfall gekommen, zum Teil wohl infolge des Anschlusses zahlreicher nicht israelitischer Elemente (vgl. Ex. 12, 38).

dem Wege zum Sinai am Freitag für den folgenden Tag Manna habe gesammelt werden müssen, weil am folgenden Tag als am Sabbat Ruhe zu halten wäre, so wird da nicht ganz klar, ob der Sabbat schon als bekannt vorausgesetzt, oder die Meinung die ist, daß damals mit seiner Einführung der Anfang gemacht worden sei. Außerdem wird nur beiläufig in A der Sabbat für ein Zeichen des Bundes erklärt, vermutlich nur deshalb, weil nachträglich den Priestern der Gedanke gekommen war, wie der Noahbund am Regenbogen, der Abrahambund an der Beschneidung, so habe der Mosebund am Sabbat ein Zeichen.[1])

Überhaupt ist der Gedanke, daß für einen Bund zwischen Gott und Menschen ein Zeichen, wenn auch nicht notwendig, doch wünschenswert sei, dadurch erst hervorgerufen worden, daß der Noahbund und der Abrahambund Zeichen hatten. Deshalb muß man auch nicht fragen, welchen Zweck ein Bundeszeichen im allgemeinen habe, und Anstoß daran nehmen, wenn die drei Bundeszeichen, wovon A erzählt, nicht gleichartige Bedeutung haben. Der Regenbogen ist ein Zeichen, woran die Menschen erkennen sollen, daß Gott des Bundes nicht vergißt, durch die Beschneidung und die Sabbatfeier aber sollen sie anzeigen, daß sie mit Jahwe im Bunde stehen wollen und stehen. Den Regenbogen läßt Gott bei Unwetter erscheinen, wenn er's für angemessen achtet, die Menschen seiner Bundestreue zu versichern;[2]) die Beschneidung ist notwendige Bedingung der Zugehörigkeit zum Bundesvolk; den Sabbat zu halten ist man um des Bundes willen auch unbedingt verpflichtet, aber der Bund steht und fällt nicht mit dem Sabbat. Das sind also verschiedene Gesichtspunkte. Weil aber kein Begriff des Bundeszeichens vorausging, dem entsprochen werden sollte, sondern besondere Verhältnisse in den einzelnen Fällen zu einer Festsetzung führten, die so oder so etwas als ein Bundeszeichen erscheinen ließ, ist solche Verschiedenheit nicht

---

[1]) Daß Ex. 31, 13—17 ein Abschnitt aus dem Heiligkeitsgesetz zu sein scheint, ist für das hier ausgeführte ohne besondere Bedeutung.

[2]) Wenn es auch Gen. 9, 14f. heißt: „Und wenn ich Wolken über der Erden auftürme und der Bogen in den Wolken erscheint, so werde ich des Bundes gedenken" u. s. f., so ist die Meinung doch nicht, daß der Bogen für Gott eine Erinnerung an den Bund bedeuten soll, sondern daß man an ihm sein Denken daran erkennen soll.

befremdlich. Es ist auch keinerlei Grund vorhanden zu meinen, es zeige sich eine jüngere Form des Bundesbegriffes darin, daß A die Meinung hege, zu einem Bund gehöre ein Zeichen. Mit den in einigen Fällen bei Bundschließungen aufgehäuften oder aufgerichteten Steinen, welche als Zeugen, עֵדִים, des Bundesschlusses dienen sollten, vgl. Gen. 31, 44 ff.; Ex. 24, 4; Jos. 24, 26 f., haben die Bundeszeichen der Priesterschrift gar nichts zu tun, denn sie sind nichts weniger als Mahnzeichen,[1]) die das Vergessen des Bundes verhüten sollen. Die Meinung,[2]) wir hätten darin eine Umwandlung der alten steinernen Zeugen geschlossener Bündnisse zu sehen, die später Zeit angehören müsse, ist hinfällig.

Da die Priesterschaft auf das Bestehen eines Bundesverhältnisses zwischen Jahwe und der Nachkommenschaft Abrahams durch Isaak so großes Gewicht legt, ist es befremdlich, daß in den großen zu A gehörigen Abschnitten der Beschreibung dessen, was am Sinai geschehen und angeordnet ist, außer den (noch nicht einmal ursprünglich zu A gehörigen) Aussagen Ex. 31, 17; Lev. 26, 15. 44 f. und den nicht ganz klaren Ausdrücken „Salz des Bundes" Lev. 2, 13 und „Salzbund" Num. 18, 19, des Bundesschlusses keine Erwähnung geschieht. Indes ist schon früher[3]) bemerkt worden, daß das nur auf dem Wegfall des bezüglichen Stückes bei der Verbindung mit dem elohistisch-jahwistischen Bericht über die Vorgänge am Sinai beruhen kann. Es ist dort[4]) auch schon gesagt worden, daß A über die Stiftung des Sinaibundes vielleicht nur berichtet habe, indem er die Erklärung Jahwes mitteilte, er schließe jetzt einen Bund mit Israel, daß es sein Volk und er Israels Gott sei. Es ist hier hinzuzufügen, daß A die Aufnahme des von E und J über die Bundschließung berichteten in sein Werk aus demselben Grunde unterlassen haben dürfte, aus welchem er keines von den Vätern gebrachten Opfers Erwähnung tut. Er will von keiner heiligen Handlung erzählen, als nur von solchen, die nach den

[1]) Sowenig der Regenbogen Gott daran erinnern soll, daß er den Bund halten müsse, sowenig sollten Beschneidung und Sabbat Mahnzeichen für Gott sein, nun „auch seinerseits seinen Pflichten nachzukommen".

[2]) Krätzschmar, Die Bundesvorstellung im A. T. S. 49, 195 ff.

[3]) N. K. Z. B. XIII S. 183.

[4]) A. a. O. S. 185.

Regeln der von ihm zusammengestellten Tora vollzogen worden sind. Was aber Ex. 24, 5 f. berichtet wird, daß junge Männer aus Israel geopfert haben und dann Mose, nicht der Priester Ahron, das Blut angewandt hat, entspricht der Tora ganz und gar nicht. Deshalb wird A hiervon nicht erzählt haben. Er wird sich damit begnügt haben zu berichten, daß Jahwe dem Mose erklärt habe, er richte jetzt mit Israel seinen Bund auf zu einem ewigen Bunde, ihm zum Gotte zu sein und es als sein Volk zu eigen zu haben, vgl. Gen. 17, 7.

Nach diesen Ausführungen dürfen wir behaupten, daß kein Grund da ist, der uns verwehren könnte, die Priesterschrift in der Königszeit entstanden zu denken wie das Deuteronomium. Wenn der Bundesgedanke in A von so hervorragender Wichtigkeit ist, während zur gleichen Zeit die Propheten die Überlieferung, daß zwischen Jahwe und Israel ein Bund geschlossen worden sei, für die Zwecke ihres Wirkens nicht besonders nutzbar fanden, so ist das nicht verwunderlich. Die Priester müssen ja von Amts wegen die Vertreter des Rechtmäßigen sein, und wenn die Propheten das Kultische und eben deshalb auch die Förmlichkeit eines Bundesschlusses niedrig bewerten mußten, so hatten die Priester eben die andere Seite zu vertreten. Und es unterscheidet sich von der Art, wie die Propheten von dem Bunde reden oder meistens vielmehr absehen, die hohe Bewertung des Bundesgedankens in A nicht mehr als die, welche uns in D entgegentrat. Allerdings wird in D von den Bundesschließungen etwas anders gesprochen als in A, aber eine Verschiedenartigkeit der Auffassung, die uns nötigen könnte beide weit voneinander abstehenden Zeiten zuzuschreiben, ist nicht vorhanden.

D. Wilhelm Lotz.

Neues und Altes über den Isagogiker Euthalius.

I.

Zu den Problemen, welche H. Freiherr v. Soden in dem bisher erschienenen Teil seiner „Schriften des N. Testaments in ihrer ältesten erreichbaren Textgestalt" (1902) gelöst zu haben meint oder scheint, gehört auch die Frage nach der geschichtlichen Stellung des Euthalius, welcher durch seine Ausgabe zuerst der paulinischen Briefe, dann auch der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe berühmt geworden ist. Ein von Wobbermin aus dem Cod. 149 des Lawraklosters auf dem Athos abgeschriebenes[1]) und durch v. Soden I, 638—641 herausgegebenes Schriftstück mit dem Titel: *Εὐθαλίου ἐπισκόπου Σούλκης ὁμολογία περὶ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* soll „die Wissenschaft" der bisher auf diese Frage verwendeten „Penelopearbeit enthoben" haben (S. 638), und es soll dadurch endgültig bewiesen sein, daß der Isagogiker Euthalius in der zweiten Hälfte des 7. Jahrhunderts Bischof von Sulke (Sulci) auf Sardinien war (S. 643).

Es ist zunächst zu bemerken, daß das interessante Schriftstück bisher nicht ganz unbekannt war. Um 1270 hat der Dominikaner

---

[1]) Vgl. die vorläufige Notiz von Wobbermin, Texte u. Unters. N. Folge II, 3b S. 1. Im Hinblick hierauf erklärte C. Schmidt in den Nachr. der gött. Ges. d. Wiss. 1901, Heft 3 S. 18 die Euthaliusfrage für „mit einem Schlage gelöst".

Fr. Bonacursius aus Bologna, welcher 45 Jahre im griechischen Orient gelebt und mehrere Schriften in griechischer Sprache verfaßt hat,[1]) aus diesem Bekenntnis des Euthalius ein kräftiges Zeugnis für den Primat des römischen Stuhls ausgezogen und im 6. Kapitel seines Thesaurus veritatis fidei im Original sowie in lateinischer Übersetzung mitgeteilt.[2]) Beinahe ebenso genau wie der Titel der Schrift stimmt der Wortlaut des Exzerpts bei Bonacursius mit dem Text bei v. Soden überein. Da ferner die Athoshandschrift dem 11. Jahrhundert angehört, so unterliegt keinem Zweifel, daß das Zitat des Bonacursius unmittelbar oder durch Vermittlung einer anderen Exzerptensammlung aus einer damals mindestens 200 Jahre alten Schrift geschöpft ist. Die Bedenken gegen die Echtheit des Zitats, welche von jeher laut geworden sind, waren durch seine verdächtige Umgebung veranlaßt.[3]) Nach den gründlichen Untersuchungen von Reusch hat Bonacursius allerdings nicht wenige interpolierte oder gänzlich gefälschte patristische Zeugnisse in sein Werk aufgenommen, welche er zum großen Teil dem Opusculum contra errores Graecorum des Thomas von Aquino entlehnt hat, der sie seinerseits aus einem kurz vorher dem Papst Urban IV. (1261—1264) überreichten anonymen Libellus schöpfte. Andere verdächtige Zitate entnahm Bonacursius einem 1252 in Konstantinopel verfaßten Tractatus contra errores Graecorum. Zu diesen Entlehnungen gehört aber das Zitat aus Euthalius nicht. Da eine dritte sekundäre Quelle des Bonacursius nicht nachgewiesen

---

[1]) Vgl. über ihn Quetif-Echard, Script. ord. Praedicatorum (Paris 1719) I, 156 ff.

[2]) Das 6. Kapitel der Schrift hat F. H. Reusch 1889 in seiner Abhandlung über „die Fälschungen im Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen“ (Abh. der bayr. Ak. Wiss., Histor. Kl. Bd. XVIII S. 673—742) nach zwei Pariser Handschriften herausgegeben S. 690—706, das Zitat aus Euthalius § 11 p. 693 mit der Einleitung: *Εὐθάλιος ἐπίσκοπος Σούλκης ἐν τῇ ὁμολογίᾳ τῆς ὀρθοδόξου πίστεως οὕτως λέγει.* Das Zitat umfaßt die 9 ersten Zeilen des neuen Absatzes bei v. Soden S. 640 *οὖς δὲ ἀπεβάλλετο — ὀρθοδόξου ἐκκλησίας.* Die Angabe von Ehrhard bei Krumbacher, Gesch. d. byzant. Literatur, 2. Aufl. S. 98, daß Bonacursius seinen Thesaurus nur griechisch geschrieben und erst der Dominikaner Doto 1320 ihn ins Lateinische übersetzt habe, steht in Widerspruch mit der Epistola nuncupatoria des Doto bei Quetif-Echard I, 158 b.

[3]) Vgl. Quetif-Echard I, 158 a, 159 a.

ist, und da er in mehreren Fällen, durch die ungenauen Angaben seiner Vorgänger veranlaßt, auf deren Quellen zurückgegangen ist und leiblich gewissenhaft zitiert hat,[1]) so liegt wenigstens kein Grund vor zu bezweifeln, daß Bonacursius das ganze, jetzt vollständig herausgegebene Schriftstück in Händen gehabt hat. Die Echtheit desselben wäre damit freilich noch nicht verbürgt, da die Kirchenpolitik schon lange vor dem 11. und dem 13. Jahrhundert Fälschungen genug geschaffen und verwertet hat. Anderseits läßt sich nicht wahrscheinlich machen, daß hier eine solche vorliege; die folgenden kritischen Bemerkungen bezwecken dies auch nicht, dürften aber doch nicht ohne Nutzen sein.

Der Verfasser des Bekenntnisses bezeichnet sich selbst gleich im ersten Satz, in Übereinstimmung mit dem äußeren Titel des Traktats in der Athoshandschrift und bei Bonacursius, als *ἐπίσκοπος τῆς ἁγιωτάτης ἐκκλησίας Σούλκης*. Gegenüber der Behauptung v. Sodens S. 643: „Das Sulke, dessen Bischofssitz er inne hatte, war, daran kann jetzt kein Zweifel mehr sein, das bekannte Sulke (Sulci) in Sardinien", muß ich bekennen, daß ich wohl eine Stadt Sulci, und sogar zwei Städte dieses Namens in Sardinien kenne,[2]) aber kein Sulke. Letzteres würde lateinischem Sulca entsprechen. Mir ist aber kein lateinischer Schriftsteller und auch kein ungebildeter Steinmetz bekannt, welcher die sardinische Stadt im Westen von Cagliari Sulca und überhaupt anders als Sulci (Ablat. Sulcis) geschrieben hätte. Ebensowenig ein Grieche der besseren Zeiten, welcher diesen Namen anders als durch *Σουλκοί* oder *Σουλχοί*, *Συλκοί*, *Σολκοί*[3]) transskribiert hätte. Es scheint, nur entweder ein fern von dieser Stadt lebender und mit ihrem ortsüblichen Namen unbekannter Grieche[4]) oder ein sehr ungebildeter Grieche, der dorthin

---

[1]) §§ 12, 24 vgl. Reusch S. 741.

[2]) Nämlich außer der bekannten Stadt an der Südwestecke der Insel noch eine zweite an der Ostküste, vgl. Itin. Antonini ed. Parthey et Pinder p. 36, 38, 386 und Sieglin's Atlas ant. tab. 22.

[3]) So Ptolem. III, 3, 6 ed. Nobbe I, 159 cf. II, 194: *Σόλκοι πόλις. Σόλκοι ἢ Σόλκος λιμήν.* III, 3, 6 *Σολκιτανοί.*

[4]) Dies wird von dem Verfasser der Notitia episcop. hinter Parthey's Hieroclis Synecdemus p. 79 gelten, welcher hinter Sardinien (Nr. 675) unter mehreren, meistens im Nominativ stehenden, teilweise recht fehlerhaft geschriebenen Namen von Bischofssitzen auch *Σούλκης* (Nr. 680) anführt.

verschlagen war, konnte auf den Gedanken kommen, Sulci, welches man damals noch Sulki sprechen hörte, durch das von den Griechen damals ebenso gesprochene Σούλκη wiederzugeben und den Namen daraufhin als femininen Singular zu deklinieren, also Σούλκης statt Σουλκῶν zu schreiben. Daß wir nicht an ein anderes, übrigens bisher auch noch in keiner anderen Provinz gefundenes Sulci zu denken haben, ergibt sich erstens daraus, daß die bekanntere der beiden sardinischen Städte dieses Namens ein Bischofssitz war; dem Religionsgespräch zu Karthago im Jahre 484 hat ein Bischof Vitalis von Sulci beigewohnt.[1]) Zweitens setzt die Erwähnung eines gewissen Johannes, mit dem Titel ἐκσκέπτωρ τῆς δουκιανῆς ἀρχῆς[2]) voraus, daß an der Spitze der Provinz ein dux stand, was zur Zeit dieses Bekenntnisses (s. unten) in Sardinien der Fall war.[3]) Es befremdet auf den ersten Blick, daß um 670 ein des Lateinischen, wie es scheint, unkundiger Grieche Bischof von Sulci war, einer Stadt, welche nach Pausanias (X, 17, 9) und Stephanus von Byzanz eine karthagische Gründung und in so später Zeit ohne Frage längst völlig latinisiert war. Die buntgemischte Bevölkerung Sardiniens hatte jedoch von alters her einen Beisatz von Griechen. Schon alte Stadtnamen wie Neapolis und Olbia und Inschriften bezeugen dies.[4]) Der Cod. Laudianus der Apostelgeschichte (E), welcher zur

[1]) Mansi, Coll. conc. VII, 1164 oder Victor Vit. ed. Petschenig p. 133 f. neben vier anderen sardinischen Bischöfen, darunter einem jüngeren Lucifer von Cagliari.

[2]) So v. Soden S. 641 Mitte. Derselbe schreibt S. 643 δουκιακη (nicht δουκιανή) ἀρχή. Die Wiedergabe von exceptor durch ἐκσκέπτωρ zeugt gleichfalls von des Euthalius Unkenntnis des Lateinischen. — Dieser Johannes ist wohl nicht derjenige, welcher 655 in Konstantinopel als Zeuge gegen Maximus Confessor auftrat, nachdem er schon 633 die Stelle eines Sacellarius bei dem Prätor Petrus von Numidien innegehabt hatte (Mansi XI, 3). Der Mann müßte sonst eine sehr lange und langsame oder vielmehr rückläufige Laufbahn gehabt haben; denn exceptor ist der Titel eines subalternen Büreaubeamten, Schreibers u. dgl.

[3]) Übrigens gehörte Sardinien nicht, wie v. Soden S. 643 meint, zum Exarchat von Ravenna, sondern ebenso wie Korsika zum Exarchat von Afrika cf. Diehl, Études sur l'administration Byzantine dans l'exarchat de Ravenne, Paris 1888, p. 78, 171, 172 nr. 8; Schwarze, Unters. über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche S. 25.

[4]) Z. B. die dreisprachige, lateinische, griechische und punische Weiheinschrift

rechten Seite des lateinischen Textes, der also voransteht, das griechische Original bietet, ist vor seiner Verschickung nach England in Sardinien gewesen und wahrscheinlich dort gegen Ende des 6. Jahrhunderts geschrieben worden.[1]) Er enthält hinter dem biblischen Text unter anderem das Bruchstück eines Dekrets eines Dux Sardiniae in griechischer Sprache. Dies, sowie die Beobachtung, daß das Griechische besser als das Lateinische geschrieben ist, spricht dafür, daß ein Grieche, der in Sardinien einheimisch geworden war und das Bedürfnis fühlte, sich mit dem lateinischen Bibeltext bekannt zu machen, diese Handschrift der Apostelgeschichte geschrieben hat oder für sich hat schreiben lassen. Die byzantinische Politik strebte die Hellenisierung der wiedergewonnenen westlichen Reichshälfte an; gewiß mit besonderer Energie und größerem Erfolg, als anderwärts, in Sizilien und im Exarchat von Ravenna, d. h. in Italien, aber auch in Sardinien und selbst in Afrika.[2]) Wie die höheren und niederen Beamten großenteils von Haus aus des Lateinischen unkundige Griechen waren, so brachten die monotheletischen Streitigkeiten auch zahllose Mönche und Geistliche aus dem griechischen Orient in den Occident, von welchen viele dort hängen blieben und bei weitem nicht alle sich die Mühe gaben, das Lateinische zu erlernen. In diese Zeit aber versetzt uns das Bekenntnis des Euthalius. Die letzten chronologisch bestimmten Tatsachen, die er berührt, sind die römische Lateransynode unter Papst Martin im Jahre 649, der Tod dieses Papstes im Jahre 655 und der Tod des Maximus Confessor im Jahre 662, welche beide als Männer seligen Angedenkens bezeichnet werden. Da Euthalius außer der römischen Synode von 649 und anderen dogmatischen Auktoritäten die fünf ersten ökumenischen Synoden, nicht

eines Puniers zu Cagliari (Inscr. gr. Siciliae et Italiae ed. Kaibel nr. 608); die Abwechslung zwischen lat. Poesie und griech. Versen ebendort Nr. 607 aus dem Anfang unserer Zeitrechnung; auch die Namen aus christlicher Zeit wie Eusebia Todote C. I. L. X nr. 7630 d. i. Θεοδότη = Adeodata nr. 7745.

[1]) Monum. sacra ed. Tischendorf vol. IX, proll. p. XX. Merkwürdige Zeugnisse für die zeitweilige Herrschaft des Griechischen als Amtssprache in Sardinien sind Urkunden noch des 12. Jahrhunderts, in griechischer Schrift und spätlateinischer Sprache cf. Bibl. de l'école des chartes, vol. 35 (1874) p. 255 bis 265.

[2]) Vgl. Diehl S. 248 und das ganze Kapitel S. 241—288.

aber die sechste von 680 erwähnt, welche den Sieg des Dyotheletismus entschied und von Leo II. im Jahre 683 bestätigt wurde, so darf als sicher gelten, daß das Bekenntnis zwischen 662 und 680 verfaßt wurde. Die Meinung v. Sodens S. 648, daß Euthalius sich durch dasselbe den Bischofsstuhl von Sulci erkauft habe, ist mit der Tatsache unverträglich, daß er sich im Eingang des Bekenntnisses einen Bischof der heiligsten Kirche von Sulke (d. h. Sulci) nennt, ohne anzudeuten, daß er es eben erst geworden sei, geschweige denn, daß er es nunmehr zu werden hoffe. Er tut nicht ein Gelübde, so und so in seinem Amt lehren zu wollen, sondern bekennt, daß er so, wie er schreibt „vor Engeln und Menschen mit lauter Stimme in der Kirche Gottes lehre und predige" (S. 638 cf. S. 641). Der Grund zur Ablegung dieses Glaubensbekenntnisses, den er deutlich genug ausdrückt, liegt weiter zurück. Euthalius hatte sich früher einmal durch den schon erwähnten Regierungsschreiber Johannes verleiten oder zwingen lassen, ein von diesem aufgesetztes monotheletisches Bekenntnis zu unterzeichnen, welches unter anderem eine Verdammung des Maximus Confessor enthielt, dessen Schriften man bei einer Haussuchung bei Euthalius gefunden und konfisziert hatte. Dies muß in die Regierungszeit des Kaisers Konstans II. (642—668) fallen, welcher den ganzen Regierungsapparat in Bewegung setzte, um auch im Occident dem Monotheletismus zum Siege zu verhelfen. Das vorliegende Bekenntnis aber, worin Euthalius sein früheres Bekenntnis widerruft, reumütig seinen Fehltritt bekennt, und vor allem seine unbedingte Unterwürfigkeit gegen den römischen Stuhl bezeugt, fällt in die Regierungszeit des Konstantinus Pogonatus (von 668 an), während welcher der römische Stuhl allmählich wieder den Mut gewann, den Monotheletismus entschieden abzuweisen. Auch Sardinien war in diese Kämpfe verwickelt. Bischof Deusdedit von Cagliari hat auf der Lateransynode von 649 eine bedeutende Rolle gespielt. In der Präsenzliste und in der Reihe der Unterschriften steht er als der Erste hinter dem Papst (Mansi X., 866, 1162); mehrere zum Teil umfangreiche Reden desselben sind in die Akten der Synode aufgenommen (Mansi X, 887, 910, 987, 1137—1143). Unter denen, welche die Protokolle nachträglich unterschrieben haben, findet sich ein Bischof Justinus, nach dem griechischen Text der Akten Justinianus, von Cagliari (Mansi X, 1170), wohl

der Nachfolger des inzwischen verstorbenen Deusdedit. Ein Schüler des Maximus Confessor, der Mönch Anastasius hat eine Mönchsgenossenschaft zu Cagliari durch ein Sendschreiben im Kampf gegen den Monotheletismus bestärkt.[1]) Nach alledem reiht sich der griechische Bischof Euthalius von Sulci um 650—680 mit seinem Bekenntnis anstandslos in die Zeitverhältnisse ein, welchen sie angehören wollen. Und selbst wenn das Bekenntnis ein Fälschung sein sollte, die nur von einem mit den örtlichen und zeitlichen Verhältnissen völlig vertrauten, also diesen ganz nahestehenden Menschen verübt sein könnte, würde die Geschichtlichkeit dieses Bischofs Euthalius von Sulci unanfechtbar sein. Es wäre dann sogar anzunehmen, daß er keine ganz unbedeutende Persönlichkeit gewesen sei; denn nur unter dieser Voraussetzung hätte es einen Sinn und Zweck gehabt, ihn durch eine derartige Fälschung zu einem Zeugen für die dyotheletische Orthodoxie zu machen, welche er einmal verleugnet hatte.

Es fragt sich nur, ob der Euthalius von Sulci um 670 mit dem Isagogiker Euthalius identisch ist. Nach v. Soden S. 638 macht schon der Umstand, daß in der Athoshandschrift an das Bekenntnis des Euthalius ein Brief des Athanasius an den Philosophen Maximus sich unmittelbar anschließt, „dem Kenner der Prologe des Euthalius die Echtheit des vorhergehenden Stückes wahrscheinlich, denn dort erscheint Euthalius selbst in Beziehung stehend zu einem Athanasius. Nach dem hier vorangestellten Bekenntnis aber spielte der Maximus, an den dieser (!) Athanasius schreibt, ebenfalls im Leben des Euthalius eine Rolle.“ Man sieht, daß v. Soden unter der Echtheit des Bekenntnisses die Abfassung durch den Isagogiker Euthalius versteht oder, anders ausgedrückt, mit der Echtheit des Bekenntnisses die Identität des Verfassers dieses dyotheletischen Bekenntnisses mit dem Verfasser der biblischen Prologe als selbstverständlich gegeben ansieht. Selbst wenn feststünde, was, wie unten gezeigt werden soll, sehr fraglich ist, daß dem Isagogiker Euthalius der Titel eines Bischofs von Sulci zweifellos zukäme, bliebe ja die Möglichkeit, daß diese Stadt zweimal in verschiedenen Jahrhunderten einen Euthalius zum Bischof gehabt hat, wie das benachbarte Cagliari einen Lucifer um die

[1]) Mansi, Coll. conc. XI, 12; Migne S. Gr. 90 col. 134.

Mitte des 4. und einen Lucifer gegen Ende des 5. Jahrhunderts zum Bischof gehabt hat (s. oben S. 308 A. 1). Auf alle Fälle aber ist unverständlich, wie die Folge der Schriftstücke in der Athoshandschrift, sei es „die Echtheit“ des Bekenntnisses, sei es die Identität des Bekenners und des gleichnamigen Isagogikers wahrscheinlich machen soll. Auf das um 670 verfaßte Bekenntnis folgt nämlich in der Handschrift ein echter Brief des großen Athanasius aus dem Jahr 370 oder 371 an den bekannten „Philosophen“ Maximus.[1]) Ist der Athanasius, der diesen Brief geschrieben hat, identisch mit demjenigen Athanasius, welchen der Isagogiker Euthalius in seinen Prologen zur Apostelgeschichte und zu den katholischen Briefen anredet (Zacagni S. 409, 476), wie v. Soden trotz seines richtigen Hinweises auf Migne 26, 1085 behauptet, indem er den Verfasser des Briefs „diesen Athanasius“ nennt, so hat der Isagogiker Euthalius 300 Jahre früher gelebt als der gleichnamige Bischof von Sulci um 670. Ebenso groß ist der Zeitabstand zwischen dem Philosophen Maximus, an welchen Athanasius um 370 seinen Brief schrieb, und dem Abt Maximus, welcher in dem Bekenntnis des Euthalius von Sulci um 670 erwähnt wird; denn letzterer ist selbstverständlich der berühmte Maximus Confessor, der bei seinem mehrjährigen Aufenthalt in Rom persönlich und auch später noch durch seine Schriften und seine Schüler im Abendlande für den Dyotheletismus mächtig gewirkt hat. Ob übrigens Maximus Confessor im Leben des Euthalius von Sulci eine Rolle gespielt, also mit diesem sich persönlich berührt hat, kann man dem Bekenntnis nicht entnehmen. Es ist nur von seinen Schriften und von einer ihn beschimpfenden Bekenntnisformel die Rede. Er selbst ruhte zu der Zeit, da der Bischof von Sulci seinen Widerruf abfaßte, bereits im Grabe, zwar nicht seit 3 Jahrhunderten, wie der Maximus, an welchen Athanasius seinen Brief gerichtet, aber doch seit etwa 5—10 Jahren. Auch von einem Athanasius, welcher mit dem Euthalius von Sulci sich berührt oder in dessen Umgebung gewirkt hätte, ist nichts bekannt.[2]) Zwischen den beiden Schrift-

---

[1]) Vgl. in Kürze Loofs in Prot. RE. II[3], 42.

[2]) Der Name Athanasius bei Hefele, Konziliengesch. III[2], 243 Z. 1 ist Lese-, Schreib- oder Druckfehler für Anastasius s. vorhin S. 7 A. 1.

stücken, von welchen der Schreiber des Athoskodex das dem 7. Jahrhundert angehörige vorangestellt und das aus dem 4. Jahrhundert stammende hieran angeschlossen hat, besteht keine andere Verbindung als die, welche die Feder des Abschreibers oder der Faden des Buchbinders hergestellt hat.

Aber auch die Verbindungsfäden, welche den Bischof von Sulci mit dem Isagogiker verbinden, sind schwach. Der letztere nennt sich selbst in keinem seiner drei Prologe mit Namen. Nach den dankenswerten Zusammenstellungen v. Sodens S. 649, 667, auch 673 ff. haben die meisten Handschriften, welche die Prologe und andere damit zusammenhängende Materien darbieten, den Prologen überhaupt keine den Namen und Titel des Verfassers angebende Überschrift gegeben, und darunter gerade die ältesten.[1]) Bei den Paulusbriefen beginnt die Bezeichnung des Verfassers als *Εὐθάλιος διάκονος*, bei der Apostelgeschichte die Bezeichnung als *ἐπίσκοπος Σούλκης* mit einzelnen Handschriften des 10. Jahrhunderts.[2]) Aber vom 11. Jahrhundert an sind die Titel Diakon und Bischof auch umgekehrt verteilt worden. Wer die Bezeichnung des Isagogikers Euthalius als Bischof von Sulci als sichere Tradition hinnimmt, muß auch die im Titel des Prologs zur Apostelgeschichte durch mehrere der ältesten Handschriften, welche diesen Titel bieten, enthaltene Angabe gläubig hinnehmen, daß der Athanasius, welchen Euthalius in diesem Prolog anredet, Bischof von Alexandrien, also ohne Frage der große Athanasius des 4. Jahrhunderts gewesen sei.[3]) Ein jüngerer Bischof von Alexandrien, namens Athanasius (anno 489—496), welchen Zacagni[4]) hier gefunden zu haben meinte, weil er die auf das Jahr 458 lautende Datierung hinter dem sog. Martyrium des Paulus (Zac. S. 537) dem Euthalius zuschrieb,

---

[1]) Nach v. Soden's neuer Bezeichnung α 2 (= Athos, Lawra 88 Unc. saec. VIII—IX) α 7 (= Sin. 273 Unc. saec. IX), α 50 u. 53 saec. X etc.

[2]) α 56 zu Paulus, wie auch im gedruckten Ökumenius (Migne 118 col. 308); α 64 zur Apostelgeschichte, zu Paulus ohne jede Überschrift.

[3]) So noch v. Soden S. 667: α 101 (hier mit zwei Schreibfehlern cf. Zacagni 403), δ 101, α 203, Handschriften des 11. und des anfangenden 12. Jahrhunderts.

[4]) Praef. p. 64 unter Berufung auf Euagr. h. e. III, 23 usw. Vgl. Gutschmid, Kleine Schriften II, 455.

war den Schreibern des vorgerückten Mittelalters, welchen wir den äußeren Titel verdanken, sicherlich unbekannt; und er war für v. Soden unbrauchbar, weil auch dieser jüngere Athanasius immer noch 200 Jahre älter ist, als der Bischof Euthalius von Sulci. Ist also zugestandenermaßen auf die bei den ältesten Textzeugen noch fehlende Titulatur des Adressaten des Prologs zur Apostelgeschichte nichts zu geben, so ist nicht zu verstehen, warum die Bezeichnung des Verfassers als Bischof von Sulci oder als Diakon unbedingten Glauben finden soll. Den Namen Athanasius entnahmen die Anfertiger dieser Überschriften den beiden Prologen zur Apostelgeschichte und den katholischen Briefen und waren sofort darüber mit sich einig, daß nur der berühmte Athanasius gemeint sein könne. Den Namen Euthalius boten die Prologe nicht dar, höchstens eine Anspielung darauf.[1]) Aber die Tradition von Euthalius als Veranstalter einer Ausgabe der Apostelgeschichte und der sämtlichen Briefe muß doch eine alte und weitverbreitete sein. Abgesehen von den vorhin erwähnten Titelüberschriften finden wir den Namen Euthalius vereinzelt auch mit solchen isagogischen Stücken verbunden, deren ursprüngliche Zugehörigkeit zu dem Werk, um dessen Verfasser es sich handelt, mindestens zweifelhaft ist. In einer athenischen Handschrift des 12. Jahrhunderts ist vor die vielfach überlieferten Worte am Schluß eines Martyriums des Paulus *ἐσημειωσάμην ἀκριβῶς τὸν χρόνον τοῦ μαρτυρίου Παύλου* (Zac. p. 536) der Name *Εὐθάλιος* eingeschoben.[2]) So gewiß dies eine mehr als verdächtige spätere Zutat ist, ist es doch ein Zeugnis für die Tradition von Euthalius als dem Namen des Isagogikers. Da aber die in dieser Handschrift voranstehende Berechnung auf das Jahr 514 hinausläuft und ohne Frage in diesem Jahre geschrieben ist, haben wir hieran ein Zeugnis eben

---

[1]) Wenn man in den Worten des Prologs zur Apostelgeschichte (Zac. p. 403, 404) *τῆς . . . θεοφιλοῦς ἀθανασίας ἐρασταί* und *εἰς αὐτὴν τὴν ἀθανασίαν βλέπουσιν* eine Anspielung auf den Namen des p. 409 mit *ἀδελφὲ Ἀθανάσιε προσφιλέστατε* angeredeten Freundes findet, so wird man eine solche auf den Namen des Verfassers darin erblicken dürfen, daß Athanasius das Studium der heiligen Schriften zu reicher Blüte gebracht haben soll (*εὐθαλεστάτην κατέστησας*, p. 406. cf. p. 410 von Paulus: *ἀποστολῆς τε αὐτοῦ καὶ κηρύγματος εὐθαλοῦς*, p. 518 *εὐθαλῆ λόγον*).

[2]) Soden S. 370 aus *α* 202 = Gregorys Ac. 309, Paul. 300.

dieses Jahres. Dazu kommt jener melancholische Monolog des Euthalius, welcher in den Bibeln und in der Liturgie der Armenier einen Platz gefunden hat und nun auch im griechischen Original, aus einer Handschrift des 10. Jahrhunderts gedruckt vorliegt.[1]) Der vorletzte Satz dieses in poetischem Stil geschriebenen Stückes lautet: „Dies alles schreibe ich Euthalius jetzt in bezug auf mich selbst und auf das dreifach unglückliche Haus meines Vaters." Dieses sog. „Gebet des Euthalius" ist bei den Griechen vielfach dem euthalianischen Text der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe angehängt worden; denn in einer Reihe von Handschriften des 10. und 11. Jahrhunderts findet es sich zwar nicht dem Wortlaut nach, wohl aber in einer auf diesen Teil der euthalianischen Arbeiten zurückblickenden Inhaltsübersicht nebst Angabe der Stichenzahl der einzelnen Stücke als das letzte mit den Worten *καὶ τὸ πρὸς ἐμαυτὸν στίχοι κζ* angeführt.[2]) Daß der Text des Stückes selbst in diesen Handschriften fehlt, beweist nur, daß die Verbindung derselben mit den Bibelarbeiten des Euthalius viel älter ist, als diese Handschriften; und daß es in der einzigen griechischen Handschrift, in welcher es bisher gefunden wurde, den Schluß „eines Auszugs aus der Paulusausgabe des Euthalius" bildet, spricht nicht dagegen. Auch die

---

[1]) Soden S. 646 aus α 54 = Gregorys Ac. 384, Paul. 355. Eine deutsche Übersetzung aus dem Armenischen gab v. Dobschütz Ztschr. f. Kirchengesch. XIX, 114. Der oben aus dem Griechischen übersetzte Satz, welchen der Armenier gründlich mißverstanden hat, lautet *ταῦτ' ἐγὼ πρὸς ἐμαυτὸν πάντα γράφω νῦν καὶ πρὸς ἑστίαν πατρὸς ἐμοῦ τὴν τρισαθλίαν Εὐθάλιος*. Nicht nur das *πρὸς ἐμαυτόν*, auch der Ton des ganzen Schriftstücks erinnert an Gregors von Nazianz zahlreiche Gedichte mit der Überschrift *πρὸς* oder *εἰς ἑαυτόν*. Die mannigfaltigen Unglücksfälle, welche Euthalius zu seiner trübseligen Resignation geführt haben, betrafen nicht ihn allein, sondern zugleich die Familie seines Vaters und ihn nicht um seiner persönlichen Überzeugung willen, sondern ihn als Glied seiner unglücklichen Familie; daher spricht er im Pluralis, wo er sie beschreibt (*ἐμπεπτώκαμεν, ἐστηρήμεθα πατρίδος κτλ.*), und nur, wo er ausspricht, was er daraus gelernt hat, im Singular. Es war schon darum ein vergebliches Bemühen v. Sodens S. 647 f., in novellistischem Stil dieses Bekenntnis in die Lebensgeschichte des Bischofs von Sulci einzufügen, der während der monotheletischen Streitigkeiten und also doch wohl wie so viele seiner Zeit- und Glaubensgenossen um seines Bekenntnisses willen aus der orientalischen Heimat in den Occident verschlagen wurde.

[2]) Zac. p. 513; Soden S. 646.

Armenier spätestens des 11. Jahrhunderts haben das „Gebet des Euthalius" als Anhang der katholischen Briefe gekannt;[1]) und dies ist nach dem Zeugnis Zohrabs die Stellung des Stücks in den armenischen Bibelhandschriften geblieben, während er in den gedruckten armenischen Bibeln ebenso wie die Erzählung vom Lebensende des Johannes an den Schluß oder in einen Anhang des N. Testaments verwiesen wurde. Daß die Armenier das Stück als ein Werk des Isagogikers Euthalius bekommen haben, bezeugt auch die Benennung des Verfassers als *ὁ φιλομαθὴς Εὐθάλιος*, welche offenbar aus den Anfangsworten des Prologs zu den Paulusbriefen *τὸ φιλομαθὲς καὶ σπουδαῖον ἀγάμενος τῆς σῆς ἀγάπης* geschöpft ist. In der Tat besteht kein Grund, den Verfasser des „Gebets" von dem Isagogiker zu unterscheiden. Beide schreiben dieselbe rhythmische Prosa; beide zitieren ein heidnisches Dichterwort in ganz gleichartiger Form mit einem *εἶπεν ὧδε* oder einem *φάσκων ὧδε* und ohne den Autor zu nennen oder auch nur zu sagen, daß es ein heidnischer Dichter sei.[2]) Die Überlieferung von Euthalius als dem Isagogiker

---

[1]) Vgl. Forsch. V, 149. Die dort nach Brosset auf Grund einer Petersburger Hs. gegebene Übersetzung ou philomathe Euthalius ist, wie Robinson mir vor Jahren mitteilte, nach der Hs. der Chronik des Mechitar von Airivank zu S. Lazzaro zu berichtigen in cum philomathi Euthalio. Es ist ein ebensolcher Anhang der katholischen Briefe, wie ebendort die Erzählung vom Lebensende des Johannes einen Anhang zur Apokalypse bildet vgl. Forsch. V, 152. Was der genannte Mechitar und ein anderer armenischer Chronist (s. Conybeare Journ. of philol. XXIII p. 251, vgl. v. Dobschütz a. a. O. S. 112f.) sonst über Euthalius zu sagen wissen, ist aus den Zeitangaben hinter dem Martyrium des Paulus (Zac. p. 536) erschlossen und frei zugedichtet. Die Angabe beider Chronisten, daß Euthalius ein Alexandriner gewesen, mag jedoch ein Nachklang davon sein, daß die griechischen Texte, die bei der Umarbeitung der ursprünglichen armenischen Bibelübersetzung benutzt wurden, und mit ihnen euthalianische Materialien unter anderem auch aus Alexandrien zu den Armeniern gekommen sind vgl. Moses von Chorene, Gesch. Armeniens l. III, 61f., übers. von Lauer S. 226.

[2]) Vgl. v. Soden S. 646 a. E. *εἶπεν δέ τις, εἶπεν ἡμῖν ὧδε ποιητικὸς στίχος „ἐλπίδες ἐν* (lies *ἐν*) *ζωοῖσι (ν), ἀνέλπιστοι δὲ θανόντες"* aus Theocrit. idyll. IV, 42 mit dem Prolog zur Apostelgesch. Zac. p. 406 (= Soden S. 668) *ὡς ἄρα γέ που καὶ ποιητῶν τις εἴρηκε τὴν ἀλήθειαν καὶ καρεγγυᾷ τὴν καλλίστην ἡμῖν ἐξ αὐτῆς ὠφέλειαν μονονουχὶ βοῶν καὶ φάσκων ὧδε· „μελέτη δέ τοι ἔργον ὠφελεῖ"* (lies *ὀφέλλει*) aus Hesiod. op. et dies. v. 412 ed. Flach p. 232. Gleich dahinter p. 407 zitiert Euthalius, wie Fabricius bibl. gr. IX,

ist nach alle dem eine alte und weitverbreitete. Dies gilt aber keineswegs von den Titeln „Diakonus“ und „Bischof von Sulci“. Wie sie jedes Anhalts in den allein mit völliger Sicherheit dem Isagogiker zuzuschreibenden Schriftstücken, den Prologen und auch in dem autobiographischen „Gebet“ ermangeln, so sind sie den Armeniern unbekannt geblieben. Jede kritische Betrachtung müßte wenigstens mit der Möglichkeit rechnen, daß diese Titel ebenso wie die Bezeichnung des von Euthalius angeredeten Athanasius als Bischof von Alexandrien, welche ziemlich gleichzeitig auftaucht, auf einer bloßen und zwar auf einer falschen Konjektur beruhen. Der Name Euthalius gehört zu den seltneren und ist jedenfalls kein berühmter. [1]) Wer von dem Bischof von Sulci um 670 gehört hatte, und keinen anderen namhaften Träger desselben Namens kannte, konnte sich versucht fühlen, den Titel des Prologs zur Apostelgeschichte zu schmieden. Da Euthalius von sich als dem Bearbeiter der Paulusbriefe wie von einem unerfahrenen Jüngling spricht [2]) und im Prolog zu diesem den ungenannten Adressaten als „verehrtesten Vater“ (Zac. p. 515 cf. p. 404, 405), dagegen in den Prologen zur Apostelgeschichte und zu den katholischen Briefen den Athanasius als „geliebtesten“ oder auch „geehrtesten Bruder“ und „liebes Haupt“ anredet (Zac. p. 409, 476), so schien Euthalius die Bearbeitung der Paulusbriefe erheblich früher als die Bearbeitung der Apostelgeschichte, nicht schon als würdiger Bischof, sondern etwa als junger Diakonus angefertigt zu haben. Es ist nicht nur möglich, sondern das allein Wahrscheinliche, daß aus solchen Erwägungen und Vermutungen die verschiedene Titulatur des Euthalius als Diakonus und als Bischof in den Überschriften der beiden zusammengehörigen euthalianischen Arbeiten entstanden ist. Denn wie sollte eine so genaue Tradition

---

283 nachwies, einen Spruch des Kleobulus, eines der 7 Weisen Griechenlands, welchen er „den Trefflichsten der Weisen“ nennt. Die rhetorische Figur der Epanadiplose zu Anfang des vorstehenden Satzes aus dem Gebet des Euthalius findet man auch im Prolog zu den katholischen Briefen Zac. p. 477: *δέξαι τοιγαροῦν, δέξαι παρ' ἡμῶν κτλ.*

[1]) Z. B. in einem so reichen Namensverzeichnis wie dem Index hagiol. Acta SS. Oct. Auctar. p. 292f. findet man 40 Eusebius, 10 Eulogius, 8 Eusthatius, 5 Euagrius (Evagrius), keinen Euthalius, nur eine Euthalia.

[2]) So im Prolog zur Apostelg. Zac. p. 404.

über die amtliche Stellung des Euthalius zur Zeit der Abfassung der einen und der anderen Arbeit sich im Lauf der Jahrhunderte erhalten haben? Der Verfasser selbst hatte sich ja weder als Bischof noch als Diakon charakterisiert. Nur unter dem Eigennamen Euthalius ist er den Armeniern bekannt geworden, und älter als die Handschriften, in welchen seine Prologe die Überschriften mit den Titeln Bischof von Sulci und Diakonus tragen, sind solche Handschriften, in welchen sie nicht einmal den Namen Euthalius an der Stirn tragen (s. oben S. 313). Vor allem aber wird die Unzuverlässigkeit dieser Überschriften durch den Widerspruch bewiesen, in welchem sie mit den Aussagen des Verfassers selbst stehen. In der Vorrede zur Apostelgeschichte [1]) schreibt dieser nämlich: „Nachdem ich nun zuerst [2]) das apostolische Buch (d. h. die Briefe des Paulus) in Sinnzeilen gelesen und geschrieben hatte, schickte ich dasselbe neulich (*πρώην*) an einen unserer Väter in Christo." Bald darauf sagt er nochmals: „Nachdem ich also kürzlich (*ἔναγχος*), wie gesagt, das Buch des Paulus gelesen, habe ich nun sofort (*αὐτίκα δῆτα*) auch dieses Buch der Apostelgeschichte samt der Siebenzahl der katholischen Briefe bearbeitet und dir alsbald (*ἀρτίως*) geschickt." Vergeblich bemüht sich v. Soden S. 644, diese deutlichen Worte abzuschwächen und dadurch einen Zeitabstand zwischen den beiden Arbeiten des Euthalius zu gewinnen, in welchen dann ein romanhaftes Stück Lebensgeschichte des Euthalius verlegt wird. Als junger Diakonus hat er noch in seiner orientalischen Heimat vielleicht in Antiochien (S. 648) die Paulusbriefe bearbeitet, ist dann später nach Sardinien verschlagen und Bischof geworden, und hat dort, mit altersschwachen Kräften, an die Arbeiten seiner Jugend wiederanknüpfend, die Apostelgeschichte samt den katholischen Briefen bearbeitet, nachdem der ehrwürdige Mann, welchem er die frühere Arbeit gewidmet hatte, „inzwischen heimgegangen" war. Daß dieses

[1]) Zac. p. 404 f. Der Text, welchen v. Soden S. 667 ff. bietet, ist nur ein der Accente entkleideter Abdruck aus Zacagni. Nicht einmal an den Stellen, zu welchen Zacagni Varianten angemerkt hat, bringt uns der neue Herausgeber aus seinen reichen Schätzen neue Belehrung.

[2]) Neben *πρῶτον* ist *πρῶτος* überliefert, was den Vorzug verdienen dürfte sowohl wegen des betonten *ἔγωγε*, als wegen des folgenden begründenden Satzes, worin Euthalius versichert, daß seines Wissens niemand den Briefen des Paulus eine ähnliche Arbeit zugewendet habe.

letzte Phantasiestück nicht, wie v. Soden meint, durch den Ausdruck *τινὰ τῶν ἐν Χριστῷ πατέρων ἡμῶν* begründet werden kann, bedarf für jeden Kenner des kirchlichen Sprachgebrauchs keines Beweises. Wenn derselbe bemerkt, daß *ἔναγχος* nur eine Variante für *πρώην* sei, so scheint er zu übersehen, daß *πρώην* gewöhnlich „vorgestern" heißt und innerhalb wie außerhalb der sprichwörtlichen Wortverbindung *χθὲς καὶ πρώην* zur Bezeichnung der jüngsten Vergangenheit dient. Unzutreffend ist ferner die Erinnerung „an das berühmte nuperrime des Kanon Muratori"; denn abgesehen davon, daß diesem wahrscheinlich nicht *ἔναγχος* oder gar *πρώην*, sondern *νεωστί* zugrunde liegt,[1]) so handelt es sich dort um den Gegensatz der Zeit um 150 n. Chr., welche der Verfasser des Kanons in seine Lebenszeit einrechnet, zu der längst entschwundenen Zeit der Propheten und Apostel, bei Euthalius dagegen um den Zeitabstand zwischen zwei eigenen, also in sein Mannesalter fallenden literarischen Arbeiten. Innerhalb dieses sehr begrenzten Zeitraums bedeutet natürlich *ἔναγχος* und *πρώην* das Gegenteil von einem *πάλαι*, bezeichnet also einen im Vergleich zu den Jahren oder Jahrzehnten, welche Euthalius bis dahin als Mann erlebt haben mag, ganz geringfügigen Abstand zwischen der Abfassungszeit der einen und der anderen Arbeit. Es bedarf auch keiner weiteren Ausführung, daß das in demselben Satz mit *ἔναγχος* gebrauchte *αὐτίκα δῆτα* nicht, wie von Soden annimmt, das Zeitverhältnis der Bearbeitung der Apostelgeschichte zu der Aufforderung des Athanasius angibt,[2]) von welcher letzteren in diesem Satz und dessen näherer Umgebung gar nicht die Rede ist, sondern besagt, daß die Bearbeitung der Apostelgeschichte derjenigen der Paulusbriefe alsbald gefolgt sei. Was dazwischen liegt, ist eben nur die Aufforderung des Athanasius an Euthalius, auch die Apostelgeschichte so zu bearbeiten, wie er kurz vorher die Paulusbriefe bearbeitet hatte. Da der namenlose „Vater", auf dessen Veranlassung die frühere Arbeit entstanden war, auch zu Athanasius in Beziehung stand — Euthalius nennt ihn „unseren Vater in Christo" —, so ist die Annahme fast unvermeidlich, daß Athanasius

[1]) Vgl. Gesch. des Kanons II, 134, 142.

[2]) Dieses Verhältnis kommt erst gegen Ende des Prologs zu deutlichem Ausdruck. Zac. p. 409 f. *ἔναγχος ἐμοί γε . . . προσέταξας, . . . καὶ τοῦτο ἀόκνως ἐγὼ καὶ προθύμως πεποιηκὼς . . . διεπεμψάμην ἐν βραχεῖ τὰ ἕκαστά σοι.*

durch die Lesung der früheren Arbeit des Euthalius dazu angeregt wurde, die Ausdehnung der gleichen Bearbeitung auf die Apostelgeschichte zu wünschen und von Euthalius zu erbitten. In der Tat setzt der Prolog oder setzen vielmehr die Prologe zu den beiden Abteilungen der zweiten Arbeit Kenntnis der ersten Arbeit bei Athanasius voraus und hieraus, nicht aber aus einer infolge von Schicksalsschlägen oder zunehmendem Alter eingetretenen Geistesschwäche des Verfassers erklärt sich die ungenauere und dürftigere Beschreibung seiner Arbeit in den späteren Prologen. Liegen demnach zwischen der Vollendung der ersten und der Inangriffnahme der zweiten Arbeit vielleicht nur wenige Wochen oder Monate, höchstens aber ein Jahr oder zwei, so ist auch ausgeschlossen, daß Euthalius in der Zwischenzeit aus einem Diakonus in einen Bischof, geschweige denn aus einem Diakonus in Syrien in einen Bischof von Sulci in Sardinien sich verwandelt habe. Die in den Titelüberschriften der Prologe ausgedrückte Tradition von dem ehemaligen Diakonus und nachmaligen Bischof von Sulci ist trotz ihrer ansehnlichen Verbreitung falsch.

II.

Es erhebt sich nun allerdings die Frage und ist verschieden beantwortet worden, ob nicht, „wenn der Mantel fällt, der Herzog nach muß“, d. h. ob der Name Euthalius noch als echter Kern der Tradition festgehalten werden kann, wenn die Titel Diakonus und Bischof von Sulci als Erzeugnisse haltloser Vermutung erkannt worden sind. Es kommt hinzu, daß wenigstens e i n anderer Name dem des Euthalius eine gefährliche Konkurrenz zu machen scheint. In einer Handschrift des 12. Jahrhunderts zu Messina[1]) findet sich vor der Bemerkung am Schluß des Lektionenverzeichnisses zu den Paulusbriefen, welche in den übrigen Handschriften mit *διεῖλον τὰς ἀναγνώσεις* beginnt, der Name *Εὐάγριος* vorgesetzt. An derselben Stelle bietet eine gleichfalls dem 12. Jahrhundert angehörige

[1]) Vgl. Soden S. 681 cf. 659 aus cod. α 262 = Gregorys Ac. 175, Paul. 216. Gleichgültig ist, daß in dieser Hs. die in den übrigen Hss. folgende Überschrift *πρόγραμμα* vor *Εὐάγριος διεῖλον* gestellt ist. Cf. Zac. p. 541 f.

Handschrift zu Neapel [1]) wesentlich dasselbe, aber höchst ungeschickt stilisiert, in der Form: *Εὐάγριος διελὼν τὰς ἀναγνώσεις καὶ ἐκστιχίσας πᾶσαν τὴν ἀποστολικὴν βίβλον ἀκριβῶς κατὰ ν΄ στίχους*, worauf dann doch, als ob dies Verba finita wären, ebenso wie im gewöhnlichen Texte folgt: *καὶ τὰ κεφάλαια ἑκάστης ἀναγνώσεως παρέθηκα κτλ.* Daß der Name Euagrius an dieser Stelle eine spätere Eintragung ist, liegt auf der Hand. Er fehlt meines Wissens nicht nur in allen anderen Handschriften an dieser Stelle, sondern überhaupt in allen Handschriften an den entsprechenden Stellen des Apparats zur Apostelgeschichte und zu den katholischen Briefen, wo übrigens die gleichen Sätze *διεῖλον τὰς ἀναγνώσεις κτλ.* zu lesen sind (Zac. p. 413, 479). Auch stilistisch betrachtet ist der Name hier nicht am Platz. Redet hier der Veranstalter der gewöhnlich nach Euthalius benannten Ausgabe der Paulusbriefe, so ist nicht einzusehen, warum er sich erst an dieser Stelle und nur an dieser Stelle, nicht an den analogen Stellen seiner Ausgabe der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe mit Namen nennt. Will dagegen ein anderer als der ursprüngliche Bearbeiter hierdurch etwas Neues, was erst er in einer Neubearbeitung hinzufügt, im Gegensatz zu jenem für sich in Anspruch nehmen, so mußte er *ἐγὼ Εὐάγριος* schreiben, was aber auf alle Fälle die gebräuchliche und natürliche Ausdrucksweise wäre.[2]) Dies gilt auch von der oben S. 314 erwähnten, ganz vereinzelt in einer anderen Handschrift des 12. Jahrhunderts vorkommenden Einschiebung des Namens *Εὐθάλιος* vor einem sonst ohne Namen überlieferten Stück des Apparats zu den paulinischen Briefen. Dazu kommt eine dritte Stelle dieses Apparates, wo wiederum der Name *Εὐάγριος* in der einen oder anderen Handschrift einem Abschnitt vorgesetzt ist, welcher auch ohne solchen Namen überliefert ist. Dieselbe Handschrift von Neapel, von welcher

---

[1]) Bibl. Naz. II A 7 = Gregorys Ac. 83; Paul. 93 = Sodens α 200 (S. 224). Die schon bei Fabric. bibl. gr. ed. Harles V, 789 zu findende Notiz, an welche Robinson in seinen Euthaliana p. 6 nachdrücklich wieder erinnern mußte, weil sie übersehen worden war, finde ich bei v. Soden nirgendwo berücksichtigt.

[2]) So der echte Euthalius im Monolog und der Bischof von Sulci im Bekenntnis (Soden S. 638, 647). Bessere Beispiele aus Josephus und Porphyrius s. Einl. II, 389, § 60 A. 11.

vorhin die Rede war, enthält nämlich hinter dem Text der Paulusbriefe eine Schlußbemerkung des Schreibers beginnend mit den Worten *Εὐάγριος ἔγραψα καὶ ἐξεθέμην κατὰ δύναμιν στιχηρὸν τόδε τὸ τεῦχος Παύλου τοῦ ἀποστόλου κτλ.*[1]) Da dies Stück und alles Wesentliche von dem, was noch weiter folgt, in armenischen Bibeln etwas jüngeren Datums ohne den vorgesetzten Namen des Euagrius zu lesen ist,[2]) so würde kaum zu bezweifeln sein, daß auch hier *Εὐάγριος* ein späterer Einschub sei, wenn nicht gerade dieser Schlußabschnitt und wahrscheinlich auch der Name Euagrius davor an dem Cod. H der paulinischen Briefe einen wenigstens durch Alter ehrwürdigen Zeugen hätte.[3]) Am Anfang der schon zu Mont-

---

[1]) Fabric. l. l.; Codd. gr. mss. bibl. Borbon. descripti a S. Cyrillo I, 13ff.; Ehrhard im Zentralbl. f. das Bibliothekswesen, Bd. 8 (1891) S. 389; v. Dobschütz ebenda, Bd. 10 (1893) S. 9ff.

[2]) Cf. Fr. C. Conybeare im Journ. of class. philol. vol. XXIII (1895) p. 243f.

[3]) Cf. Montfaucon, Bibl. Coislin p. 260ff., das Faksimile p. 261. Ein neueres und genaueres gab Omont in den Notices et extraits de la bibl. nat. tome XXXIII, 1 (1890) vor p. 189. Als Alter der Hs. wird das 6. Jahrhundert angenommen; Omont p. 143 läßt jedoch die Wahl zwischen diesem Ansatz und der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. Es fehlt in H und bei den Armeniern an dieser Stelle ein im Neapolit. ungeschickt genug hier zwischeneingeschobenes Stück über die Seefahrt des Paulus nach Rom = Zac. p. 514. Abgesehen hiervon folgt nach allen genannten Zeugen auf die in erster Person gegebene Schlußbemerkung des Schreibers, ferner (2) *ἀντεβλήθη δὲ ἡ βίβλος πρὸς τὸ ἐν Καισαρείᾳ ἀντίγραφον τῆς βιβλιοθήκης τοῦ ἁγίου Παμφίλου, χειρὶ γεγραμμένον* (*αὐτοῦ*), ferner (3) eine metrische *προσφώνησις*, in welcher das Buch selbst den Besitzer und Leser des Buchs in humoristischem Ton vor unvorsichtigem Ausleihen an andere warnt, und (4) eine *ἀντίφρασις*, eine zustimmende Antwort des Buchbesitzers. Das in Klammern gesetzte letzte Wort von Nr. 2 (*αὐτοῦ*) fehlt in Neapol. und ist jetzt auch in H nicht mehr zu lesen. Aber Montfaucon p. 262 las noch den letzten Buchstaben Υ und gab ihn im Faksimile wieder. In der Tat ist das *αὐτοῦ* unerläßlich. Denn hinter dem Satz „es wurde aber das Buch kollationiert mit dem in Cäsarea befindlichen Exemplar der Bibliothek des heiligen Pamphilus" würden die Worte *χειρὶ γεγραμμένον* ohne *αὐτοῦ* nur den absurden Gedanken ergeben, daß die Hs. in Cäsarea „mit der Hand geschrieben" und nicht durch eine Schreibmaschine oder eine Druckerpresse hergestellt sei. Schon darum ist der Vorschlag v. Sodens S. 681 unannehmbar, dieses *αὐτοῦ*, dessen Echtheit er anerkennt, zu *προσφώνησις* zu ziehen, was heißen soll, daß auch diese „Ansprache" von demselben Mann herrühre, aber nicht etwa von dem zuletzt genannten Pamphilus, sondern

faucons Zeit unleserlich gewordenen Zeile, welche in dieser Handschrift den Worten ἔγραψα καὶ ἐξεθέμην κτλ. vorangeht, hat nämlich Ehrhard in Omonts Faksimile Spuren des Namens Εὐάγριος gefunden, und Omont hat dies durch erneute Prüfung des Originals bestätigt.[1]) Es wird daher wohl mit Recht jetzt allgemein angenommen, daß wirklich schon in dieser um 500 geschriebenen Handschrift wie in der viel jüngeren von Neapel ein gewisser Euagrius sich als den Schreiber bezeichnet, welcher den voranstehenden Text der Paulusbriefe, so gut er es verstanden, zum Zweck bequemer Lesung in Sinnzeilen geschrieben habe. Da nun eben dies nach den Prologen jedenfalls die Hauptaufgabe war, welche der gewöhnlich Euthalius genannte Mann sich gestellt hatte, so ist begreiflich, daß Ehrhard auf den Gedanken kam, der Name Euthalius sei überhaupt durch Euagrius zu ersetzen und niemand anders als der bekannte Euagrius aus Pontus sei der in Frage stehende Isagogiker. Von den Gründen, welche diese Lösung des Rätsels mir wie anderen ganz unannehmbar machten, seien nur folgende genannt: 1. Es würde dadurch die Entstehung und Verbreitung der Euthaliustradition unerklärlich werden. Wenn der Veranstalter einer eigentümlichen Ausgabe der Paulusbriefe sich selbst am Schluß des Bandes, wie auch schon an einer früheren Stelle desselben Euagrius genannt hatte, so ist nicht zu begreifen, was die Tilgung dieses gebräuchlichen und durch mehrere namhafte Schriftsteller berühmt gewordenen Namens veranlaßt haben sollte, und noch weniger, wie statt dessen der seltene, unberühmte und durch kein Selbstzeugnis

---

von dem vorher in erster Person von sich redenden Euagrius. Überdies weiß jedermann, daß dies nicht durch αὐτοῦ, sondern durch τοῦ αὐτοῦ auszudrücken wäre. Dazu kommt, daß ja in dieser προςφώνησις nicht ein Mensch, sondern das hier zu Ende gehende Buch das redende Subjekt ist. Wie wunderlich wäre die Folge der Worte, die nach v. Sodens Annahme und Robinson's Wiederherstellung (Euthal. p. 4) etwa so lauten würden: „Von demselben (d. h. Euagrius) eine Ansprache. Schlußschnörkel. Ich bin ein Lehrer göttlicher Glaubenssätze. Wenn du mich einem (anderen) leihest (hingibst), so nimm ein ἀντίβιβλον (Empfangsbescheinigung? oder Kopie?); denn die, welche Bücher empfangen haben, sind schlimme Zurücklieferer."

[1]) Ehrhard S. 397. Den übrigen für etwa 10—11 Buchstaben ausreichenden Raum der Zeile möchte Ehrhard S. 407 durch ὁ ἐν σκήτει oder ὁ ἐν κελλίοις ausfüllen, andere durch ἐπίσκοπος (Soden S. 681).

der echten und unechten Bestandteile des euthalianischen Apparats dargebotene Name Euthalius (oben S. 313 ff.) aufkommen und von Armenien bis nach Italien sich verbreiten konnte. Die Vermutung Ehrhards (S. 403—406), daß die Tilgung des Namens Euagrius eine Folge der Verketzerung des Euagrius Pontikus als Origenist gewesen sei, läßt erstens das schwierigere Rätsel ungelöst, wie man auf den Namen Euthalius geriet, und beruht zweitens auf der Voraussetzung, daß der Name Euagrius sofort an diesen asketischen Schriftsteller habe erinnern müssen, was doch angesichts der zahlreichen Träger dieses Namens wenig einleuchtet. Man hätte ebensogut an den Bischof von Antiochien denken können, welcher schon als Presbyter diversarum ὑποϑέσεων tractatus geschrieben, aber im Jahre 392 noch nicht herausgegeben hatte (Hier. v. ill. 25); und dies hätte für Leser und Abschreiber des euthalianischen Apparats sogar recht nahegelegen, welche mit diesem Apparate bereits die ὑποϑέσεις zu den einzelnen Büchern verbunden fanden.[1]) 2. Die ungefüge Ausdrucksweise, welche aus der Voranstellung des nackten Namens Euagrius, wie anderwärts des Namens Euthalius, vor Sätze, die auch ohne diesen Namen überliefert sind (S. 314 und 320 f.), sich ergibt, beweist, daß hier nicht der ursprüngliche Verfasser, sondern ein Interpolator die Feder geführt hat. 3. Die Analogie des Falls vereinzelter Einschiebung des Namens Euthalius (oben S. 314) mit dem wiederholten, aber auch nicht genügend bezeugten Vorkommen des Namens Euagrius (S. 320 ff.), ist nicht nur stilistischer Natur, sondern betrifft auch das Verhältnis zu dem Inhalt der so eingeleiteten Sätze. Wenn der Name Euthalius vor der Schlußbemerkung des sog. **Μαρτύριον Παύλου** (Zac. p. 536 [*Εὐϑάλιος*] ἐσημειωσάμην κτλ.) echt oder auch nur tatsächlich richtig wäre, so wäre Euthalius nicht der Verfasser des voranstehenden Martyriums, geschweige denn des Prologs und der ganzen Ausgabe, sondern ein Mann, der die voranstehende, auf das Jahr 396 hinauslaufende Berechnung bis zum Konsulat des Senator, des berühmten Cassiodorius Senator, d. h. bis zum Jahr 514, weitergeführt (Soden S. 370), also in diesem Jahre geschrieben hat. Aber auch das Jahr 396 kann nicht das Datum des Verfassers der Prologe sein.

---

[1]) Zac. p. 421, 486, 492, 497, 501, 507, 508, 510, 570, 589, 611 ff.

Denn nach den umständlichen Mitteilungen und genauen Berechnungen über den Lebenslauf und das Martyrium des Paulus im Prolog, p. 522 f., 529—532 und dem volltönenden Abschluß des Prologs p. 534 f., war gar kein Anlaß mehr, das kleine Kapitel über das „Martyrium des Apostels Paulus" zu schreiben und unter diesem Titel anzuhängen. Am wenigsten ist daran zu denken, daß der Verfasser des Prologs dieses Stück in der Schrift eines anderen Autors vorgefunden und hier angehängt hätte. Denn es ist, abgesehen von der Berechnung der Zwischenzeit zwischen dem Todesjahr des Paulus und dem Datum des Schreibers, nichts anderes als ein Exzerpt aus dem Prolog mit sklavischer Anlehnung an dessen Redewendungen.[1]) Im Prolog werden als Quellen der historischen und chronologischen Mitteilungen außer dem N. Testament nur die Chronik und die Kirchengeschichte des Eusebius genannt und deren Heranziehung ausdrücklich gerechtfertigt (p. 534). Es ist also völlig undenkbar, daß der Verfasser des Prologs dieses „Martyrium", welches die Resultate seiner umständlichen Berechnungen in gedrängter Kürze enthält, vorgefunden und sich angeeignet haben sollte. Das „Martyrium" ist aber auch nach Umfang und Inhalt viel zu unbedeutend, als daß es als selbständiges Schriftstück hätte fortgepflanzt sein sollen, bis es mit dem Prolog verbunden wurde. Nur ein Leser und Abschreiber der euthalianischen Paulusedition kann es hier eingefügt haben, wahrscheinlich hauptsächlich zu dem Zweck, wie derartiges in Chroniken u. dgl. Büchern so oft geschehen ist, um am Schluß der langen historischen Berechnungen des Prologs das Zeitverhältnis der darin chronologisch bestimmten Tatsachen zu seiner Gegenwart, dem Jahr 396, anzugeben. Eben diese Berechnung hat dann 63 Jahre später ein

[1]) Das Martyrium unter Kaiser Nero schon p. 522, 531 f., der 5. Panemos = 29. Juni als Todes- oder Gedächtnistag p. 523 (*ἐν*) *τῷ τριακοστῷ* (*καὶ*) *ἕκτῳ ἔτει τοῦ σωτηρίου πάθους . . . ξίφει τὴν κεφαλὴν ἀποτμηθέντα* (*ἀποτμηθείς*) p. 532, *τὸν καλὸν ἀγῶνα ἀγωνισάμενος* p. 522. Das Eingeklammerte sind die Abweichungen des „Martyriums" p. 535 f. Außerdem hat dieses das Todesjahr des Paulus als das 69. nach der Geburt Christi bezeichnet und den 29. Juni geradezu als Todestag des Apostels angegeben, während der Prolog p. 523 nur im Zusammenhang mit den Bauten zu Ehren des Paulus bemerkt, daß die Römer sein Gedächtnis am 29. Juni feiern. Das Martyrium führt eine modernere Sprache als der Prolog.

anderer Schreiber bis zu seiner Gegenwart, dem Jahre 458, weitergeführt, hat sich aber den Anschein gegeben, daß er selbst in den voranstehenden Sätzen die Chronologie des Todes des Paulus genau festgestellt habe (Zac. p. 536 f.), also der Verfasser wenigstens des sog. Martyriums sei, welches doch schon im Jahre 396 ein anderer Schreiber dem Prolog beigefügt hatte. Dies tat auch wieder der vorhin erwähnte Schreiber von 514, ging aber noch einen Schritt weiter als der von 458, indem er an die Stelle der Berechnung von 458 die auf seine Gegenwart hinauslaufende von 514 setzte und davor den Namen Euthalius einschob. Dadurch erweckte er den oberflächlichen Schein, daß er der Verfasser nicht nur des Martyriums, sondern auch des Prologs sei. Ist demnach der Name Euthalius an dieser Stelle zweifellos eine Interpolation, so gilt das gleiche von dem Namen Euagrius, wo immer dieser sich in einem Text des euthalianischen Apparats findet. An der früheren Stelle, hinter dem Lektionsverzeichnis (Zac. p. 541, oben p. 320), folgt ein Satz, der von kirchlichen Perikopen und von Stichenzählung handelt, zwei Dinge, mit denen der ursprüngliche Veranstalter der euthalianischen Ausgabe sich nicht zu schaffen gemacht hat, worüber später an der Hand der Prologe noch ein Wort zu sagen ist. An der zweiten Stelle, am Schluß des ganzen Bandes, finden wir zwar einen Komplex von Redewendungen, welche ähnlich lautend in den zweifellos echten Teilen des euthalianischen Apparats zu lesen sind. Es ist aber auch schon von anderen gezeigt worden, daß sie von einem Manne herrühren, welcher den Euthalius nachahmt, nicht dieser selbst ist.[1]) Die Vermutung von Robinson, daß ein gewisser Euagrius, vielleicht der Pontikus, eine Editio minor der euthalianischen Ausgabe der Paulusbriefe veranstaltet und dieser den Buchschluß, wie er im Cod. H und der Handschrift von Neapel erhalten ist, samt seinem Namen davor beigefügt habe, läßt sich zwar eher hören, als die Behauptung v. Sodens (S. 681), daß Euagrius Pontikus einer der Vorgänger des Euthalius von Sulci gewesen sei, ist aber doch wenig wahrscheinlich. Die Analogie der Einfügung des Namens Euthalius an unpassender Stelle (oben S. 314) und die Unbehilflich-

---

[1]) Vgl. v. Dobschütz, Zentralbl. f. Bibl. 1893 S. 49 ff. Robinson, Euthaliana p. 69 ff.

keit des Ausdrucks an allen den Stellen, wo der eine oder der andere Name nur vereinzelte Bezeugung für sich hat, spricht dagegen, daß Euagrius oder Euthalius selbst in solcher Weise sich als Verfasser oder Herausgeber bezeichnet habe. Es hat neben der Überlieferung von Euthalius eine Euagriustradition gegeben, welche sich entweder auf irgend welche uns unbekannte Tatsachen gründet, oder, was wahrscheinlicher ist, durch Vermutung entstand, weil man keinen Schriftsteller Euthalius, wohl aber mehrere Schriftsteller Euagrius kannte. Von den acht Buchstaben beider Namen waren sechs die gleichen.

Ehe ich zur Kritik der v. Sodenschen Aufstellung zurückkehre, möchte ich auf eine meines Wissens bisher nicht beachtete Spur der Tradition hinweisen. Während der Name Euagrius bisher nur in Verbindung mit der Ausgabe der Paulusbriefe gefunden worden ist, hören wir in dem Kommentar eines gewissen Hilarius zu den katholischen Briefen von einem griechischen Bischof, welcher sowohl die katholischen als die paulinischen Briefe in eine bestimmte Ordnung gebracht habe.[1]) Ob der Kommentar ein Werk des Bischofs Hilarius von Arles ist (c. 428—455), wie die Herausgeber wahrscheinlich zu machen suchen, habe ich nicht zu entscheiden. Daß er dem 5. Jahrhundert angehört, scheint gesichert.

In der Einleitung liest man unter anderem folgendes:[2]) [Scien-

[1]) Spicil. Casinense III, 1 (1897) p. 207, dazu das Faksimile auf Tab. II am Schluß des Bandes und Prolegg. p. XXII sqq. Die Wiener Hs., woraus der Text gedruckt ist, gehört dem 9. Jahrhundert an. Beda zitiert einzelne Auslegungen daraus, die er lächerlich oder verkehrt findet, mit quidam. Wahrscheinlich haben auch Cassiodor und Gregor d. Gr. den Kommentar gekannt. Hilarius selbst zitiert keinen jüngeren Autor als Hieronymus. Er hat einige Kenntnis des Griechischen p. 225. Seine Arbeit ist ein schlecht stilisiertes Scholienwerk von kompilatorischem Charakter und die Ausgabe von M. Cassino ein Abdruck der Wiener Hs. mit allen Fehlern und Interpunktionszeichen.

[2]) Ich gebe die Sätze nach dem Abdruck p. 207 und dem Faksimile, soweit dieses reicht (bis Graecorum), jedoch mit eigener Interpunktion. Das oben wie in der Ausgabe eingeklammerte erste Wort und der letzte Buchstabe des Namens Fidochusa sind im Faksimile erblaßt. Vgl. die erste Fußnote p. 207. In einem Brief vom 29. Januar 1900 schrieb mir der Herausgeber des Kommentars, A. Amelli: Interim ne aegre feras, si a te sciscitari velim, quid sentias de Fidochus (non Fidochusa) episcopo Graecorum etc. In runde Klammern setze ich die meines Erachtens zu tilgenden Buchstaben.

dum] in quibus locis scriptae sunt epistolae: epistola Jacobi in Hierusalem, duae epistolae Petri in Roma, tres epistolae Johannis in Pathmos insula, epistola Judae in eodem loco. Fidochus[a] episcopus Grecorum sacrum earum ordinem composuit — Hieronymus convertit eas. Cur in principio ponitur Jacobus non apostolorum differentia(m), non scribendi ordine(m), sed dignatione(m) ecclesiae?[1]) quaeramus alias — qui et epistolas Pauli composuit, quae non ut sunt compositae, ita conscriptae sunt. In his septem epistolis septem dona spiritus sancti continentur etc. Es handelt sich hier ebenso wie in dem bekannten pseudohieronymianischen Prolog zu den katholischen Briefen[2]) um den Unterschied in bezug auf die Reihenfolge dieser Briefe im Kanon zwischen den älteren Lateinern, welche die Briefe des Petrus gewöhnlich voranstellten, und den Griechen, welche schon seit Anfang des 4. Jahrhunderts den Jakobusbrief voranzustellen pflegten, eine Ordnung, welche Hieronymus bei den Lateinern eingeführt hat. Hilarius führt diese Anordnung auf einen bestimmten griechischen Bischof zurück, welcher außerdem auch, wie Hilarius beiläufig bemerkt, die paulinischen Briefe in eine besondere, von der Zeitfolge ihrer Abfassung abweichende Ordnung gebracht hat. Eine solche Ordnung bot Euthalius in seiner Ausgabe der Paulinen. Es ist dieselbe, welche auch Atha-

---

[1]) Erst hier, nicht schon hinter Jacobus geht die Frage zu Ende. Es werden aber die Akkusative zu ändern sein in differentia, ordine, dignatione. „Warum wird (der Brief des) Jakobus an die Spitze gestellt, (zwar) nicht nach dem Rangunterschied der Apostel, (auch) nicht nach der Reihenfolge der Abfassung, sondern (aber) nach Anordnung der Kirche"? Will man nicht ponitur in ponatur ändern, so folgt statt der Antwort, die man erwartet, asyndetisch die Bemerkung: „Das wollen wir ein andermal untersuchen", was dem abrupten Stil dieser Zwischenbemerkungen entspricht. Daß die folgenden, von mir durch Gedankenstrich getrennten Worte qui et epistolas Pauli composuit etc. an das Composuit vor dem ersten Gedankenstrich wieder anknüpfen, wird keines Beweises bedürfen.

[2]) Cf. Cod. Fuld. (die älteste Hs., welche diesen Prolog enthält) ed. Ranke p. 399 und meine Gesch. d. Kanons II, 377. Fast möchte man meinen, unser Hilarius hätte diesen Prolog gekannt. Er beginnt seinen eigenen Prolog mit den Worten aus Hieron. epist. 53 ad Paulinum, welche im Cod. Fuld. p. 400 auf den angeblich hieronymianischen Prolog folgen.

nasius als feststehend betrachtet, die uns geläufige. Euthalius hat sie zwar nicht geschaffen, sieht sie vielmehr als eine gegebene an, gibt aber deutlich zu verstehen, daß die Briefe nicht nach der Zeitfolge, sondern in Rücksicht auf ihren Lehrgehalt so geordnet seien.[1]) Derselbe Euthalius oder, wie er sonst heißen mag, hat aber auch in seiner Bearbeitung der katholischen Briefe, ohne ein Wort darüber zu verlieren, eine feste Ordnung dieser als selbstverständlich vorausgesetzt. Es ist eben die, welche nach Hilarius ein griechischer Bischof eingeführt hat. Aber was für ein Name wäre Fidochus oder Fidochusa? Da in der Handschrift auch rein griechische Worte mit lateinischen Buchstaben geschrieben sind, welche Hilarius selbst gewiß mit griechischen Buchstaben geschrieben haben wird, und da es bei solcher Transskription nicht ohne Fehler abgeht,[3]) so hat die Vermutung der Herausgeber (p. XXXII) viel für sich, daß ein mit *ΦΙΛΟ* anhebender Name in *ΦΙΔΟ* verlesen worden sei. In der Tat findet man im Martyrologium des Hieronymus den Namen eines Märtyrers, sei es aus Alexandrien, sei es aus Nikomedien, im Genetiv Filucasi, Filocosi, Fylocusi, Filocusae, Filocasti geschrieben.[4]) Aber auch dies sind barbarische Formen, die sich für einen griechischen Bischof, der als Diaskeuast der paulinischen wie der katholischen Briefe sich einen Namen gemacht hat, wenig passen wollen. Eine andere Vermutung wird durch den Umstand nahegelegt, daß bei den Armeniern Euthalius gerade im Zusammenhang mit der auch von Hilarius befolgten Ordnung der katholischen

---

[1]) Zac. p. 523 nach Charakteristik des Römerbriefs: *διὸ πρώτη τέτακται* cf. die Bemerkungen zum Ephes. und zum Phil. p. 524, 525, auch die Reflexionen über den Unterschied der Zeitfolge und der Ordnung im Kanon bei Theodoret, Interpret. epist. Pauli ed. Noesselt p. 6 und in dem lat. Prolog zu allen Paulinen Cod. Fuld. p. 170 und anderwärts.

[2]) Prol. in ep. cath. Zac. p. 477 *τὰς καθολικὰς καθεξῆς ἐπιστολὰς ἀναγνώσομαι*. Die in den griechischen Hs. mit euthal. Apparat innegehaltene Reihenfolge ist auch bei den Armeniern mit dem Namen des Euthalius verknüpft vgl. Forsch. V, 149. In bezug auf die Voranstellung des Jakobus stand sie schon dem Eusebius h. e. II, 23, 25 fest.

[3]) Z. B. p. 225 Petron in greco ut est illud „epi petron (sic) pedas (sic) mu" i. e. supra petram pedes meos. Cf. Ps. 40 (39), 3 LXX *ἐπὶ πέτραν τοὺς πόδας μου*.

[4]) Acta SS. Novemb. tom. II, 1 p. [51] cf. April. tom. III, 616, 617.

Briefe den Ehrentitel ὁ φιλομαθής führt, welcher aus dem Anfangswort seines Prologs zu den Paulinen (τὸ φιλομαθές) geschöpft ist (oben S. 316). Sollte nicht die wunderliche Angabe des Hilarius durch Lesefehler und Mißverständnis aus einem griechischen Satz entstanden sein? der etwa so gelautet haben mag: Ὑπὸ φιλομαθοῦς τινος ἐπισκόπου ἡ ἱερὰ αὐτῶν τάξις συνετέθη. Mag diese Vermutung Beifall finden oder nicht, jedenfalls ist die Tatsache, daß um 420—450 ein Lateiner die von „Euthalius" innegehaltene Anordnung der katholischen Briefe und eine analoge Anordnung der Paulusbriefe auf einen bestimmten griechischen Bischof zurückführt, von Wichtigkeit für die Euthaliusfrage; denn die Einführung einer bestimmten Ordnung der beiden Briefsammlungen des Neuen Testaments in den kirchlichen Gebrauch durch einen einzelnen Schriftsteller ist kaum anders zu denken wie als Veranstaltung einer so geordneten Ausgabe der beiden Briefsammlungen. Die kirchliche Billigung dieser Anordnung aber, die dignatio ecclesiae, wie Hilarius sich ausdrückt, muß sich dann vor allem durch die weite Verbreitung und mehr oder weniger allgemeine Rezeption dieser Ausgaben vollzogen haben. Ist meine Vermutung richtig, so wird man kaum umhin können anzuerkennen, daß eben die euthalianischen Ausgaben schon vor 450 entstanden waren und sich ziemlich weit verbreitet hatten, und daß Hilarius den Namen des Verfassers, der sich selbst nicht genannt hatte, nicht kannte.

Dies führt uns zurück zu der Frage nach der Zeit des Euthalius und zur Kritik der überraschenden Beantwortung derselben durch v. Soden.

(Schluß folgt.)

Th. Zahn.

Geschichtliches zur Kelchfrage.

Wird sie zu einer brennenden werden, oder wird sie bald wieder von der Bildfläche verschwinden, so schnell wie sie aufgetaucht ist? Ich möchte es wohl, glaube es aber nicht! Im Gegenteil: ich fürchte, sie werde trotz der Erklärung des kaiserlichen Gesundheitsamts, daß das Abwischen des Kelchrandes mit einem reinen Tuch nach jedesmaliger vollständiger Umdrehung eine vollkommen genügende Vorsichtsmaßregel sei, nicht ruhen. Dafür sorgen schon einige übereifrige und überängstliche Theologen selber, vor allem, so will mir scheinen, eine große Schar von agitatorischen Schreiern, die am ehesten stillschweigen sollten, weil sie wenig am Tisch des Herrn sich einzustellen pflegen; nicht am wenigsten aber die Tagespresse. Ich habe z. B. Hamburger Tagesblätter daraufhin geprüft und gefunden, daß in jeder Woche mehr oder weniger sensationelle Berichte über neuerfundene Kelche, Versammlungen behufs Einführung von Einzelkelchen u. ä., verbunden mit starker Hervorhebung des Unästhetischen, Gesundheitsgefährlichen bei der alten Praxis, auch wohl mit Geltendmachung der Hoffnung, es werde die Abendmahlsziffer bei Änderung der Kelchspendung wachsen, die Gemeinde, alt und jung, auf dem Laufenden erhalten oder vielmehr verwirren und beunruhigen. Eine zarte Anfrage in der Konfirmandenstunde ergab, daß die Knaben wohl Bescheid wußten. Von einer Berliner Versammlung aus wurde jüngst an den Hamburger Senat das Ersuchen gerichtet, darauf hinzuwirken, daß man in den Hamburger Kirchen mit Einführung des Einzelkelches vorgehe, und der Senat hat die Sache bereits dem Kirchenrat überwiesen. So

berichten wenigstens die Blätter. Es wird überhaupt kein evangelisches Kirchenregiment geben, welches sich nicht so oder anders mit der Angelegenheit beschäftigte. Und es wird mit der Bewegung anders gehen als mit der Feuerbestattungsfrage. Dort standen die Staatsgesetze im Wege; wer kümmert sich um Kirchenordnungen? Wem gilt noch heilige Sitte, wo man ruft: Bazillen, Bazillen? Dort fielen und fallen noch immer die hohen Kosten ins Gewicht; hier wird die Geldfrage zwar auch nicht zu übersehen sein. Aber so kostspielig ist so ein Einzelkelch am Ende nicht; manche Gold- und Silberschmiede mögen sich schon in Hoffnung ihrer vermehrten Arbeit freuen in Demetrius-Sinn, wie denn auch die kirchliche Kunstwerkstatt von Aßmann-Berlin Reklame macht für eine von ihr hergestellte Form des Einzelkelchs: „Sollten die Gemeindeglieder den bei Konfirmationen und sonstigen feierlichen Anlässen etwa zu verschenkenden Einzelkelch mit Widmungsschrift zu versehen wünschen, so kann ich solche nachholen. Würdige Etuis für solche Privatkelche liefere billigst mit."

Das Schlimme ist: die heilige Naivität, in welcher das Gros unserer Gemeinden bisher zum Abendmahl ging, ist gestört. Man trinkt, — aber macht sich Sorgen und Bedenken, — *διαλογισμοί*, Röm. 14, 1; 1. Tim. 2, 8. Man sieht nach links und rechts. Man gibt Anstoß oder nimmt Anstoß. Das Ärgernis ist da. Was soll geschehen? Vor allem werte man den berechtigten Kern der Neuerung. Es gibt wirklich aufrichtige Fromme in großer Zahl, welche das Gefühl eines gewissen Ekels nicht überwinden können, zumal bei Massenkommunionen, die Zahl der ansteckenden bösen Krankheiten mehrt sich, so versichern die Kundigen, in bedenklichster Weise. In einem Militärlazarett sollen, so wurde jüngst glaubwürdig versichert, 60% aller Kranker venerisch erkrankt sein.

Aber ich will hier nicht weiter die gegenwärtige Sachlage beleuchten, noch prophetisch reden. Vielmehr seien die Leser an den alten Satz erinnert: die Geschichte ist die beste Lehrerin. Es ist mir aufgefallen, wie wenig sich diejenigen, welche zu der Kelchfrage das Wort nehmen — einige Ausnahmen abgerechnet —, geschichtlich unterrichtet zeigen, gleich als ob die Ansteckungsgefahr jetzt erst ängstlichen Gliedern der Gemeinde oder den Herren des Kirchenregiments auf die Seele gefallen wäre. Ich beschränke mich, was

die kirchenregimentliche Seite der Angelegenheit betrifft, auf meine Heimat, Schleswig-Holstein.

Schon im Jahre 1744 heißt es in einer Verordnung vom 4. Sept. (s. Chalybäus, Samml. der Vorschrift. u. Entsch. betr. d. Schlesw.-Holst. Kirchenrecht, 2. Aufl. 1902, S. 648, 1. Aufl. I, 332), welche sich mit Abschaffung der Privatkommunion [1]) befaßt — analog ist die erst im Jahre 1832 in Hamburg ergangene Verfügung betr. Abschaffung der Privatkonfirmation [2]) —, nachdem in § 1 eingeschärft ist, es sollten die Gemeindeglieder in der Kirche zu ordentlicher Zeit mit der Gemeinde öffentlich kommunizieren, nicht aber privatim in der Kirche oder im Hause, in § 2 folgendermaßen: „Inzwischen bleibet es den Bettlägerigen und Kranken billig nach wie vor erlaubet, sich der Privatkommunion im Hause zu bedienen; unter den Kranken aber sollen nur diejenigen verstanden werden, welche ihres Gesichts beraubet oder so gebrechlich sind, daß sie ohne Krücken oder jemand, der sie leite und führe, nicht wohl um den Altar gehen können; ferner solche Leute, die mit einem salzen Flusse im Angesichte oder anderen dergleichen Schaden behaftet sind, welcher bei den übrigen Kommunikanten einen Ekel oder Abscheu erwecken kann, mit ihnen aus dem Kelch zu trinken, sodann fast taube, sehr alte und hochschwangere Personen, insofern sie ganz unvermögend sind, der öffentlichen Kommunion mit beizuwohnen" usw.

Auf diese Verordnung blickt das Reskript an die Oberkonsistorien vom 9. Juli 1802 (a. a. O. S. 652 bzw. 336), zurück — inzwischen war das Verbot der Privatkommunion beschränkt, 1747 —, wo es heißt: „Wenn es gleich zu erwarten sein möchte, daß Personen, welche eine ansteckende Krankheit oder sonst ein körperliches Übel haben, welchs beim Genusse des heiligen Abendmahls gefährlich werden oder die Andacht der Mitkommunikanten stören könnte, von selbst sich dadurch veranlaßt finden werden, sich der öffentlichen Kommunion zu enthalten, so finden wir Uns doch bewogen, den Predigern nachfolgende Vorschriften erteilen zu lassen" .... 1. der Prediger soll, „wenn er die

[1]) Vgl. Spener, Theol. Bed. II, Art. 5, S. 183 f.

[2]) Vgl. Caspari, D. evang. Konfirm. S. 172.

Gewißheit von einer ansteckenden Krankheit bei einer Person hat, die sich zum Genusse des Abendmahls meldet, oder wenn sie mit einem sichtbar widerlichen Übel behaftet wäre", dieselbe überhaupt nicht zur öffentlichen Kommunion zulassen; dagegen 2. wenn er lediglich die Vermutung einer ansteckenden Krankheit hat, dem Betreffenden unter der Hand dringend Vorstellungen machen; „übrigens aber wenn sie fruchtlos sind, ist der Kommunikant zur öffentlichen Kommunion zuzulassen." Und nun heißt es weiter: „Für die Fälle, da eine Privatkommunion für dergleichen Personen stattfindet, ist wo möglich ein besonderer Kelch zu halten; allemal derselbe aber nur sorgfältig gereinigt wieder zu gebrauchen."

Ich weiß zurzeit nicht, wie es mit der Durchführung dieser auf ansteckende Krankheiten sich beziehenden Bestimmungen gegangen ist. Matthiä in seiner „Beschreibung der Kirchenverfassung in den Herzogtümern Schleswig und Holstein" vom Jahre 1778 kommt nicht darauf zu sprechen (S. 125 ff.). Callisen („Kurzer Abriß des Wissenswürdigsten aus den den Prediger und sein Amt betr. Verordnungen", 2. Aufl. 1834, S. 132) führt nur die betr. Verordnungen an, sagt aber nichts über die tatsächliche Praxis. Mehr schon geht Cl. Harms in seiner Pastoraltheologie auf die Sache ein (II², 295; vom Jahre 1837, geschrieben 1831). Er fragt: wer soll nicht zum heil. Abendmahl zugelassen werden? Antwort: „Wer eine ansteckende Krankheit hat, der nicht! O das stand genau daran vor ein dreißig Jahren in einem bedeutenden Distrikt unsers Landes (Ditmarschen ist wohl gemeint), daß nicht alle öffentliche Kommunion daselbst verboten wurde; so schlimm, so gefährlich schien den Behörden eine in den Jahren daselbst sich findende Krankheit zu sein; ich selbst habe zu der Zeit einem Prediger einen Gesundheitsattest produziert. Lesen Sie darüber die Verordnung von 1802, Juli 9."

Aber wohlgemerkt: an Einzelkelch, überhaupt an eine Änderung der allgemeinen Abendmahlssitte, dachte niemand. Was die Durchführungsmöglichkeit jener Verfügungen betrifft, so denke man, daß sie mit Gemeinden rechnen, welche der Pastor gut übersehen konnte, und daß persönliche Anmeldung etliche Tage vor der Kommunion strenge vorgeschrieben war. Schon in der plattdeutschen Kirchenordnung vom 9. März 1542 heißt es (Chalyb. a. a. O. 646),

es solle niemandem, auch unter den Gläubigen, welchen ja allein das Abendmahl zugehöre, keinem gestattet werden, zum Abendmahl zu gehen, „idt sy den, dat ein ydtliker, so dartho ghan wil, sick erstlick den Kerckendenern antöget, unde tho berichtende (= beichten) begert hebbe.“ — „Sehen Sie,“ ruft Harms gerade im obigen Zusammenhang aus (a. a. O. S. 294), „wie nötig aus diesem Grunde die so vielerwärts außer Brauch gekommene vorherige Meldung ist!“ Ich weiß nicht, ob irgendwo besondere Kelche für Leute, die mit ansteckenden Krankheiten behaftet waren, angeschafft sind.

Es versteht sich, daß die Katholiken gern auf die Ansteckungsgefahr und auch auf dieses und jenes unästhetische Moment beim gemeinsamen Kelchgebrauch hinweisen. Ein Blick in die gegenwärtigen Lehrbücher beweist es zur Genüge. Aber in früherer Zeit scheint es nicht so geschehen zu sein. Gerson gab auf dem Konstanzer Konzil ein bedeutsames Votum in der Frage der Kelchentziehung ab — bekanntlich ist erst auf diesem Konzil den Laien der Kelch endgültig versagt worden —, worin es heißt: der Kelch sei den Laien „post multiplicationem fidelium“, „licite et rationabiliter“ nicht zu reichen, propter evitationem multiplicis periculi, irreverentiae et scandali . . . Primum periculum in effusione; secundum in deportatione de loco ad locum; tertium in vasorum sordidatione, quae deberent esse sacrata nec passim tractata vel tacta a laicis. Et multo minus deberet vinum consecratum vendi apothecis, sicut fit apud tales (sc. laicos), ut dicitur. Quartum in barbis longis laicorum (kein so übler Einwand; die, welche Erfahrungen auf dem Gebiete der Kelchspendung haben, werden es bestätigen!). Quintum in conservatione pro infirmis, quoniam posset acetum in vase generari et ita desineret ibi esse sanguis Christi (!) . . . Sextum damnum esset in sumptuositate vini, zumal da in vielen Kirchenprovinzen sich kaum Wein zur Abendmahlsfeier finde und von anderswoher teuer beschafft werden müßte“ (s. Gerh. loci ed. Cotta X, 115; — Migne 186, 1134, aus den gelehrten Anmerkungen des Benediktiners Hugo Mathoud zu den VIII libri sententiarum des Robert Pullus vom Jahre 1655). Von Ansteckungsgefahr aber verlautet bei Gerson nichts.

Auch nicht beim Scholastiker Robert Pullus († 1150, in

Rochester und Oxford, später in Paris, Freund des heiligen Bernhard, Vorgänger des Lombarden; Migne 186, 963 f.); er sagt nur, „mit Gefahr" geschehe die Austeilung des Blutes Christi bei einer großen Menge der Abendmahlsgäste, Gefahr nämlich, daß etwas verschüttet werde. „Periculose fieret, ut sanguis sub liquida specie multitudini fidelium in ecclesia divideretur." Der Kirche, seiner Braut, habe der himmlische Herr hier völlige Freiheit gegeben, was die äußere Form der Austeilung und was die Kelchentziehung betrifft. Vgl. Apol. Conf. Aug. XXII, 14, Müller 234.

Das Konzil von Trient hat sich bekanntlich mit der Frage, ob den Laien der Kelch etwa unter gewissen Bedingungen zu gestatten sei, beschäftigt. In der 13. Sitzung (v. 11. Okt. 1551) wurde die Behandlung der Frage noch hinausgeschoben, dagegen in der 21. (v. 16. Juli 1562) im scholastischen Sinne entschieden: daß nach göttlichem Recht die Laien keinen Anspruch auf den Kelch hätten; nur 2 Fragen wurden offen gelassen: 1. ob die Gründe für die Kelchentziehung derartig seien, daß sie unter allen Umständen eintreten müsse; 2. ob, wenn aus ehrbaren und der christlichen Liebe angemessenen Gründen irgend einem Volk oder Reich der Kelchgebrauch bewilligt werden zu müssen scheine, unter bestimmten Bedingungen dieser Brauch auch wirklich bewilligt werden müsse. Auf der 22. Sessio (v. 17. Sept. 1562) wurde bestimmt, die Entscheidung darüber stehe durchaus dem Papste zu: der werde „nach seiner besonderen Klugheit das veranlassen, was der Christenheit nützlich und denen, welche um den Gebrauch des Kelches ansuchen würden, heilsam sein werde". Im Catechismus Romanus (vom Jahre 1564) werden für die Kelchentziehung folgende Gründe geltend gemacht (II, 4, Frage 50): 1. um einer Verschüttung des Blutes Christi vorzubeugen; 2. die Besorgnis, es möchte der Wein, wenn er länger aufbewahrt werde, sauer werden; 3. außerdem gebe es viele, welche den Geschmack des Weines nicht vertragen können, ja nicht einmal seinen Geruch; soll man denn mit dem Wein der Gesundheit schaden? 4. Weinmangel in mehreren Gegenden; 5. um dem Irrtum derer entgegenzutreten, welche sagen, daß der Leib Christi nur blutlos im Brote enthalten sei. „Auch noch andere Gründe sind vorhanden, welche die Pfarrer, wenn es nötig ist, darlegen mögen."

Auch Bellarmin, vielleicht der bedeutendste Bekämpfer der Reformation (1542—1621) in seinen „disputationes de controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos", wovon selbst Bengel urteilte, daß sie gegen die gemeinsamen Feinde des Christentums Gründliches enthielten, und in der Bekämpfung des Luthertums milde seien (1581—1593 erschienen), hebt hervor (nach Joh. Gerh. loci X, 113): „der dritte Nachteil bei allgemeiner Kelchspendung sei der, daß viele Widerwillen gegen Wein besäßen oder von Natur oder durch Erziehung enthaltsam seien, welche sich doch nach göttlichem Gesetze der Teilnahme an der Kommunion nicht entschlagen dürfen." Gerhard, unser großer Dogmatiker und geistesmächtiger Bestreiter der katholischen Kirchenlehre, wundert sich hier, daß Bellarmin die von Gerson (s. o.) vorgebrachten Gründe außer acht lasse. Man sieht: von Furcht vor Ansteckung ist nicht die Rede.

Auf solcher Furcht beruht auch nicht der jahrhundertelang hier und da in der katholischen Kirche und selbst noch lange Zeit stellenweis in der lutherischen Kirche üblich gewesene Brauch, sich beim Weingenuß eines Saughebers, eines Trinkröhrchens, der sogenannten fistula — auch pipa, tubus, calamus, arundo u. a. genannt — zu bedienen. Papst Gregor II. (715—731) hatte verordnet, es sollte statt mehreren, zwei oder drei, nur ein Kelch auf dem Altar stehen, im Hinblick auf den einen Stiftungskelch.[1]) Bei Massenkommunionen mußte dieser Kelch natürlich sehr groß sein. Er hatte Henkel. In kleinere wurde er wohl ausgegossen und nachgefüllt, der Rest, welcher in den kleineren übrig blieb, zuletzt in jenen zurückgegossen. Anderseits aber hängt damit, wie's scheint, der Ursprung jenes Fistula-Gebrauchs zusammen. Schon die alten Römer bedienten sich ihrer, vornehmlich für den Genuß von Eiswasser. Es waltete der Gedanke vor, es möchte — und wie leicht war beim Herumreichen eines großen Henkelkelches solche Verschüttung möglich! — etwas vom Blute Christi verschüttet werden. Lange müssen sich gerade die Päpste der fistula bedient haben. Ausdrücklich wird im altrömischen Ordo X bestimmt, daß der Papst am Gründonnerstag und Karfreitag unmittelbar aus dem Kelch trinken solle, nicht

[1]) S. Smend, Kelchspendung und Kelchentziehung. S. 18.

durch das Röhrlein. Heute noch ist die fistula bei der Papstmesse üblich. Von Rom verpflanzte sich die Sitte nach Frankreich: Paschasius Radbertus tut ihrer Erwähnung. „Auch Luther kennt und ehrt die Sitte. Auf dem Augsburger Reichstag bildete sie den Gegenstand der Verhandlung; für die Protestanten in Österreich wurde sie Gebot. Ja, der Gebrauch der fistula beim Abendmahl ist auch in lutherischen Gemeinden bis in die neuere Zeit üblich geblieben. In Hamburg und Umgebung, in Brandenburg, in Celle, haben jahrhundertelang die Lutheraner festgehalten, was in der römischen Kirche bis auf spärliche Reste untergegangen und längst im engsten Sinne des Worts päpstlicher Gebrauch geworden war. Reformierte Theologen und Synoden haben die Sitte bekämpft; lutherische, wie Erdmann, Neumeister und Joh. Wilh. v. d. Lith, sei es mit praktischen Gründen, sei es mit solchen des Dekorums, verteidigt. Für Altona hat ein Edikt des dänischen Königs Friedrich IV. (18. Sept. 1705), für Brandenburg noch später königlich preußische Ordres der fistula den Garaus gemacht.“ Smend, a. a. O. 19; s. auch Augusti, Hdb. der christl. Archäol. III, 529. Dieser nennt unter den evangelischen Theologen als Verteidiger des Fistula-Brauchs auch noch J. A. Osiander und Ph. Nicolai. Für die Verhandlungen in Augsburg s. Chytr. hist. Aug. Conf. p. 163.

Des näheren sei hier nur auf ein Gutachten Speners v. J. 1696 (Theol. Bcd. II, Art. 5, S. 190 f.) hingewiesen: „von den in Administration des Kelchs gebrauchten Röhrchen“. Zur Orientierung schickt Spener die historische Bemerkung voraus: „Es war vor diesem in den brandenburgischen Kirchen vieler Orten gebräuchlich, daß die Kommunikanten den gesegneten Wein nicht unmittelbar aus dem Kelch zu trinken, sondern durch ein Saugröhrchen zu sich zu ziehen pflegten: jedoch solche Gewohnheit an den allermeisten Orten bereits vor guter Zeit selbst abgekommen. Weil nun 1698 von S. Kurfürstl. Durchl. an das Konsistorium Befehl ergangen, wo solche unförmliche Art noch üblich, dieselbe abzuschaffen, und einige sich über solche Änderung Bedenken machen wollten, ist hier eine Antwort an einen Prediger, der darüber Information verlangt.“ Spener gesteht: „mir war es etwas Fremdes, als die Sache in dem Konsistorio vorkam, und wußte nicht, daß nur irgendwo der Ritus wäre. Er ist auch nicht zu Cölln (a. d. Spree), obwohl

Herr Propst Lütken meldete, daß daselbst unterschiedliche Röhrchen sich finden, daß sie also auch vor diesem in Gebrauch gewesen sein müßten . . . Das größte Inkommodum ist dieses, daß bei solchen Röhrchen der Prediger niemals versichert ist, ob der Kommunikant wahrhaftig getrunken oder, wo nicht aus Bosheit und mit Fleiß, jedoch aus Dummheit und Unvorsichtigkeit, nichts an sich gezogen habe: welches letztere oftmals geschehen zu sein erzählt wird. . . . Es ist gar ein Exempel bekannt worden, daß eine Weibsperson aus dieser Ursache, weil sie oft in der Kommunion keinen Wein zu sich bekommen, sich zu den Reformierten begeben hat." Spener urteilt ganz recht, wenn er die sporadische Sitte des Trinkröhrchens „aus übriger Sorgfalt" herleitet, „damit nicht etwa jemals ein Tröpflein des gesegneten Weines bei dem Anhalten des Kelches an den Mund vergossen werden möchte". Er kann nicht finden, „wie jemand an jener Verordnung Mißfallen zu schöpfen habe, sondern es hat billig jeder gern derselben sich zu bequemen".

Noch einer mittelalterlichen Sitte muß hier gedacht werden: der intinctio, des Eintauchens des Brotes in den Wein. Bei den Griechen ist bekanntlich die Auflösung der Hostie in Wein und das Darreichen mit einem Löffel, auch an Kinder, schon an Säuglinge, stehende Sitte. Raimundus Pullus eiferte dagegen, aber weit verbreitet war sie: sie fand namentlich bei Krankenkommunionen statt, wo Brotgenuß physisch nicht mehr möglich schien — wir haben eine entsprechende Vorschrift von Bonifatius 743 —, auch bei Kinderkommunionen, welche ja auch im Abendlande, schon bei Cyprian nachweisbar, hie und da bis ins späte Mittelalter sich erhalten hat.[1]) Mit Furcht vor Ansteckung hat weder die Sitte der fistula noch der intinctio das Geringste zu tun. Bei jener konnte solche Furcht um so weniger mitwirken, da ja, wenn ich recht sehe, alle immer wieder derselben Saugröhre sich bedienten.

So viel ist klar: an Einzelkelch hat früher niemand gedacht. Seine Einführung würde ein völliges Novum bedeuten. Auch der reformierten Kirche ist sie fremd. Im einzelnen wird es dort natürlich sehr verschieden gehalten, aber im großen und ganzen dürfte

[1]) S. z. B. Augusti, a. a. O. II, 640. Wie ich aus Joh. Gerhard sehe (V, 222), hat auch der lutherische Theologe Wolfgang Musculus die Kinderkommunion gebilligt; auch das Tridentinum will sie nicht geradezu verwerfen.

die holländische Ordnung für die Reformierten typisch sein:[1]) nachdem zwei Schüsseln mit gebrochenen Brotstücken von Hand zu Hand gegangen sind, nimmt der Diener des Worts das Trinkgeschirr — ein paar Gläser mit Wein gefüllt — trinkt, und darauf trinken alle, die an dem Tisch sitzen; „denn Einer reichet dem andern das Geschirr". Wohl mehrere Kelche, aber schichtweise trinken alle aus einem Kelche!

Im vorigen sind nur einzelne Stücke der Kelchgeschichte zur Darstellung gekommen. Sehe ich recht, muß die Geschichte der Kelchspendung noch geschrieben werden. Smends „Kelchspendung und Kelchversagung in der abendländischen Kirche. Ein Beitrag zur Kulturgeschichte" (1898) hat einmal das Verdienst, die Annahme Hillmanns („die evang. Gemeinde Wesel und ihre Willibrordkirche" 1896), zwei Pfarrgemeinden Wesels hätten jahrhundertelang und zwar bis zum Jahre 1540, sich ungestörten Besitzes des Laienkelchs erfreut, als völlig illusorisch hingestellt zu haben, sodann, die vergrabenen Forschungen und Resultate älterer lutherischer Theologen wieder ans Licht gezogen zu haben. Denn ohne Frage ist G. Calixts Abhandlung „de communione sub utraque disputatio" vom Jahre 1636[2]) eine ausgezeichnete und grundlegliche Arbeit dieses trefflichen Theologen, — und sowohl von v. d. Lith[3]) de adoratione panis consecrati et interdictione sacri calicis in

---

[1]) S. Alt, D. christl. Kultus, I, S. 284 ff. Richter, Kirchenordn. II, 99 ff. Th. Fliedner, Kollektenreise 1831, I, 56 f.

[2]) Ich benutzte die Ausgabe vom Jahre 1642, in welcher ein kurzer Dialog des röm. Theol. G. Cassanders über die Suspensio Concilii Tridentini und die Communio sub utraque aus dem Jahre 1562 (p. 1—12), sowie andere diesbezügl. Schriftstücke der Abhdl. Calixts vorausgeschickt sind (p. 13—78). Diese selbst führt genauer den Titel: de Calice de dominico omnibus ad sanctam eucharistiae communionem admissis porrigendi disputatio, und stammt in ihrer ersten, kürzeren Form aus dem Jahre 1636.

[3]) Dieses Werk von Smend angeführt; ich kenne bloß desselben „Beweiß, das Niederknien vor denen Hostien in der Messe denen Gewohnheiten und Satzungen der alten Christl. Kirche zuwider .... wobei zugleich .... der neuerliche Ursprung der Entziehung des Kelchs endecket usw. 2. Aufl. Anspach 1743. 256 S. In Betracht kommt Hauptst. IV, S. 99—171. (Joh. Wilh. von der Lith war „S. Theol. D., Hochfürstl. Brandenburg. Kirchen- u. Konsistorialrat, u. Stadtpfarrer in Ansbach, ein hitziger Kämpfer gegen die Päpstlichen.)

eucharistia. Suobaci 1753, cap. IV) als auch von v. Spittler („Geschichte des Kelchs im Abendmal," Lemgo 1780; Sp. war Prof. in Göttingen) fleißigst ausgenutzt. Was uns die Geschichte an die Hand gibt, ist nicht geeignet, uns für die beabsichtigte Neuerung günstig zu stimmen. Freilich: eine einheitliche Kelchsitte hat auch nie bestanden, und prinzipiell dürfte man sich Änderungen in äußerem Brauch nicht widersetzen, wenn sie wirklich notwendig werden. Aber liegt eine Notwendigkeit vor, den einen Gesamtkelch für alle abzuschaffen und somit einer bald zwei Jahrtausende hindurch üblich gewesenen und dadurch, vor allem aber durch Jesu Vorgang geheiligten Sitte den Abschied zu geben? Ich glaube es nicht. Würden wir dem Drängen etlicher Neuerer nachgeben, — wer würde am meisten Kapital daraus schlagen? Es ist keine Frage: Rom!

G. Wohlenberg.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn,
Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. R. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. Lic. **R. H. Grützmacher** in Rostock; Prof. D. **Johs. Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **R. Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **F. Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Konsistorialrat **E. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **R. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **E. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **E. Sellin** in Wien; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **W. Volck** in Rostock; Gym.-Oberlehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 5. Heft.
(173. Heft ausgeg. 1. Mai 1904.)

Erlangen und **Leipzig.**
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Das Wesen des Christentums und die historische Forschung.

Eine Auseinandersetzung mit D. Troeltsch.

IV.

Das Urchristentum als Quelle der Wesensbestimmung.

Es ist uns klar geworden, daß nicht die gesamte Entwicklungsgeschichte des Christentums oder besser des christlichen Geistes als die Quelle benutzt werden kann, aus welcher das Wesen der christlichen Religion zu schöpfen sei. Zwei Gründe traten besonders hervor, die dies verbieten: der eine, daß die evolutionistische Geschichtsbetrachtung, die dabei auf die Ausbildung des christlich-religiösen Geistes angewendet wird, dem Gegenstande nicht gerecht wird; der andere, daß es bei einem solchen Verfahren keinen Maßstab für die Unterscheidung des Normalen und Anormalen innerhalb der christlich bestimmten Geschichte gibt, wenn nicht bereits der Wesensbegriff als feste Größe bekannt ist (S. 181 ff.). Wir sehen uns also vor der Notwendigkeit, die Quelle für die Wesensbestimmung enger zu begrenzen, als Troeltsch es tut. Die nächste Größe, die sich uns empfiehlt und der auch Troeltsch den Wert der vorzugsweisen Quelle einräumt, weil dort der frische Saft und Schuß noch frei pulsiert, ist das Urchristentum. Dieses darf nicht nur als ein Teil der Quelle angesehen werden, zu dem als

der wertvollere die spätere Entwicklung hinzukomme, sondern als die Quelle überhaupt. Daß dies geboten ist, muß begründet werden.

Denn es erhebt sich sogleich von unseren eigenen vorher gewonnenen Ergebnissen aus ein gewichtiges Bedenken: hat nicht das Urchristentum dieselben Mängel aufzuweisen, um derenwillen die Gesamtentwicklung des christlichen Geistes nicht Quelle sein kann? Ist nicht auch das Urchristentum bereits eine zusammengesetzte, aus geschichtlichen Faktoren kombinierte Größe, die entstanden ist durch die Entwicklung des christlichen Geistes in seiner ersten Zeit, so daß ebenfalls der Eingang in die Welt und die Auseinandersetzung mit ihr einen wichtigen Faktor bilden? Gewiß, diese Frage kann nur bejaht werden. Daraus müßte gefolgert werden, daß, wenn einmal darauf verzichtet werden mußte, eine in zeitlicher Entwicklung entstandene Größe als Quelle der Wesensbestimmung zu verwenden, auch das Urchristentum nicht als solche angesehen werden dürfe. Es scheint vielmehr zunächst geboten, weiterhin denjenigen Schritt zu tun, den auch Troeltsch für die Untersuchung der ersten Zeit vorschlägt, nämlich hinter das Urchristentum auf *Jesus selbst* zurückzugehen und an seinem Reden und Handeln zu ermessen, was *er* unter der Religion, die er brachte, verstanden wissen wollte.

Allein zur Person Jesu gelange ich nur durch die Schriften des Urchristentums, und somit bleibe ich doch an eben dies Schrifttum als die Quelle gewiesen. Ob ich also die Person Jesu oder das Schrifttum des Urchristentums als den letzten festen Ausgangspunkt der Wesensbestimmung angebe, das führt noch keine Differenzierung der Quelle herbei. In jedem Falle wird sich fragen, inwieweit das Urchristentum in Gestalt seiner auf uns gekommenen Zeugnisse die Quelle für die Wesensbestimmung sein kann, und zwar auch in dem Sinne, ob das unverfälschte Bild Jesu Christi aus dieser Quelle entnommen werden muß.

Troeltsch sagt mit Recht: „Für die rein historische Denkweise ist die Urgeschichte des Christentums nach den allgemeinen historischen Methoden zu erforschen und das Neue Testament eine Schöpfung der Kirche.“ [1]) Diese Betrachtungsart ist notwendig. Wir können die Bücher des Neuen Testaments zum Teil glücklicherweise bis

[1]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 579.

zu ihrer Entstehung zurückverfolgen und wissen, daß sie von Menschen aus einem hoch getragenen religiösen Empfinden heraus geschrieben sind. Die empirische Kunde über das Werden dieser Bücher bewegt uns dazu, die unbegründeten scholastischen Deduktionen der altprotestantischen Inspirationstheorie abzulehnen. Die geschichtliche Forschung gibt uns andere Mittel in die Hand, um zu erkennen, wie Gott für die Verbreitung und Bewahrung seiner Offenbarung Sorge trägt. Gewiß, kein Mensch, der nicht vom göttlichen Geist selbst ergriffen ist, kann Träger eines solchen Berufs an der Offenbarung sein. Aber noch ein anderes muß als gewiß hinzugesetzt werden: jene Schriftsteller des Neuen Testaments haben geschrieben auf der Grundlage der Heilstatsachen, welche die Folie ihres Bewußtseins waren. Diese Folie nennen sie gern das Evangelium schlechthin, und dies Evangelium, das ihnen gänzlich mit der Person Jesu zusammenfallen konnte, war ihnen der objektiv feste Punkt, von dem ihr Bewußtsein sich bildete. In ihm sahen sie das Wesen des Christentums ohne Falsch. — Sollten sie sich darin geirrt haben? Vielleicht ist jener feste Punkt gar nicht so objektiv? Wenigstens sagt Troeltsch: „Evangelium und Kirche sind nach allen Seiten flüssige und offene Größen. Das unveränderliche Wesen des Christentums ist daher überhaupt nicht konstruierbar, sondern liegt vor in der Totalität der lebendigen Kirche und ihrer Betätigungen.“ [1]) Selbst wenn das nur heißen soll, daß wir das Evangelium nicht als feste Größe aus jenen Schriften ermitteln können, so ist doch auch dann der Schluß unabweisbar, daß bereits jene Autoren des Urchristentums selbst das Evangelium, das sie beschrieben und für das sie schrieben, in verschiedenen Farben geschaut und deshalb verschieden sich angeeignet und dargestellt haben; daß es also auch für sie keine feste Größe war. Demnach scheint Troeltsch anzunehmen, daß das religiöse Bewußtsein der neutestamentlichen Schriftsteller nicht anders — jedenfalls nicht höher, vielleicht aber tiefer? — veranschlagt werden darf als dasjenige irgendwelcher späteren überzeugten und lebendigen Christen, und daß uns folglich ihre Schriften nicht als vorzügliche und einzigartige Quellen für das Wesen des Christentums gelten dürfen. Denn unter jener Voraussetzung sind

[1]) Chr. W. Nr. 19, Sp. 445.

ja beide, die Urchristen und die Epigonen, darin gleich, daß bei ihnen, was Jesus war und wollte, in die subjektive Bewußtseinsform übergegangen und durch diese je auf die eine oder andere Weise alteriert ist. Ja wenn wir Jesus selbst hätten! — — Aber wenn die Schriften des Urchristentums in dieser Weise mit dem christlich-religiösen Bewußtsein der späteren Zeit auf eine Linie gestellt werden, so ist der Abstand, der zwischen beiden besteht, nicht berücksichtigt.

Allerdings dürfen wir Troeltsch nicht so verstehen, als wolle er gar keinen Unterschied zwischen beiden annehmen. Daß er einen solchen kennt, spricht er aus, indem er das Urchristentum als „die klassische Offenbarung" des Wesens des Christentums bezeichnet. Er meint das im Gegensatz gegen spätere, in der Entwicklung des christlichen Geistes auftretende Offenbarungen dieses Wesens, die man wohl die epigonenhaften nennen könnte, und er wirft auch die Frage auf, was an der Urzeit das Eigentlich-Klassische enthalte. Die Antwort scheint zu sein, daß dies Klassische vor allem in der historischen Verkündigung und Persönlichkeit Jesu erblickt werden muß, die zu rekonstruieren sind. Das ist ohne Zweifel richtig. Aber dann sollte man auch diesen Unterschied zwischen dem Urchristentum und der Folgezeit als einen spezifischen gelten lassen und nicht durch die Herbeiziehung der Entwicklung des christlichen Geistes für die Wesensbestimmung verwischen.

Im Christentum ist der Glaube das Entscheidende. Die Glaubensfunktion und ihre Objekte richtig bestimmen, das heißt im Grunde: das Wesen des Christentums klar legen. Nun ist das Bedeutungsvolle der christlichen Urzeit, woraus ihr Charakteristikum folgt, dies, daß sie dem Stifter des Christentums besonders nahe steht und eben ihn auf Grund dieser Nähe als Glaubensobjekt ins Zentrum gestellt hat. In jenen Schriften ist uns der Stifter des Christentums nicht nur als der zeitliche Anfänger vorgestellt. Das wäre ein Urteil, zu dem es der Glaubensbeziehung auf ihn nicht bedarf, das vielmehr rein empirischer Art ist und daher nie umgangen werden kann. Aber es ist oft als das einzig anwendbare betrachtet worden und hat dann dahin geführt, daß man meinte, den Anfänger auf irgend einen Punkt der Peripherie abschieben zu können. Die Geschichte des christlichen Geistes zeigt uns überall da, wo

nicht kräftig genug auf das Urchristentum zurückgegriffen wurde, jene eigentümliche Kette von Versuchen, die vorausgesetzte peripherische Stellung Jesu mit dem Postulat der Glaubensbeziehung auf ihn in Einklang zu setzen. Zu solchen Versuchen hat das urchristliche Bewußtsein keine Veranlassung gehabt.. Vielmehr lebt dieses der Überzeugung, daß Jesus Christus als der Anfänger auch das Zentrum ist, in dem die Zirkelspitze eingesetzt werden muß, auf daß der Kreis gezogen werden könne. Dem Urchristentum ist das Zentrum ein für allemal fest bestimmt, und das ist sein eigentümliches Gepräge.

Das Christentum steht von Anfang an zu Jesus Christus dem Herrn in innigstem Verhältnis, und zwar — was in diesem Zusammenhange wichtig ist — zu ihm als dem Manne, den uns die Evangelien redend und handelnd, sterbend und leidend, Sünden vergebend und erlösend zeigen, und dessen Bedeutung die anderen Schriften des Urchristentums auf dieser Grundlage darstellen. Das ist die Bedeutung jener Quellen, ganz abgesehen von ihrer Verläßlichkeit in einzelnen äußerlichen Punkten und auch von der „Echtheit“. Weil die Schriften des Neuen Testaments diesen durch nichts zu beschattenden Wert besitzen, ist das Wesen des Christentums, so gewiß unsere Religion in ihrem Anfange durch ihren Anschluß an die Person des Stifters charakterisiert ist, in der Folgezeit und für uns unabhängig von der Entwicklung der dogmatischen Auffassungen, unabhängig von einer Zeittheologie, die immer nichts anderes tun kann, als auf der Grundlage jener Quellen, auf der Basis des Urchristentums die Welt- und Lebenserkenntnis fester packen, die in unserer Religion die beherrschende ist und dem Leben seinen Halt gibt.

Nun sagt man freilich: was in den Quellen geschildert und abgehandelt wird, das ist vielleicht nur die Reflexion jener Verfasser über die neue Religion und ihren Stifter — eine Reflexion immerhin, in der die Autoren mit derjenigen der meisten christlichen Zeitgenossen übereingestimmt haben mögen. Deshalb solle es nötig sein, über diese Quellen zurückzugehen auf das, was tatsächlich im Hintergrunde liegt. Erst die Kritik könne daher jene Schriften einigermaßen in den Quellenwert erheben, indem sie nach Möglichkeit ausscheidet, was nur jener Reflexion angehört, mag letztere eine mehr intellektuelle oder eine mehr gefühlsartige, glaubensmäßige gewesen sein. Deshalb solle man auch hinter das Bild, das im Neuen

Testament von Jesus entworfen ist, auf den „historischen“ Jesus zurückzugehen versuchen. Ist diese Forderung berechtigt? Ist sonach das Schrifttum der Urchristenheit weniger verbindlich als es dem naiven Leser scheinen will? Jene Forderung hätte nur dann einen Sinn, wenn durch eine unbefangene Kritik erwiesen werden könnte, daß die gläubigen Christen der ersten Zeit nicht imstande waren, das, was vor ihren Augen geschehen war, mit klarem Blick aufzufassen. Daß wir auf Grund unserer Kenntnis von der Entstehung der neutestamentlichen Schriften keinen Grund haben, einen Unterschied zwischen dem historischen und biblischen Jesus zu machen, das hat m. E. Kähler mit guten Gründen gezeigt.[1]) Wir können wohl, unter Vorbehalt, Troeltsch zustimmen, wenn er sagt: „Das Bild Jesu liegt nicht unmittelbar in den Quellen vor, sondern vermittelt durch den Glauben der Gemeinde und vor allem gestaltet durch den Glauben des großen Apostels, den er nicht selbst berufen und ausgerüstet hat“; zumal er hinzusetzt, vieles möge unsicher sein, aber doch müsse der Geist und Trieb der Persönlichkeit Jesu auch in dem apostolischen Jesusbilde enthalten sein.[2]) Ergänzen dürfen wir aber diesen Satz durch die Bemerkung, daß vielfach die Treue außer Zweifel steht, mit der der historische Jesus in dem Glauben der Urgemeinde lauter und deutlich wiedergespiegelt ist. Wenn freilich das Schrifttum der Urchristenheit nicht vorhanden wäre, sondern nur die späteren Schriften etwa von der Mitte des zweiten Jahrhunderts ab, so würden solche Größen, die in keinerlei direkter Beziehung zu Jesus Christus selbst zu stehen behaupten können, nicht ohne weiteres einen Vorrang vor jeder beliebigen späteren Klügelei beanspruchen dürfen. Daß hingegen die Schriften des Urchristentums den persönlichen Eindruck des Stifters unserer Religion zur unmittelbaren Voraussetzung haben, scheint mir unanfechtbar. Er, der uns von der Sündenlast befreit hat und alle Menschen ohne Ausnahme der Sünde zieh, ist selbst ohne Sünde gewesen. Diese eine Tatsache, die vom Urchristentum bezeugt ist, tritt nur aus diesem Zeugnis uns lebensvoll entgegen. Dieses Zeugnis, das die Person Jesu aus dem Kreise der Menschen aussondert, beweist

[1]) Martin Kähler, Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche biblische Christus. 2. Aufl. Leipzig 1896.

[2]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 580.

sowohl den Abstand des urchristlichen Schrifttums von allen späteren christlichen Schriften als auch die Unbefangenheit des urchristlichen Bewußtseins gegenüber der Persönlichkeit Jesu. Wenn uns die apostolischen Väter (II. Klemensbrief) sagen, daß wir über Christus denken müssen wie über Gott, so steht diese Aussage durchaus in der Linie der Aussagen des Urchristentums, aber nur deshalb, weil das Urchristentum mit seiner Bezeugung vorangegangen war und das Urteil über sich erzwang, daß es aus den Tatsachen heraus geredet habe. Daß aber die unsündliche Vollkommenheit Christi eine Tatsache war, die von den ersten Zeugen unbefangen aufgenommen wurde, und nicht etwa ein Phantasiegebilde des frommen Bewußtseins, erhellt aus der Erwägung, daß ein solcher Charakter der menschlichen Phantasie schlechterdings unerfindlich ist. Wo hat je eine hochgetragene menschliche Dichterkraft eine sündlose Person veranschaulicht? Nur wo diese Reinheit und Göttlichkeit in Wirklichkeit geschaut worden, ist es möglich geworden, von ihr zu reden!

Durch diese Betrachtung scheint mir folgender Kanon gesichert: daraus, daß die urchristlichen Schriften über Jesus etwas erzählen, das man sonst von keinem Menschen berichten kann, dürfen wir nicht schließen, daß die Berichterstatter in gutem Glauben ihr durch afterreligiöse Vorstellungen irre geleitetes Bewußtsein reden ließen; vielmehr wird in solchen Fällen die Annahme nahe gelegt sein, daß in der Tat etwas ganz Einzigartiges vorgelegen haben muß, ohne dessen Vorhandensein niemand von solchen Realitäten sprechen konnte. Aber, so könnte man einwenden, es handelt sich in dem Christusbilde der Apostel nicht nur um die Sündlosigkeit, sondern um ein besonderes Seinsverhältnis zu Gott, das direkt auf das Prädikat der Gottheit Jesu geführt hat, und um ein uranfängliches Sein bei Gott. Das sind, sagt man uns, Theologumena oder gar Mythologumena, die in der reinen christlichen Religion keine Stelle haben. Daß die Schriften des Urchristentums auf derartige Aussagen führen, zeige deutlich, daß sie erst geläutert werden müssen, um als Quellen dienen zu können. — Die Frage ist, ob wir wirklich genötigt sind, in diesen Punkten Verbildungen des reinen Tatbestandes anzunehmen.

Als Voraussetzung für die Beantwortung dieser Frage dient uns, was vorher angedeutet wurde: daß der Stamm jener Schriften

klar erkennen läßt, daß er auf Augen- und Ohrenzeugenschaft beruht oder darauf zurückgeführt werden muß. Daraus folgt, daß neben dem, was unmittelbar gesehen, gehört, getastet wurde, von jenen Autoren auch die geistigen Wirkungen der Persönlichkeit Jesu zum Ausdruck gebracht worden sind. Und das festzustellen, ist ungeheuer wichtig. Wie es zur Person, zum Wesen des Heros gehört, daß er kraftvolle Wirkungen übt, Impulse erteilt, so gehört der unmittelbare Eindruck, den Jesus durch sein Sein hervorgerufen hat, zu seinem Wesen. Wer ein Genie beschreiben will, erschöpft seine Aufgabe nicht, indem er berichtet, was der betreffende Mensch getan, geredet, geschrieben hat; sondern er muß hinzunehmen, wie jener auf die Mitmenschen eingewirkt hat. Durch diese Wirkungen erst wird das Genie zum Heros; ohne solche ist niemand ein Heros. Da sind in Anschlag zu bringen die unsichtbaren, aber realen, Fäden, die sich wie ein geistiges Fluidum zwischen dem Genie und der von ihm ergriffenen Mitwelt gesponnen haben. Sie vervollständigen das Charakterbild des Heros, weil sie seine persönlichen Wirkungen sind, die von ihm ausgehen, obschon sie — als empirisch vorhanden beobachtet, doch — nicht empirisch verfolgt werden können. Wodurch aber das Charakterbild vervollständigt wird, dadurch wird es nicht verfälscht. Das ist offenbar auch auf Jesus anzuwenden. Wir dürfen ihn, während wir ihm die volle Einzigartigkeit reservieren, auch als Heros ansehen; denn diese Betrachtung wird immer nötig bleiben, wenn wir sein Wirken und Sein uns verständlich machen wollen. Sofern nun Jesus als Heros zu betrachten ist, gehören sein Eindruck und seine unmittelbaren Wirkungen auf die Zeitgenossen zu seinem Wesen und Charakter, vervollständigen und erhellen das Bild von demselben. Die Menschen, die von einem Heros angezogen werden, vervollständigen sein Charakterbild positiv, die von ihm Abgestoßenen ergänzen es negativ. Im Urchristentum ist uns vor allem die erstere dieser Menschenklassen zur Anschauung gebracht. Was das Urchristentum von den direkten persönlichen Wirkungen Jesu zeigt, das offenbart uns zugleich diesen Mann selbst; wie die ersten Zeugen ihn auffaßten, so mußte dieser Heros von den positiv berührten Elementen aufgefaßt werden. Sein Sein und seine Zwecke, sein Leben und die von ihm gewollte Religion erkennen wir nirgend deutlicher als eben dort, wo seiner

Persönlichkeit Feuer die Herzen und Gewissen entzündete. Die Stiftung gibt Aufschluß über das, was der Stifter wollte, was ihn bewegte, was er war, was ihm die Religion war, die er begründete. Das Urchristentum ist deshalb die Quelle, aus der wir die Erkenntnis des Wesens der christlichen Religion entnehmen.

Eins aber ist noch zu bedenken. Je näher eine Persönlichkeit denen steht, die über sie berichten, um so adäquater wird die Nachricht sein; je größer der Abstand jener Persönlichkeit ist, um so weniger adäquat die Nachricht. Wir können nun schwerlich ermessen, ob es der Stiftungsgemeinde gelungen ist, das Bild Jesu so hehr zu malen, wie das Urbild war, dessen Abstand zunächst in der Eigenschaft der Unsündlichkeit sicher gestellt ist. Dies Bedenken weist aber unsere Wertschätzung des Urchristentums nicht in die Richtung, als sei in den Quellen die Majestät Jesu überspannt, sondern im Gegenteil dahin, als sei die Darstellung hinter der Majestät des Urbildes zurückgeblieben. Das anzunehmen ist nahe gelegt, weil wir keine Analogie dafür haben, daß das schlechthin Erhabene von Menschen rein erfaßt und beschrieben werden kann. Jesu Persönlichkeit mit ihrer göttlich-religiösen Kraft ist uns Heutigen doch kaum vorstellbar, und wie weit die Konzeption derer, die mit ihr lebten, hinreichte, sie zu begreifen, können wir nicht ermessen. Wir wissen nicht, bis zu welchem Grade jenen Menschen eine Persönlichkeit durchschaubar war, die als die sündenreine über spezifisch menschliche Schwachheiten erhaben gewesen zu sein scheint, selbst über das Bedürfnis nach Religion, das in ihr voll befriedigt gewesen sein muß. Jedenfalls hat der Stifter selbst angenommen, daß der Eindruck, den sein Leben machte, noch nicht die volle Wahrheit in den Gemütern durchbrechen lasse, und deshalb hat er seine Verheißung von dem sie in alle Wahrheit leitenden Geiste gegeben.

Diese Verheißung der Geisteswirkungen wird aber von Troeltsch dazu benutzt, die Wichtigkeit der Ergänzung darzutun, die dem Urchristentum als Quelle der Wesensbestimmung aus der gesamten Folgezeit der christlichen Entwicklung erwächst. „Das Christentum sind nicht die ‚Worte Christi', sondern der Glaube an Christus und an den in diesem Glauben über die Gemeinde ausgehenden und in ihr sich auswirkenden Geist. Dieser Geist aber hat seine Wirkung

im paulinischen und johanneischen Evangelium nicht erschöpft." [1]) Somit wird das Wesen des Christentums durch alles, was dieser Geist in alle fernen Zeiten schafft; und das zu erkennen ist die Hauptaufgabe des Wesenserforschers. Aber selbst wenn wir zugeben wollten, daß die reine christliche Wahrheit bisher noch nie erreicht war und in einzelnen Punkten stets fortgeführt werden kann, so ist doch damit nicht gesagt, daß das Wesen des Christentums selbst sich wandelt, daß das Christentum selbst eine wandelbare, sich stets abändernde Größe ist. Troeltsch ist jedoch zu dem Schlusse geführt worden, daß das Wesen des Christentums unfertig ist, da die christliche Religion selbst nicht mit einem Male offenbart ist. Er sagt uns: „Das Wesen kann nicht eine unveränderliche und ein für allemal in der Lehre Jesu gegebene Idee sein." Es kommt in diesem Satze nicht auf das Wort „Idee" an, das auch wir natürlich in einer Bezeichnung des Christentums ablehnen würden, das aber von Troeltsch mit Vorliebe für die Charakterisierung des Christentums verwandt wird. Auch auf dem Ausdruck „Lehre Jesu" liegt kein Ton. Vielmehr können wir dem Satz unter Berücksichtigung der übrigen Erörterungen von Troeltsch auch in seinem Sinn die allgemeine Fassung geben, daß das Wesen des Christentums durch Jesus selbst nicht erschöpfend und abgeschlossen in die Erscheinung getreten sei, weil eben nichts bei seinem Eintreten in die Geschichte fertig ist, sondern alles werden muß im Strome der Evolution. Aus dem geschichtlichen Christentum wird dann ein Christentum, das nichts ist als Geschichte, und das ebenso angesehen werden muß wie irgend ein menschliches Ideal, das im Geschichtsverlauf sich herausbildet, weiter bildet, vergeht. Das ist das historisch fundamentierte Urteil der Moderne über des Christentums Wesen. Dies Wesen sei aufgetaucht als eine Idee oder auch als eine Summe von Ideen, die sich vielleicht um eine Zentralidee gruppierten; und wie keine Idee ihre ganze Fülle in einer zeitlich und räumlich begrenzten Gemeinschaft von Menschen, geschweige in einer einzigen Persönlichkeit ausleben läßt, so sei auch das Wesen des Christentums nur aus dem Fluß des Werdens zu angeln.

---

[1]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 580.

Aber wenn es nun doch so steht, wie wir früher bemerken mußten, daß nämlich das Gebiet der christlichen Entwicklung durch die Völkerwelt und durch die Zeiten hindurch ganz augenscheinlich von vielen erheblichen entstellenden Abirrungen begleitet ist und der Eigenschaften entbehrt, durch welche es als Quelle in Betracht kommen könnte: so sind wir von neuem vor die Frage gestellt, warum das Urchristentum nicht als die ausreichende Quelle angesehen, sondern ergänzt werden soll. Wir haben doch gesehen, daß dem urchristlichen Schrifttum kraft seines zeitlichen Näheverhältnisses zur Stiftung unserer Religion eine besondere Bedeutung beiwohnt. Dieselbe liegt zwar nicht in der Anfangsstellung als solcher, die noch keinen inneren Wert beilegen kann. Das äußere Merkmal der zeitlichen Priorität vor den späteren Schriften ist es auch gar nicht, um deswillen die Schriften des Urchristentums das Ansehen der Kanonizität behaupten, das von vielen so bereitwillig preisgegeben wird. Kanon sind jene Schriften um ihres Inhalts willen. Dieser beruht, wie wir es ausdrücken konnten, auf der unmittelbaren Heroenwirkung Jesu Christi oder — was dasselbe ist — darauf, daß sie „Christum treiben". Die Absicht der Autoren ist tatsächlich die gewesen, über das Wesen der christlichen Religion Aufschlüsse zu geben. Ihr Zweck war in erster Linie, den Glauben an Jesus zu wecken oder zu mehren durch Verkündigung seiner Heilandstätigkeit oder durch Betrachtung des Erfolges seines Lebens. Dabei ist freilich das Bewußtsein der ersten Gemeinde und ihrer geistigen Führer ein wichtiger Faktor. Hierdurch wird aber ihr Zeugnis nicht entwertet, sondern höher gestellt. Denn dies ihr religiöses Bewußtsein ist die Bedingung für den Vollwert ihrer Verkündigung. Nur wer eine Religion in sich trägt, kann für sie zeugen. Weil aber jene Männer unter dem Eindruck des Heros und seiner persönlichen Wirkungen stehen, deshalb steht ihr Bewußtsein und demzufolge ihr Schrifttum in besonderem Ansehen. Und auch soweit sie den lebenden Mann nicht gekannt, verkünden sie doch eben ihn, indem sie aus seinen unmittelbaren Wirkungen seine Ziele der Welt zeigen. Jede Folgezeit kann ihr christliches Bewußtsein nur an dem Bewußtsein jener ersten Generation kontrollieren, und das heißt, die Schriften des Urchristentums sind die Norm und Richtschnur zur Erkenntnis dessen, was das Christentum ist.

Jenes Bewußtsein der ersten Generation wird von Troeltsch anders beurteilt. Das Bedenken wird erhoben, daß das urchristliche Bewußtsein den historischen Jesus nur zum geringsten Teile enthalte und vorwiegend bestimmt sei durch ein Christusbild, das von einer mystischen Spekulation künstlich konstruiert sei. Wiewohl Troeltsch das Zugeständnis macht, daß das Christentum des Paulus, der Jesus nicht persönlich gekannt hat, doch den „Geist und Trieb" der Persönlichkeit Jesu enthalte, und daß die apostolische und sonderlich die paulinische Verkündigung „zum Verständnis des Wesens des Christentums" nicht zu entbehren sei, so meint er doch, daß der Quellenwert des Urchristentums stark beeinträchtigt sei dadurch, daß in der apostolischen Verkündigung nicht der historische Jesus, sondern „der Geist des Christus" das Objekt der religiösen Beziehung ist. Und doch stellt auch Troeltsch als ein eigentümliches Merkmal des Christentums dies heraus, daß es „seine Gläubigen strenger als irgend eine Religion an die beständige Nährung ihres religiösen Lebens aus der Berührung mit dem Stifter verweist und in seiner Christusmystik eine diesen Sachverhalt besonders deutlich aussprechende, einzigartige Erscheinung hervorgebracht hat"![1]) Hiermit ist ein Grundzug der urchristlichen Religiosität aufgezeigt, der sich unmittelbar an den historischen auferstandenen Herrn anlehnt. Daran kann auch die Literarkritik nichts ändern, wenn sie feststellen zu müssen glaubt, daß die Worte Jesu, die von seinem ewigen Zusammensein mit den Gläubigen handeln, aus der Frömmigkeit der Gemeinde heraus ihm in den Mund gelegt seien. Unumstößlich sicher bleibt, daß jener Zug im Anfang zum Wesen des Christentums gehörte. Weshalb aber ist er für die Folgezeit zu beanstanden und aus dem Wesen des Christentums, das in Jesus selbst gegründet sein will, zu eliminieren? Aus literarischen Gründen ist der Satz doch nicht beweisbar, daß Christus den Seinen jenen Trost nicht gegeben hat. Er paßt nur nicht in die sogenannte „historische" Auffassung von Jesus, nach welcher der Herr vollständig im natürlichen Evolutionsprozesse steht. Und weil diese vorausgesetzt ist und dem Terminus „historischer Jesus" seinen eigentümlichen Sinn zu geben pflegt, so muß anderseits „der Geist des

[1]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 579.

Christus" überall da erscheinen, wo vom Zusammenhang Jesu, auch des historischen Jesus, mit Gott die Rede ist.

Ist es denn aber nötig, den Evolutionismus auf die Stiftung des Christentums anzuwenden und den supranaturalen Faktor von ihr auszuschließen? Das Christentum will doch göttliche Stiftung sein, und diesem seinen Anspruch werden wir nur gerecht, wenn wir sein historisches Auftreten als von Gott gewirkt anerkennen.

Gewiß ist ja, daß wir allen Fortschritt, alle Neubildungen als Taten von Menschen auffassen müssen. Wenn ein neues Gewaltiges in den bisherigen Gang eingreift und ihn ändert, so ist eine besondere Ideenbildung tätig. Gewöhnlich geht sie von einem einzelnen Menschen aus, der die Welt der Ideen umbildet und auf einen Kreis von Menschen einen tiefgreifenden erzieherischen Einfluß übt. Aber wenn wir nun einerseits das ursprüngliche Hervorbrechen der neuen Ideenwelt kausal nicht zu erklären vermögen, und wenn wir anderseits überzeugt sind, daß Gott nicht der Toten, sondern der Lebenden Gott ist und mit letzteren zusammen wirkt, so werden wir um das Glaubensurteil gar nicht herumkommen, daß eben Gott es ist, der die Geister lenkt, die seinem Willen folgen und nicht ihre Freiheit zum Widerstand gegen ihn mißbrauchen. Daß daneben ungöttliche und widergöttliche Ideen ebenfalls von einer Art Heroen gebildet werden und wirken, ändert nichts daran, daß die Regierung der Welt dem lebendigen Gotte zugehört. Freilich können wir nicht im einzelnen entscheiden, ob jemand direkt der göttlichen Leitung folgt. Aber seitdem Jesus Christus erschienen, haben wir in dem von ihm vorgestellten Wesen und Ziel des Gottesreiches einen Maßstab, an dem wir bis zu einem gewissen Grade zu erkennen vermögen, ob eine Neubildung zum Bau des Reiches Gottes dient oder nicht. Dabei ist allerdings Voraussetzung, daß wir die Predigt Jesu für eine objektiv sichere Verkündigung ansehen. Keineswegs wird durch die Bevorzugung Jesu und der urchristlichen Auffassung von ihm und seinem Wirken eine „absolute Kluft zwischen der Urzeit und der Folgezeit" befestigt. Auch wir wissen, daß der Geist des lebendigen Gottes, wo er empfängliche Herzen findet, heute nicht unwirksamer ist als ehedem im paulinisch-johanneischen Zeitalter. Es soll auch nicht ausgeschlossen werden, daß manches einzelne an der christlichen Auffassung sich kläre und dabei wandele

im Fluß der Zeiten mit dem Wandel der äußeren Umstände. Aber das wollen wir betonen, daß in nuce alles Weitere in der Stiftung der christlichen Religion selbst enthalten ist. Die Zeit der Stiftung birgt in sich die Keime für jede weitere Ausgestaltung oder bestimmtere Fassung derjenigen Weltrichtung, die in ihr begonnen ist. Ich meine, es gehört durchaus noch nicht der Glaube an die Gottheit Jesu, den ja Troeltsch als dogmatische Voreingenommenheit bezeichnen würde, dazu, um eingestehen zu können, daß, rein historisch angesehen, in dem was Jesus Christus gewirkt, die Fülle der nach ihm genannten Religion zu Anfang wirklich vorhanden war und daß somit im Urchristentum das Bild derjenigen Religion vorliegt, die er gewollt hat. Ich gebe ausdrücklich zu, daß diese Auffassung vom Urchristentum im großen und ganzen auch ohne den Glauben an die Gottheit Jesu aufrecht gehalten werden kann — wenn auch anderseits selbstverständlich ist, daß jene Auffassung durch diesen Glauben ein helleres Licht und größere Kräftigkeit empfängt. Das zu betonen, scheint mir wichtig, weil daraus hervorgeht, daß die geringere Schätzung des Urchristentums bei Troeltsch nicht erst auf der Ablehnung dieses oder jenes spezifisch christlichen Dogmas fußt. Den wahren Grund jener Geringschätzung würde ich vielmehr in dem sehen, was schon einmal angedeutet wurde: in der skeptischen Stellung zu bestimmten religiösen Grundvoraussetzungen. Denn für die objektiv-religiöse Wertung der Stiftung unserer Religion ist erforderlich, daß die lebendige Religion als eine Wirkung Gottes selbst aufgefaßt wird, der in seinem Geschäft der Weltregierung das Personleben Jesu Christi geordnet hat, auf daß in ihm die Offenbarung geschehe.

Diesem Gedanken gegenüber hat Troeltsch die seltsame Meinung geäußert, daß die Christen selbst den Offenbarungscharakter ihrer Religion erst künstlich und tendenziös gemacht haben, nämlich im Kampf mit dem Gnostizismus. Die evolutionistische Denkweise läßt eben den Gedanken nicht zu, daß bei der Entstehung der christlichen Religion Gott selbst in die Geschichte eingegriffen hat, und daß das Christentum auf göttlicher, übernatürlicher Offenbarung ruht. Von seiner evolutionistischen Voraussetzung aus erblickt Troeltsch das Christentum nur in seiner dogmengeschichtlichen Entwicklung und urteilt, das Christentum habe erst in seinem Kampf mit der Gnosis

„seinen ersten und festesten Panzer in der Lehre von der übernatürlichen göttlichen Offenbarung und Menschwerdung geschmiedet, womit es sich als vollkommene und endgültige Gotteserkenntnis erwies, seine prinzipielle Neuheit und Absolutheit dartat.“ [1])

Nach dieser Meinung hätte das Christentum sein Höchstes und Bestes, den Stützpunkt, den es in der göttlichen Offenbarung besitzt, erst durch die Einwirkung feindlicher Mächte aus reiner Not in sich aufgenommen. Wenn das behauptet wird, ist es freilich leicht, weiter zu sagen: der Glaube an die Offenbarung und der Offenbarungscharakter gehören nicht zum Wesen des Christentums, sondern sie sind nur zur Abwendung einer peinlichen Situation von der um den Bestand der Religion (oder der Kirche) besorgten menschlichen Phantasie auf das eigentliche Wesen aufgesetzt worden. Nun hat freilich der Kampf mit dem Gnostizismus seine große Bedeutung für die Ausprägung des christlichen Geistes und die Konsolidierung der Kirche gehabt. Die heidnischen Vorstellungen, die von den Gnostikern mit christlichen verbunden und in dieser Verbindung für christliche ausgegeben wurden, haben der Kirche die Aufgabe gestellt, der Lehre des Christentums ihr Augenmerk zuzuwenden und zur Sicherung der reinen christlichen Lehre gegen Verfälschungen auf die Konstituierung des Kanons bedacht zu sein. Aber keineswegs ist der Inhalt der Lehrsätze, die man zu formulieren begann, erst damals geschaffen worden. „Im Gegensatz zur Gnosis fühlte man in der Kirche nicht das Bedürfnis, ein Neues zu bauen.“ [2]) Und gerade darauf, daß die christliche Religion unmittelbar aus der göttlichen Offenbarungstat stammt, hatte sich von Anbeginn der Glaube verlassen. Es ist nicht nötig, Zeugnisse aus den urchristlichen Schriften hierfür beizubringen; sie liegen überall offenkundig; das religiöse Bewußtsein des Urchristentums lebt in diesem Glauben an die in Christus geschehene übernatürliche Offenbarung. Das klare historische Zeugnis des Neuen Testaments ist aber anscheinend nicht imstande, die in jener Behauptung von Troeltsch zutage tretende Voreingenommenheit zu stören. Vielmehr wird auf Grund letzterer ignoriert, was die Evangelien von

---

[1]) Die Absolutheit des Christentums, S. 18.

[2]) R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte I, S. 79.

dem Zusammenhang Jesu mit Gott sagen und von seinem Offenbarercharakter, den diejenigen erkannten, die nicht bloß mit dem „Geist des Christus“, sondern mit dem „Christus im Fleisch“ zusammen lebten. Weil nun das Urchristentum, so wie es in den Quellen erscheint, mit der evolutionistischen Betrachtung sich nicht reimen will, sondern die christliche Religion immer unter den Gesichtspunkt der objektiven göttlichen Offenbarung rückt: deshalb kann der rein evolutionistisch denkende Forscher diese Quelle nicht ohne Abzüge und nicht als die alleinige nehmen — sie gänzlich auszuschalten, ist ja schlechterdings unmöglich —, und er sieht sich genötigt, den supranaturalen Faktor im Urchristentum durch die naturale Basis der späteren Entwicklung zu alterieren.

Aber dies Beginnen, die „Gesamtheit der christlichen Geistesentwicklung“ unterzuschieben, ließe sich nur dann begründen, wenn erweislich wäre, daß die spätere Entwicklung greifbare Vorzüge vor dem Anfange besitzt. Anderseits ist der Anfang nur dann in aller Folgezeit immer wieder als Maßstab und Korrektiv zu verwerten, wenn er vollkommen ist. Dazu noch ein kurzes Wort. — Ist das ursprüngliche Christentum vervollkommnet worden? Kann es weiter vervollkommnet werden? Ist es wirklich angebracht, auf die alte Rede der Teller und Ockel, der Krug, Flatt und Tieftrunk von der Perfektibilität des Christentums zu einer Religion der Vollkommenen oder der Mündigen zurückzugreifen, nachdem dies Thema hundert Jahre lang nicht in dieser Weise erörtert worden ist? — Die „historische Denkweise“ tut sich etwas darauf zugute, daß sie die geläuterte Historie reden läßt. Wohlan, rufen wir die Geschichte zur Zeugin! Wo ist je das ursprüngliche Christentum mit Erfolg **weiter** gebildet, vervollkommnet worden? War etwa der Anhieb gut, den jene Männer der Aufklärung vollführten? — Wohl sind viele Versuche gemacht, die alte Wahrheit in neuer Form darzubieten; Versuche, die nur dann Beifall finden und gelingen konnten, wenn dabei fest im Auge behalten wurde, daß die alte Wahrheit dieselbe, eben die alte, blieb oder doch bleiben sollte, und nur die Form eine neue ward. Wenn das vorbehalten ist, dann wird solche Aufgabe nur unter Zugrundelegung der alten Schriften des Urchristentums gelöst werden können. Ja diese Aufgabe wird nie aufhören dürfen, sondern sie garantiert die stetige Lebendigkeit unserer

Religion. Sie ist auch allenthalben gestellt worden. Man kann sagen, die Geschichte des Christentums ist der Ablauf dieser Versuche. Die Geschichte seiner Ausbreitung in der Völkerwelt sonderlich ist ein eigenes Kapitel derselben. Aber gerade das Eine beobachten wir bei diesem Gange mit Genugtuung, daß das in Christo gekommene Heil bei den mannigfaltigen Beziehungen, in die es sich um der Durchdringung der Menschheit willen setzte, sich konstant erwiesen hat, obwohl es in seiner uranfänglichen Verkündigung durchaus in den Schranken eigentümlicher Zeit- und Volksverhältnisse, partikularistischer Anschauungen und Bildungsrichtungen erschienen war. Die Stiftung des Christentums, damals hineingestellt in einen bestimmten Kreis von Individuen und in den Rahmen bestimmter welthistorischer Ereignisse, sie hat sich dennoch als universal bewährt, ohne mit ihrem Wesen brechen zu müssen. Die Offenbarung in Jesus Christus ist zeitgeschichtlich bedingt gewesen, wennschon sie ausging von dem absoluten Gott. Demgemäß ist auch das Neue Testament und die in ihm ausgesprochene Wahrheit in einer Form gegeben, die das zeitgeschichtliche Gepräge an sich trägt. Eben diese Seite an der Stiftung des Christentums, die Form, ist wandelbar, und sie — aber auch nur sie — enthält die Ansatzpunkte für die Weiterbildung, für die Geschichte des Christentums. Aber was sich hat wandeln müssen, das ist nicht das Wesen. Die Form ist relativ, das Wesen nicht. Dieses ist in sich vollkommen. Es ist nicht bloß ein germinative principle, das aller möglichen Antriebe von außen bedurfte und stets bedarf, um überhaupt erst zum Leben zu gelangen und wie ein Naturorganismus sich zu entfalten und zu wachsen, eine Keimanlage, die unter äußeren Einflüssen zur Bildnerin wird und die Pflanze sich entwickeln läßt; wobei aber in der Meinung dieses spirituellen Evolutionismus noch hinzugefügt werden müßte, daß nicht abzusehen ist, wann je einmal die Zeit der Blüte und Reife eintreten könne.

Das Wesen des Christentums hat sich konstant erhalten. Das ist etwas Eigenartiges in der Geschichte des Geisteslebens, das besinnlich machen muß. Kein philosophisches System hat sich in dem Maße die Geltung seiner ursprünglichen Konzeption zu erhalten vermocht, die es vielleicht beim Erscheinen errang. Die anderen Religionen sind, wenn sie ihrem Anfange annähernd so treu bleiben

wollten wie die christliche, erstarrt oder gestorben. Die christliche aber lebt in Kraft um dieser Treue willen und nur dort, wo die Treue bewahrt wird. Und dadurch redet die Geschichte selbst zugunsten der Ausnahmestellung, die das Christentum unter den geistigen Erscheinungen in der Menschheit einnehmen will. In diesem Sinne kann man freilich sagen: Die Geschichte des Christentums ist die zum Urchristentum hinzutretende ergänzende Quelle für die Wesensbestimmung, nicht jedoch in dem Verstande, als könne man in ihr die adäquate Beschreibung des Wesens finden oder zusammenlesen; aus ihr abzulesen ist das Wesen doch nur dann, wenn man es kennt. Nur in der Rücksicht ist sie für die Wesensbestimmung von Bedeutung, daß sie uns eine Regulative gibt, indem die großen Züge der Kirchengeschichte deutlich machen, wie es sich mit der christlichen Religion ganz anders verhält denn mit anderen Religionen und verwandten geistigen Faktoren. Die Geschichte legt uns nahe, daß das Wesen der christlichen Religion schon im Anbeginn eine eigenartig vollkommene und reine Ausprägung gehabt hat, die auf einen besonderen Ursprung schließen läßt, und dorthin weist die Geschichte den Erforscher des Wesens zurück. Freilich wird ein solches Urteil der Geschichte nicht erwartet von demjenigen, der von dem evolutionistischen Grunddogma gebannt ist.

Lic. Dr. Beth.

Die Forderung einer modernen positiven Theologie unter Berücksichtigung von Seeberg, Th. Kaftan, Bousset, Weinel.

(Fortsetzung.)

Aber von einer anderen Seite wird das Recht der Forderung einer modernen positiven Theologie noch einer scharfen Kritik unterzogen. Man ist mit dem Wortlaut der Forderung ganz einverstanden, man hält sie nicht für unmöglich, aber für unnötig.

Eine solche Theologie zu fordern, sei überflüssig, so sagt man, denn sie sei ja schon längst vorhanden in dem, was man bisher die spezifisch „moderne", liberale, Ritschlsche Theologie nannte. Ein ungenannter Rezensent des Seebergschen Buches im Literarischen Zentralblatt (1903 Nr. 41 vom 10. Oktober) formuliert seine Stellung dahin, daß er glaube in der längst vorhandenen modernen Theologie genug positive Züge zu erkennen, die eine neue moderne positive Theologie überflüssig machen. Er ist also der Meinung, daß die, welche anderen Sinnes wie er sind, seiner theologischen Richtung nur den Vorwurf machen können, sie sei nicht positiv genug, es kommt ihm wie den meisten seiner Gesinnungsgenossen gar nicht in den Sinn, daß man ihrer Theologie auch den Vorwurf der Unmodernität machen kann. Es handelt sich in dieser Behauptung um kein dialektisches Fechterkunststück, sondern wir sind alles Ernstes gemeint, sie zu vertreten und zu beweisen. *Wir erheben allerdings den Vorwurf, daß in der gegenwärtigen*

liberalen Theologie nicht genug Positives enthalten ist, aber ebenso entschieden den anderen, daß nicht genug Modernes in ihr steckt. Gelingt es uns, diese Gedanken nacheinander zu begründen, dann sind wir des Einwandes gegen unsere Forderung einer erst zu schaffenden und neuen positiven Theologie auch von dieser Seite her ledig.

Wie wir unsere bisherigen Ausführungen an zwei kürzlich erschienene Bücher frei anknüpften, so soll das auch im folgenden durch Anschluß an zwei andere geschehen. Wir wählen zwei solche, die von zwei entschieden modernen Jüngeren herrühren, da, wie bekannt, innerhalb der Ritschlschen Theologie sich schon längst eine entschiedene Spaltung zwischen den Alten und den Jungen erhoben hat. Es sind die Schriften von Professor D. Wilhelm Bousset, Göttingen, „Das Wesen der Religion dargestellt an ihrer Geschichte" (Halle a. S. 1903, Verlag von Gebauer-Schwetschke, 4 Mk.), und Heinrich Weinel, „Jesus im 19. Jahrhundert" (Tübingen 1903, Verlag von J. C. B. Mohr, 3 Mk.). Beide Bücher sind von manchen Seiten sehr gerühmt worden und, wenn wir sie hier fast ausschließlich unter kritischem Gesichtswinkel betrachten müssen, so soll damit nicht geleugnet werden, daß sich in ihnen nicht auch einiges Lesenswerte, Lehrreiche und Interessante fände, wenn sie allerdings an geistiger Schöpferkraft auch nicht entfernt einen Vergleich mit den Büchern von Kaftan und Seeberg aushalten. Aber indem Weinel Christus gerade für den modernen Menschen zugänglich machen will und indem Bousset Kapitel über das Wesen und die Zukunft des Christentums bringt, sind diese Bücher wohl geeignet, um einen Einblick in das zu gewinnen, was in diesem Theologenkreise „Positives" und „Modernes" lebt.

Charakteristisch für die sogenannte moderne Theologie ist es zunächst, daß fast alle ihre Schriften, die sich auf die Fragen der Weltanschauung richten, z. B. außer den genannten auch die von Baumgarten, sich an möglichst weite Kreise wenden, die wissenschaftliche Form nach Möglichkeit abstreifen und allen ihren Darlegungen eine ganze Reihe religiös erbaulicher Zeugnisse eingliedern. Weinel hat diesem Tatbestand darum den richtigen Namen gegeben, wenn er an anderer Stelle seiner Theologie einen evangelistischen Zug zuerkennen will. Man glaubt also der

Moderne leichter Herr werden zu können, wenn man ihr in dem Gewande des Evangelisten als in dem des Denkers gegenübertritt. Nun ist es gewiß richtig, daß Menschen für das Evangelium niemals auf verstandesmäßigem Wege, sondern durch Wandlung ihres Willens gewonnen werden, aber damit ist doch nicht entschieden, ob nicht daneben zur Ermöglichung und dann zur Festhaltung dieser Willenswandlung der Gewinn einer einheitlichen Weltanschauung nötig ist, ob nicht zur Unterwerfung unter die Autorität Jesu die Erkenntnis seines Wesens nötig ist und das Verständnis, wie dieser Jesus sich zu anderen innerweltlichen geistigen Größen verhält. Es ist ein Unding, christliche Religion vermitteln zu wollen ohne bestimmte lehrhafte Vorstellungen und es ist noch viel unmöglicher, ein Christ zu bleiben, ohne daß man sein Christentum einreiht in sein übriges Weltbild. Diese Leistung aber der Gemeinde zu ermöglichen, scheint uns die Aufgabe der wissenschaftlichen Theologen zu sein und sie zurückzusetzen zugunsten der praktischen Verkündigung, heißt für einen akademischen Theologen sein eigentliches Amt aufgeben und Allotrioepiskopie treiben, und wenn dahingehende Versuche von den zur praktischen Verkündigung des Evangeliums Berufenen und den Gemeinden als Eingriffe empfunden und zurückgewiesen werden, so haben sie vom Standort lutherischer Berufssittlichkeit, von der auch akademische Theologen nicht ausgenommen sind, durchaus recht. Diese Neigung der modernen Theologen, ihre wissenschaftlich intellektuelle Aufgabe in eine praktisch erbauliche umzuwandeln, hängt — abgesehen von dem persönlichen, hochzuachtenden, aber hier nicht zu berücksichtigenden religiösen Zeugnistrieb — an der Verzweiflung für die wissenschaftliche Aufgabe irgend welche annehmbare Lösungen zu finden. Aus dem Gefühl heraus intellektuell nicht Herr über die aus der neuen Kultur für die Stellung des Christentums erwachsenden Probleme werden zu können, schlägt man sich seitwärts in die Büsche der Praxis. Und wer keine intellektuellen Bedürfnisse hat, wer sich den Glauben auf der Erkenntnisstufe des „Hirtenknaben“ sein Leben durch erhalten kann, dem werden diese Abwege genügen, nur muß man es dann anderen nicht verwehren wollen, wenn sie nach einer neuen Theologie Umschau halten, welche nach einer wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit den modernen Geistesproblemen ringt und hier

zunächst Positives leistet. Ganz kann sich ja nun auch die „liberale" Theologie dieser Aufgabe nicht entziehen, aber die Art, wie sie sie anfaßt, ist äußerst unerquicklich, sie ist von Schlatter einmal gut mit dem Ausdruck „Furcht vor dem Denken" charakterisiert. Wer ein Buch über Jesus im 19. Jahrhundert schreibt, und diesen Jesus den Menschen nahebringen will, der muß doch eigentlich den Antrieb empfinden, sich irgend eine klare Vorstellung von Jesus, von dem innersten Kern seines Wesens zu bilden. Wir finden bei Weinel nichts davon, sondern statt dessen eine wahre Furcht, die entscheidenden Fragen sich zu stellen, geschweige denn zu beantworten. Weinel weiß sonst sehr viel von Jesus, mehr noch als Herrmann ist er besonders über das innere Leben Jesu sehr genau unterrichtet, trotzdem uns die geschichtlichen Quellen darüber fast nichts berichten. Mit kecker Phantasie erzählt er uns von Jesus „auch er hat gekämpft und gelitten, auch bei ihm gab es Stürme, und die Wogen seines inneren Lebens gingen hoch und höher. Auch er mußte zweifeln und ringen um seinen Gott, um die Erkenntnis seines Willens und um die Ergebung in ihn" (276). Sowie es sich dagegen um die Frage handelt, wer war dieser Jesus, war er mehr als ein Mensch, wird Weinel merkwürdig schüchtern, um zunächst diese seine Schüchternheit mit dem Geschick eines „dogmatisch völlig unvoreingenommenen Historikers" Jesu selbst zu imputieren. „Andererseits wird Jesus selbst über dieses Geheimnis seiner Person, über diesen seinen höchsten Glauben an sich naturgemäß (!!) eine keusche Zurückhaltung beobachtet haben" (S. 283). Mit erfreulicher Bescheidenheit konstatiert er sodann, „daß es wissenschaftliche Pflicht sei zu sagen, wir können diese Frage heute nicht mehr mit Sicherheit lösen" (282). Nun sei einmal Weinel zugegeben, daß unsere Quellen die Frage, wofür Jesus sich historisch gehalten hat, nicht mehr erkennen lassen, warum benutzt Weinel dann nicht die andere Quelle, aus der er soviel zu entnehmen weiß, um Jesus zu erkennen, nämlich die Quelle der religiösen Erfahrung? Weinel weiß viel Schönes und Gutes von dem zu sagen, was wir in unserem persönlichen Leben an Jesus haben, warum aber fehlt es ihm nun an Mut, die Konsequenzen zu ziehen und zu sagen, der, welcher in meinem subjektiven persönlichen Leben größer als alle anderen ist, der ist auch in der objektiven Welt größer als sie alle. Freilich wenn man

diese Aussage tut, dann ergeben sich mit Notwendigkeit die Fragen, wie konnte dieser Jesus größer sein, woher kam ihm seine Größe, die Fragen nach seinem Wesen und Ursprung, die treibenden Kräfte zur christologischen Lehrbildung, und dann kommen weiter die nach dem Verhältnis Christi zu den übrigen Menschen, zu fremden Religionsstiftern und Genies, es treten ernste intellektuelle Anspannungen auf, und vor diesen fürchtet man sich. Lieber vollzieht man einen Akt der Selbstverengerung, als daß man jenem tiefen Drange folgte, der alle inneren Erlebnisse und erst recht die größten die an Jesus, in helle Erkenntnisse umzusetzen trachtet, als daß man die Mühen und den Ernst dogmatischer Arbeit auf sich nehme. Ja in wunderbarer Rückkehr auf gerade von der modernen Theologie so oft gebrandmarkte Formen wird das eigentlich Bedeutsame und Verdienstvolle an der Religiosität, der Glaube, darin gesehen, daß er Unverstandenes, intellektuell Unsinniges hinnimmt, sich ihm blind unterwirft, „nimmer wird die Frage zur Ruhe kommen, wie ein heiliger Wille, eine Persönlichkeit, mag man sie noch so übermenschlich denken, in dem Kausalzusammenhang der Dinge wirke, ohne ihn durch Wunder zu stören und ohne überflüssig zu werden. Ohne Gemüts- und Verstandeskämpfe gibt es keinen Glauben" (236). Gewiß gibt es ohne Verstandeskämpfe keinen Glauben, aber auch nicht ohne Siege in ihnen kommt dieser Glaube zustande, noch vermag er sich beim steten Unterliegen in ihnen zu halten. Ihre intellektuellen Niederlagen zu verschleiern und den religiösen Glauben an Christus dennoch zu erhalten, hat die moderne Theologie ein mit seltener Einmütigkeit angewandtes Mittel gefunden, nämlich den Begriff des „Geheimnisses". Wie etwa ein Arzt für alle Krankheiten ein einziges Universalheilmittel anwendet, so auch der neuere Theologenkreis „das Geheimnis". Will man irgendeine Frage des subjektiven religiösen Lebens durch nähere Analyse feststellen, so wird einem schon von Ritschl bedeutet, man habe die wissenschaftliche Untersuchung zu lassen, das seien geheimnisvolle innere Vorgänge, nähert man sich objektiven Größen, vor allem der Gestalt Jesu mit derselben Absicht, so wird einem auch hier wieder Enthaltung auferlegt, „das Geheimnis seiner Persönlichkeit, ihre originale Kraft und Hoheit wird damit nicht geleugnet noch zu erklären versucht, vermögen wir doch nicht einmal die armseligste Menschenseele zu er-

klären“ (Weinel S. 248). Wie gerade der herbeigezogene Vergleich zeigt, wird der von niemand geleugnete Tatbestand, daß unsere Erkenntnis auf allen Gebieten, selbst auf den schlichtesten ihre Grenzen besitzt, dazu benutzt, um in der Theologie alle wirkliche Erkenntnis abzuschneiden. Handelte es sich nur darum, wieder einmal klar zu machen, daß die Tiefen aller Dinge, erst recht auch die Tiefen der Gottheit uns verschlossen sind, so könnte man damit wohl einverstanden sein, wenn auch dann zu bemerken wäre, daß diese Erkenntnis der kirchlichen Theologie niemals abhanden gekommen ist. Augustin hat sie gehabt und nicht minder Luther, ja die so metaphysisch gerichtete griechische Theologie hat durch die Konstatierung, daß es nur eine θεολογία ἀποφατική gibt, bereitwillig den uns nicht restlos durchschaubaren geheimnisvollen Charakter alles Göttlichen anerkannt. Aber mit der modernen Betonung des Geheimnisses soll mehr erreicht werden, der Religiosität die Fähigkeit abgesprochen werden, sich über Stimmungen hinaus in klare Erkenntnisse zu erheben, Erkenntnisse, die dann natürlich eine Vermittlung mit unserem übrigen geistigen Besitz verlangen. Es handelt sich im Grunde um die Verneinung der Möglichkeit, daß Religion Gegenstand wissenschaftlicher Arbeit sein kann und daß sie in Beziehung mit den übrigen geistigen Produkten der Menschheit treten kann und muß. Für diese „modernsten“ Theologen existiert in Wirklichkeit das Problem gar nicht, das uns zur Aufstellung der Forderung einer modernen positiven Theologie veranlaßte, nämlich das Verlangen nach einer Vermählung des Geisteslebens unserer Zeit mit den Offenbarungen des Evangeliums, weil beides für sie auf ganz verschiedenen Gebieten liegt, das eine, das Religiöse, im Dämmerlichte mystischer und, können wir bei Weinel auch hinzufügen, ekstatischer Stimmungen, die bestimmte praktische Willensbewegungen nach sich ziehen, das andere dagegen, das menschliche Geistesleben, setzt sich zusammen aus empirischen Beobachtungen und deren intellektueller Verarbeitung, die ein einigermaßen zutreffendes theoretisches Weltbild ermöglichen. Steht es aber so, daß die Problemstellung dieser theologischen Richtung eine ganz andere ist,

wie die unsere, dann können wir uns selbstverständlich auch von ihrer Arbeit nicht befriedigt fühlen, sondern müssen ein Neues zu schaffen suchen.

Aber während nach unserer Auffassung die jüngste Theologie das, worauf es uns ankommt, positive Beziehungen zwischen den Gedanken des Evangeliums und denen der modernen Menschheit herzustellen, gar nicht in ihre Tendenzen aufgenommen hat, hat sie anderseits doch diese modernen Gedanken benutzt, um mit Hilfe ihrer eine Reihe der wichtigsten positiven Vorstellungen des Evangeliums und der Kirche zu beseitigen. Die Auffassung, die wir früher von unserer Interpretation einer modernen positiven Theologie abzulehnen uns bemühten, daß man einfach die Moderne als festen Maßstab benutzt, nach dem man das Haltbare und Unhaltbare am Evangelium abstreicht, ist hier Wahrheit und Wirklichkeit geworden. Deutlicher noch als bei Weinel tritt das bei Bousset hervor; mit jenem fröhlichen Glauben, der den, welcher auf der einen Seite hauptsächlich Kritiker ist, auf der anderen Seite nicht selten zu befallen pflegt, sieht Bousset in der Moderne eine Reihe ganz fertiger Erkenntnisse vorliegen, die jeder unbesehen in seinen Schulsack packen und alles andere erbarmungslos herauswerfen muß. Während wir der Meinung sind, daß die Fassung des Entwicklungsgedankens gerade in der Wissenschaft noch recht der Klärung bedarf und wir erst in den Anfängen seiner richtigen Erfassung stehen und vor allen Dingen erst seit kurzem deutlich zu werden beginnt, daß er je nach dem Gebiet, auf das er übertragen wird, erhebliche Modifikationen erfahren muß, handhabt Bousset ihn schon als ein ganz festes Richtscheit. Daß die Entwicklung „einen großen stetigen Aufstieg“ in sich schließt, ist ihm sicher (cf. S. 7); ebenso daß sie eine einheitlich immanente ist, Weinel weiß sogar, daß diese Entwicklung eine nimmer endende ist, da „Gottes Geschichte mit der Menschheit eine unendliche ist“ (166). Von dieser gesicherten Annahme aus ist die evolutionistische Konstruktion der Religionsgeschichte eine selbstverständliche. In Tröltschs Bahnen wandelnd, gelingt es Bousset sehr leicht, bestimmte Gesetze der Entwicklung zu finden, einen aufsteigenden Gang in der Religionsgeschichte zu konstruieren, indem er die übliche Verwechslung macht, nämlich sein wissenschaftliches Schema von Nationalreligionen, prophetischen Religionen, Gesetzes- und Erlösungsreligionen

für das von der wirklichen, geschichtlichen, „einheitlich steigenden" Entwicklung befolgte hält. Die Folgen dieser blinden Hingabe an eine höchst unsichere Formulierung des Entwicklungsgedankens sind für das Christentum einschneidend, eine besondere Offenbarung wird unmöglich, das Christentum hat einfach in die einheitlich-religiöse Entwicklung (S. 257 ff.) hineinzutreten (S. 7 u. 8), wo ihm dann allerdings mit viel künstlicher Apologetik der erste Platz gewonnen wird. Ein Problem, wie wir es später als einen der Hauptinhalte für eine moderne positive Theologie erkennen werden, ob nicht besondere Offenbarung und Entwicklung bei beiderseitiger richtiger Bestimmung möglich sei, wird gar nicht mehr erwogen. Genau so leicht fallen andere Stücke. Da die Entwicklung eine immanente ist, wird mit großer Energie alles supranaturale Geschehen, jedes Wunder in ihr gestrichen. Die allertrivialste Auffassung des Wunders muß dazu herhalten, um es völlig zu diskreditieren. „Ein Gott, der ständig seinem Werke durch Wunder aufhälfe, der fallengelassene Maschen wieder aufnehmen müßte, erscheint uns klein und unzweckmäßig" (255). Wie aber nun, wenn das Wunder bei Gott genau so ewig ist wie die Gesetze, die besonderen Einschläge nicht jünger als das Gewebe und für dasselbe von Ewigkeit her passend gemacht wären, wie nun, wenn ich persönlich die Durchbrechung des eisernen innerpsychologischen Kausalnexus als religiöser Mensch erlebe und wenn man nicht mit dem Worte „Wunder des persönlichen Geisteslebens" (S. 257), spielen darf, wie Bousset es tut, sondern das Wunder genau so ist, wie eins der Naturwunder, ja ob es sich nicht doch lohnt, die Dinge noch einmal etwas gründlicher durchzudenken, ehe man der Religion ihr Herzstück ausbricht, das Supranaturale! Wir glauben allerdings, daß eine moderne positive Theologie gegenüber diesem wissenschaftlich wie religiös gleich schnellen Abschließen bitter nötig ist. Daß mit einer Ablehnung der nach unserer Auffassung den ganzen Inhalt des Christentums tragenden Grundlagen der Offenbarung und des Wunders auch die Hauptstücke dieses Inhaltes selbst fortfallen, ist naturgemäß. Bousset spricht das mit erfrischender Klarheit in bezug auf den übermenschlichen Charakter der Person Jesu und des erlösenden Wertes seines Werkes aus (S. 250 ff.). Selbst vor den härtesten historischen Unwahrheiten — „Jesus hat sich in seinem ganzen Leben auf seiten

der Menschen und nicht auf seiten Gottes gestellt“ (S. 251) — scheut er nicht zurück, um die u. E. grundlegenden Positionen des Christentums zu beseitigen. Bousset entwirft dafür eine Skizze von dem, was von Religion und Christentum noch haltbar ist (S. 253 ff.); jeder ist gerade durch diese positive Zeichnung in die Lage gesetzt, an ihr zu erproben, ob sie seinem religiösen Bedarf entspricht. Es hieße dem Majestätsrechte Gottes vorgreifen, wenn wir irgend jemanden, der sich damit zufrieden gibt, Unglauben als seinen persönlichen religiösen Stand ausmachend vorwerfen wollten, aber ebenso wird man auf der anderen Seite das Urteil respektieren müssen, daß wir hier viel Positives vermissen, nach dem unsere Seele schreit und ohne das wir nicht leben können.

Es war nicht Selbstzweck, warum hier auf diese „Negationen“ der gegenwärtigen modernen Theologie eingegangen wurde, etwa um sie zu widerlegen, sondern es sollte nur das oben zitierte Urteil als unbegründet abgelehnt werden, als habe die jüngste Theologie schon soviel Positives in sich aufgenommen, daß die Forderung einer modernen positiven Theologie etwas Unnötiges, weil schon Existierendes verlange. Im Gegenteil *wir können nicht anders, als uns unbefriedigt von der gegenwärtigen Existenzform der „modernen“ Theologie abwenden, weil es ihr weder gelingt den wissenschaftlichen Erkenntnistrieb genügend positiv zu befriedigen, noch sie die grundlegenden positiven Inhalte des Christentums als wunderbarer Offenbarung im Wesen und Werke des dem Vatergott gleichstehenden Jesus Christus zu behalten und als religiös wertvoll zu erkennen vermag.*

Aber ist nun nicht wenigstens das der gegenwärtigen Theologie zum Lobe nachzusagen, daß sie sich auf die Moderne versteht, alle ihre Abstriche am alten Evangelium aus dem heißen Bemühen der Moderne zu gefallen entsprossen sind und die neueren positiven Skizzen der Religion und des Christentums wie die von Bousset dem modernen Menschen das Herz abgewinnen müssen, weil er in ihnen sein tiefstes Bedürfnis verstanden und erfüllt, sein höchstes Ahnen verwirklicht sieht? Wir meinen auch das verneinen zu müssen. *Der Mensch, auf den Weinel und Bousset ihre Arbeit*

zuschneiden, ist gar nicht der Mensch unserer Tage. Porträt für ihre Zeichnungen steht Goethe und Kant; Goethe sofern er den Glauben an die menschliche Natur und an ihre Selbstvervollkommnung repräsentiert, Kant sofern in ihm die möglichste Abwendung von allem Transzendenten, Mystischen, die Rationalität im Denken und Handeln zum Ausdruck kommt. In den theologischen Werken der gegenwärtigen Theologengeneration kann man Worten Goethes oder ihm nahestehender Persönlichkeiten wie Carlyle fast so häufig begegnen wie denen der Schrift (cf. Weinel S. 233 ff.)[1]) und denen Kants nicht minder (cf. Bousset S. 252). Es ist hier nicht die Aufgabe, die Berechtigung dieses Verfahrens zu untersuchen und die kräftigen Distanzen zu markieren, die Goethe wie Kant von Christus und Luther scheiden, sondern es handelt sich um die Frage, ob die Menschen unserer Tage wirklich in Massen oder in ihren geistig lebendigsten und beherrschenden Vertretern den Typus Goethes und Kants nach den genannten Richtungen hin an sich tragen. Das aber meinen, kann man nur von dem Standort des kleinen deutschen Professors, der da meint, was er oder die Kollegen denken, das denke auch die ganze Welt oder was er wünsche, daß die Zeit glaube, das glaube sie auch in Wirklichkeit. Ein etwas durchgebildeterer Wirklichkeitssinn, der die Empirie nun einmal nimmt, wie sie ist, wird wesentlich anders urteilen. Man kann es bedauern, daß die Menschen unserer Tage sich so schnell von ihren Klassikern entfernt haben, und mit aller Kraft daran arbeiten, sie zu ihnen zurückzuführen, darf aber darüber nicht für den gegenwärtigen Tatbestand das Sehen verlieren. Es gilt diesen konkret in einigen Strichen zu zeichnen. Bousset wendet gegen die Vorstellung von der sühnenden Bedeutung des Todes Christi ein: „Unser an Kants Ethik gebildetes moralisches Empfinden aber sagt uns mit aller wünschenswerten Deutlichkeit: Die Schuld, die du begangen, die kann kein anderer dir abnehmen und für dich büßen, kein Mensch und kein Gott. Sie läßt sich nicht wie ein Ding, wie eine Sache übertragen" (l. c. 252). Unser Empfinden soll also Schuld als Indi-

[1]) Auch der vorher gestreifte Hauptbegriff der modernen Theologie, der des Geheimnisses stammt von Goethe. Vgl. Bölsche „Goethe im 20. Jahrhundert".

vidualschuld empfinden! Unser Empfinden soll doch etwa nicht bedeuten, unser, der Modernen, Empfinden? In der Moderne ist vielmehr der Begriff einer Individualschuld fast völlig gestrichen, Ibsen und ihm nach viele andere, welche die Bühnen und die Geister beherrschen, haben kaum einen Gedanken so deutlich markiert, als den, daß alle Schuld vererbte Gesamtschuld ist. Nicht individuelle Bildung, sondern Vererbung entscheidet über das Wesen eines Menschen. Um Kollektivschuld handelt es sich in der sozialen Zerrüttung, nicht ich bin schuld, wenn es mir schlecht geht, sondern das sind die anderen, nicht von mir hat die Besserung zu kommen, sondern von der Gesellschaft. So laufen die modernen Gedanken, aber nicht in der Richtung Kants; man kann darin eine traurige Dekadenz sehen, aber nicht um Urteile handelt es sich, sondern um die quaestio facti. Kant setzt den allgemeinen Bestand eines Sittengesetzes voraus, einen überall identischen kategorischen Imperativ. Unsere populäre moderne Literatur und fraglos der spezifisch modernste und unendlich einflußreiche Popularphilosoph F. Nietzsche hat kaum für einen anderen Gedanken so wenig Verständnis und soviel Spott wie für den eines stabilen verpflichtenden Sittlichkeitsideals, nein Naturtriebe haben das Recht die Ziele des Lebens zu dekretieren und so wechselnd jene sind, so auch diese, es gilt sich möglichst mannigfaltige „Emotionen" zu machen. Das Charakteristische an Goethes Lebensanschauung ist der unendliche Optimismus gegenüber der menschlichen Natur, die durch strebendes Bemühen von allein zur Erlösung und Befriedigung gelangt, der Glaube und das Ideal an eine gelingende Selbstvervollkommnung und der Unglaube an eine sündige Gebundenheit. Kein Gedanke liegt den Führern der modernen geistigen Kultur so fern wie dieser. Sie sind meistens Pessimisten und wahre Virtuosen in der Schilderung der Sünde. Tolstoi arbeitet mit einem Heißhunger daran, die Menschheit, die Gesellschaft herabzuziehen, als eine durch und durch vom natürlichen Triebleben bestimmte darzustellen. Maxim Gorkis von den Modernen geradezu verschlungenes „Nachtasyl" zeichnet eine Serie von Sündentypen mit unendlich scharfer Beobachtungsgabe und zeigt mit milder Ironie, wie alle im Pilger Luka verkörperten Besserungsversuche völlig kraftlos bleiben und zu nichts helfen. Ein anderer Dichter, der schon unsere Moderne zu

beherrschen beginnt und der, wenn nicht alles täuscht, eine Zeitlang einer der führenden werden wird, der Engländer Oskar Wilde versteht es nicht weniger wie jene Russen die Sünde bis hinein in ihre schrecklichsten Perversitäten zu zeichnen und die absolute Hilfslosigkeit des Menschen dagegen. „Salome“ kann selbst dem Haupt des gemordeten Johannes gegenüber ihre tolle Liebesgier nicht zurückhalten und in seinem Roman „Dorian Grays Bildnis“ ist mit unbeschreiblich packender Gewalt geschildert, wie ein Mensch mit innerer Lust sein reines Jugendbildnis immer mehr und mehr verdirbt, bis er dann sein eigen Sündenbild durch Selbstmord vernichtet. Und in welchem Maße Nietzsche die Kraft und die Unbezähmbarkeit der Naturtriebe lehrt und nur eine Weiterbildung in ihrer Richtung aber nicht ihre Überwindung als möglich und wünschenswert erklärt, ist bekannt genug. Wohin man in der modernen Literatur sieht und Menschen beobachtet, die nicht in den praktischen Aufgaben des Tages aufgehen, sondern über den Sinn des Lebens nachdenken, eine selten übereinstimmende Erkenntnis von der absoluten Gebundenheit an die Naturtriebe, ans niedere Ego — Sünde in diesem Sinne, nicht gegen Gott — und von der Unmöglichkeit zum Leben durchzudringen; und wenn auch der natürliche Lebenstrieb vom selbstgewählten Tode zurückhält, so doch jene müde Hoffnungslosigkeit, jenes Verzichten auf das „Glück“, wie sie gerade die allermodernste und verbreitetste Schrift die „Briefe, die ihn nicht erreichten“, die hauptsächlich um ihrer Erfassung der Stimmung des Gegenwartsmenschen einen so großen Erfolg aufzuweisen hat, deutlich markieren. Für die kräftigsten Sündenskizzen der heiligen Schrift, der Konkordienformel, ja eines Flacius ließen sich ungezählte geschriebene und lebendige Beweise aus der Gegenwart anführen, für die Sünde als entnervende Krankheit, als Mörderin des Lebens! Daß dies alles noch keine Sündenerkenntnis im christlichen Sinne bedeutet, ist selbstverständlich, christliche Sündenerkenntnis ist ebenso wie Gnadenerkenntnis immer erst eine Wirkung der Offenbarung selbst, aber daß sie in Rechnung gezogen werden will gerade für eine Verkündigung des Evangeliums an die Moderne und daß sie sich in Rechnung ziehen läßt, dürfte einleuchten. Auf sie hat eine wirklich

moderne Theologie zu reflektieren, nicht aber auf die Gedanken Goethes und Kants, sonderlich soweit sie der Praxis dienen will. Die Annahme einer Selbsterlösung liegt den Modernen unserer Tage fern. Verzichten sie nicht überhaupt auf eine Erlösung, so vermögen sie sich diese nur in der wunderbarsten Kraftoffenbarung vorzustellen. Keine Abkehr vom Metaphysisch-Mystischen, wie bei Kant, sondern eine lebhafte Zuneigung zu allem, was Offenbarung irgend welcher mystischen Kräfte aus der oberen Welt verspricht, charakterisiert unsere Zeit, mag es nun die Form der Gebetsheilung oder des Spiritismus, der Theosophie oder des einfachen Aberglaubens einnehmen. Wer die Mysterien des Mithras oder der Mater magna wieder erneuern wollte, würde weit mehr Zulauf finden, als ein Begründer ethischer Gesellschaften. Die Moderne fühlt sich darum auch dem Katholizismus am meisten verwandt. Eine Statistik, in wie viel Fällen in Darstellung wie in der Wirklichkeit sich moderne, verstandesmäßig durchaus aufgeklärte Menschen am katholischen Kultus und an der Wandlung der Hostie als am Wirklichwerden einer unsichtbaren Kraft berauschen, würde keine geringe Ausbeute liefern, und es ist wohl denkbar, daß dies Bedürfnis Rom bald wieder, wie am Anfang des 19. Jahrhunderts viele Konvertiten in seinen Schoß führen wird. In welchem Maße dem Trieb zum Mystischen, Irrationellen Richard Wagners spätere Werke dienen, ist bekannt genug und ebenso wie hoch man R. Wagners Einfluß auf die Moderne anschlagen muß. Es wäre verlockend diese Skizze der Moderne noch weiter auszuführen und noch genauer zu begründen, aber soll sie nicht den Rahmen dieses Aufsatzes sprengen und vor allen nicht den Zweck vergessen lassen, um deswillen sie allein unternommen wurde, so muß es an dem Gesagten genug sein und das Facit kann gezogen werden: Die liberale Theologie verzeichnet das Bild der Moderne vollständig, wenn sie in ihr die Gedanken eines individualistischen Optimismus und Glauben an sittliche Selbstvervollkommnung als die herrschenden annimmt, Kant und Goethe ihre Repräsentanten sein läßt; die Moderne ist vielmehr durch und durch von sozialistischem Pessimismus durchtränkt, von einer

seltenen Übereinstimmung in der Erkenntnis sündiger Gebundenheit und einer Verzweiflung an Selbsterlösung, die wenn überhaupt dann von mystisch-metaphysischen Kräften erwartet wird. — Wer aber die Diagnose falsch stellt, dem kann auch die Heilung nicht gelingen. Nicht auf eine Verminderung der Sündenerkenntnis und ein Fallenlassen der wunderbaren Offenbarung drängt die Moderne, sondern sie verlangt vielmehr, daß beides ihr mit den Mitteln ihrer Zeit so deutlich und so zugänglich gemacht werde wie möglich. Wir sind der gegenwärtigen modernen Theologie gegenüber also nicht ungerecht, wenn wir ihren Versuchen, Sünde, Offenbarung, Erlösung und allmächtige Kraft Jesu Christi möglichst zu reduzieren, das Prädikat eines zeitgemäßen modernen Unternehmens absprechen. Es mag denen, die gern viel von der Güte der menschlichen Natur hören und sich vor allen Wundern grauen, denen Vernunft alles, aber Offenbarung nichts ist, die auf dem Isolierschemel ihrer Tugenden ruhen und stolz auf Selbsthilfe bauen, ihnen mag der Dienst der gegenwärtigen jüngsten Theologie willkommen sein; sie aber zählen zu dem aussterbenden Geschlecht vergangener Perioden, und wer ihnen dient, muß darum ihren Weg auch mitgehen, weil er alles andere ist wie modern.

Die Forderung einer modernen positiven Theologie erweist sich auch darum als nötig, weil die gegenwärtige „moderne" Theologie dies Prädikat zu unrecht trägt, und außerdem ihr Besitztum an Positivem nicht ausreicht. (Schluß folgt.)

R. H. Grützmacher.

Neues und Altes über den Isagogiker Euthalius.

(Schluß.)

III.

Es wurde S. 313—320 nur erst die Unzuverlässigkeit der Tradition nachgewiesen, auf welche hin die Identität des Isagogikers Euthalius mit dem gleichnamigen Bischof von Sulci um 650—670 als selbstverständlich hingestellt wird, und nur beiläufig wurde auf Tatsachen hingewiesen, welche für ein viel höheres Alter des Isagogikers sprechen, wie die Data a. 396, 458 und 514 in dem nicht ursprünglich zum Apparat gehörigen Martyrium, die nachträgliche Einfügung des Namens Euagrius, welche die Tradition von Euthalius vorauszusetzen scheint, die Imitation euthalianischer Redeweise im Martyrium und in der Schlußbemerkung des um 500 geschriebenen Cod. H, sowie die mindestens recht wahrscheinliche Bekanntschaft des Hilarius (von Arles?) um 420—450 mit den euthalianischen Arbeiten (S. 320—330). Es erübrigt eine auf die innere Natur dieser Arbeiten und ihres Verfassers gegründete Kritik der neuen Hypothese.

Der Verfasser des *εἰς ἐμαυτόν*, welcher sich selbst Euthalius nennt, ist ebensowenig, wie der Verfasser der Prologe und der sicher diesem zugehörigen Stücke, ein hervorragender Geist, aber ein Mann von recht guter Schulbildung. Er weiß seinen Hesiod, Theokrit, Kleobul richtig und passend zu zitieren. Er schreibt einen nicht immer geschmackvollen, aber gewandten und blühenden Stil, wie

man ihn nur in der Schule eines Rhetors erlernte (oben S. 316 A. 2). Vergleicht man ihn mit der Schreibweise des Bischofs von Sulci, so wird man sich schwer von der Identität der beiden Männer überzeugen können. Mögen dem letzteren die Formeln, zu denen er sich bekennt, zum großen Teil vorgeschrieben gewesen sein, so zeigt er sich doch gerade auch da, wo er von seinen persönlichen Verhältnissen redet, geradezu hilflos im Ausdruck. Nicht einmal den Namen seines Bischofssitzes weiß der Mann richtig griechisch wiederzugeben (oben S. 317). Der Isagogiker verrät durch kein Wort, daß er in einer Zeit dogmatischer Streitigkeiten und schwerer Kirchennot schreibt. Die durch anderweitige Urkunden und Nachrichten hinlänglich bekannten kirchlichen Wirren, von welchen auch das Bekenntnis des sardinischen Bischofs Zeugnis gibt, machen es unglaublich, daß ein persönlich so schwer davon betroffener Bischof sich gleichzeitig so eingehend mit philologisch technischer Bearbeitung biblischer Schriften beschäftigt haben sollte, wie der Isagogiker Euthalius. Ist nicht zu bezweifeln, daß ein aus dem Orient in den Occident verschlagener Grieche Euthalius um 650—670 Bischof der jedenfalls vorwiegend lateinischen Kirche von Sulci gewesen ist, so ist doch undenkbar, daß dieser ohne jede Rücksicht auf die sprachlichen Verhältnisse des kirchlichen und gottesdienstlichen Lebens seines Sprengels griechische Bibeltexte für den gottesdienstlichen Gebrauch bearbeitet haben sollte, ohne auch nur anzudeuten, daß er damit nicht seiner eigenen Gemeinde, sondern den griechischen Kirchen des Orients diene. Vor allem aber scheitert diese Kombination an den eigenen Aussagen des Isagogikers Euthalius über seine Arbeiten im Vergleich mit bekannten Tatsachen aus der Geschichte des Bibeltextes.

Das Verwunderlichste an v. Sodens Erörterungen ist der Mangel jeder sorgfältigen Auslegung der Prologe, welche doch allein eine sichere Grundlage für die Kritik alles dessen bilden, was im Laufe der Zeiten an den Namen und das Werk des Euthalius sich angehängt hat. Was andere hierüber gesagt haben, scheint für den neuesten Bearbeiter der verwickelten Frage umsonst geschrieben zu sein.[1]) Da die ersten Leser der Prologe die dadurch eingeleiteten

---

[1]) Vgl. besonders Robinson, Euthal. p. 11—27 und dazu Theol. Literaturblatt 1895 Nr. 50, 51.

Texte gleichzeitig in die Hand bekamen, so ist nicht zu erwarten, daß des Euthalius Beschreibung seiner Arbeit so genau und in jedem Ausdruck unmißverständlich sei, wie wir es wünschen möchten, die wir von dem ursprünglichen Werk keine unmittelbare Anschauung haben. Da ferner die Bearbeitung der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe nach dem Muster der früheren Bearbeitung der Paulusbriefe eingerichtet war, so dürfen und müssen wir die Angaben aller drei Prologe kombinieren. Es ist aber ein Dreifaches, was Euthalius versichert mit den Texten vorgenommen zu haben: 1. eine Einteilung des Textes in Sinnzeilen, 2. eine Einteilung des Textes in Kapitel (*κεφάλαια*), deren Übersicht (*ἔκθεσις*) er jedem einzelnen Buch oder Brief vorangestellt habe, 3. eine Aufzählung und Zusammenstellung der in den bearbeiteten Texten enthaltenen Zitate (*ἔκθεσις* oder *ἀνακεφαλαίωσις θείων μαρτυρίων*), welche er unmittelbar auf die Prologe folgen lasse.[1]) Von dem zweiten Stück bekennt er in seinem ersten Prolog und brauchte es daher in den beiden späteren nicht zu wiederholen, daß es von einem der gelehrtesten und Christum liebenden Väter ausgearbeitet sei, er diese also von jenem entlehnt habe.[2]) Um so bestimmter spricht er von den beiden anderen Stücken seiner Arbeit als seiner

---

[1]) In dieser Reihenfolge am Schluß des Prologs zu den kath. Br. Zac. p. 577: (1) *ἐγὼ δέ τοι στιχηδὸν τὰς καθολικὰς καθεξῆς ἐπιστολὰς ἀναγνώσομαι,* (2) *τὴν τῶν κεφαλαίων ἔκθεσιν ἅμα καὶ* (3) *θείων μαρτυριῶν μετρίως ἐνθένδε ποιούμενος.* Im Prolog zu den Paulinen p. 528 f. werden diese drei Stücke in der Ordnung 2, 1, 3 eingeführt und, entsprechend dem *ἐνθένδε* im vorigen Zitat, von Nr. 3 gesagt: *ἐκθησόμεθα δὲ ταύτην εὐθὺς μετὰ τόνδε τὸν πρόλογον*, dagegen von Nr. 2, daß er sie jedem einzelnen Brief voranstelle. Weniger deutlich ist in dieser Beziehung der Prolog zur Apostelgeschichte p. 409 f.

[2]) Zac. p. 528 *τὴν τῶν κεφαλαίων ἔκθεσιν ἑνὶ τῶν σοφωτάτων τινὶ καὶ φιλοχρίστων* (al. *-στῳ*) *πατέρων ἡμῶν πεπονημένην.* Gilt dies auch von der Apostelgeschichte, so scheint es dieser namenlose Vorfahr des Euthalius zu sein — nach dem Cod. Coisl. 25 (saec. X oder XI) wäre es Pamphilus cf. Montfaucon, Bibl. Coisl. p. 78 — welcher Zac. p. 428 in der *ἔκθεσις κεφαλαίων τῶν πράξεων τῶν ἀποστόλων* das Wort führt und seinerseits wieder Form und Vorbild dieser seiner Arbeit von den Vätern und Lehrern empfangen haben will. Möglich ist jedoch, daß Euthalius selbst hier redet und die nachfolgende, entlehnte Kapitulation damit einleitet. Dann würde hiermit gesagt sein, was mit der Angabe p. 528 nicht in Widerspruch steht, daß er wenigstens in bezug

eigenen Erfindung. Das weitaus Wichtigste aber ist ihm das erste. Er beschreibt es mit den Worten *τὴν ἀποστολικὴν βίβλον στοιχηδὸν* (oder *στιχηδὸν*) *ἀναγνούς τε καὶ γράψας* (p. 404). Daneben bedient er sich abgekürzter Ausdrücke, wie wenn er von „den mittelmäßigen Einschnitten (*τομαί*) seiner ungelehrten Lesung“ [1]) oder von ‘ *τῆς ἀναγνώσεως χρηστομαθὴς πραγματεία* spricht (p. 409), oder wenn er ankündigt, er werde „zeilenweise (*στιχηδόν*) die katholischen Briefe der Reihe nach lesen“ (p. 477), oder wenn er noch kürzer von seiner früheren Bearbeitung der Paulusbriefe sagt *τὴν Παύλου βίβλον ἀνεγνωκώς* (p. 405). Da durch ein bloßes Lesen eines Buches keine neue Ausgabe entsteht, die man einem Freunde schicken kann, so versteht sich von selbst, daß diese abgekürzten Ausdrücke nicht buchstäblich zu verstehen sind, sondern überall die in der zuerst angeführten Stelle beigefügten Näherbestimmungen zu ergänzen sind. Es finden sich aber auch dicht neben jenen Abkürzungen unzweideutige, vollständigere Beschreibungen. So namentlich p. 409. Dort wird der Auftrag des Athanasius, welchen Euthalius ausführt, so beschrieben: er solle das Buch der Apostelgeschichte und zugleich der katholischen Briefe in metrischer Weise lesen (*ἀναγνῶναι κατὰ προσῳδίαν*) und gewissermaßen eine Kapitelübersicht derselben geben und den Gedankeninhalt einer jeden Schrift in kleine Teile zerlegen. Dies hat nun Euthalius, wie er sagt, ohne Zögern und mit Freuden

---

auf die Apostelgeschichte die ältere Vorlage ziemlich frei benutzt und sie nicht buchstäblich abgeschrieben habe.

[1]) So p. 405 *μετρίαις ταῖς τῆς ὀλιγομαθοῦς ἡμῶν ἀναγνώσεως τομαῖς*. Dem entspricht, muß also auch gleichbedeutend damit sein, p. 529 *τὴν τῶν ἀναγνώσεων ἀκριβεστάτην τομὴν . . . ἡμεῖς τεχνολογήσαντες*. Es besteht aber der Verdacht, daß der Plural *τῶν ἀναγνώσεων* statt *τῆς ἀναγνώσεως* von Schreibern herrührt, welche die Tabelle der Lektionen oder Perikopen (Zac. p. 537), wovon in den Prologen nichts gesagt ist, bereits mit dem Werk des Euthalius verbunden fanden und hierauf den Satz glaubten beziehen zu sollen. Das war ein ähnliches Mißverständnis des Wortes *ἀνάγνωσις* wie sie dem Wort *στιχηδόν* von denen widerfuhr, welche dem Euthalius eine bis ins Lächerliche durchgeführte Zählung von Raumzeilen andichteten. Sinnzeilen von ganz ungleicher Länge zum Zweck der Bemessung des Umfangs eines Schriftstücks zu zählen, ist überhaupt nahezu sinnlos. Wir haben im Cod. Clarom. der Paulinen richtig abgeteilte Zeilen von 4—6 Buchstaben (ed. Tischendorf p. 216, 8; 290, 15), aber auch solche von 20—30 Buchstaben (p. 7, 8; 8, 7. 16; 106, 11; 125, 16; 216, 20; 290, 3. 13).

getan und hat den Text dieser Schriften nach seiner mittelmäßigen Fähigkeit zum Zweck deutlicher Lesung zeilenweise komponiert.[1]) Es bedarf heutzutage keiner weiteren Ausführung mehr, und auch v. Soden bestreitet dies nicht, daß es sich um eine Einteilung des Textes in Sinnzeilen handelt. Angesichts der zuerst und der zuletzt angeführten Worte des Euthalius ist aber auch die Versicherung v. Sodens unverständlich (S. 680), Euthalius behaupte gar nicht, daß er den Text „in Stichen abgesetzt geschrieben" habe oder „stichenweise habe schreiben lassen". Er soll nur behaupten, „daß er ihn in Stichen geteilt habe". Gewiß mußte einer, der ein in Sinnzeilen geschriebenes Exemplar ohne eine ebenso geschriebene Vorlage neu herstellen wollte, vor allem einen nicht so geschriebenen Text aufmerksam mit dem Stift in der Hand durchlesen, durch Punkte oder Striche darin anmerken, mit welchem Wort jedesmal eine neue Zeile beginnen solle; und da wesentlich hierin die erforderliche Geistesarbeit bestand, ist es sehr begreiflich, daß Euthalius seine Arbeit wiederholt kurz nur als ein Lesen mit oder ohne Näherbestimmung bezeichnet. Aber er sagt ja auch mit dürren Worten, daß er die Briefe des Paulus in Sinnzeilen gelesen und geschrieben habe (p. 404) und daß er den Text der Apostelgeschichte und der katholischen Briefe in Sinnzeilen komponiert d. h. doch einen so geschriebenen, bequem zu lesenden Text hergestellt habe (p. 409 f.). Und er schickt dem Freunde nicht ein durch nachträglich eingefügte Punkte, Striche oder dergleichen verunstaltetes altes Exemplar mit lose beigefügten Prologen und sonstigen Beigaben, sondern er schickt ihm, wie früher dem namenlosen Vater, ein von ihm selbst *στιχηδόν* geschriebenes Exemplar. Ebenso kühn widerspricht v. Soden ebendort S. 680 den klaren Worten des Euthalius mit der Behauptung, es sei „selbstverständlich nicht nötig, seine Klage, daß er ein bisher unbebautes Feld in Arbeit genommen, auch darauf, (d. h. auf die Einteilung in Sinnzeilen) zu beziehen".

---

[1]) Die entscheidenden Worte sind: *στοιχηδὸν* (besser *στιχηδὸν*) *τε συνθεὶς τούτων τὸ ὕφος κατὰ τὴν ἐμαυτοῦ συμμετρίαν πρὸς εὔσημον ἀνάγνωσιν.* Daß *συντιθέναι* mit diesem Objekt nicht heißt, den Text mit Anweisungen für den Leser oder den zukünftigen Kopisten versehen, sondern ebenso wie da, wo es sich um schriftstellerische Produktion handelt, den Text herstellen, niederschreiben, bedarf doch wohl keines Beweises.

In der Tat sagt Euthalius dies nicht nur unter anderem auch von der Einteilung und Schreibung in Sinnzeilen, sondern er sagt es ausschließlich von diesem Teil seiner Arbeit, während er von der Einteilung in Kapitel und deren Zusammenstellung bekennt, daß er sie der Arbeit eines Vorgängers entlehnt habe.[1]) Es wird die Übersetzung seiner Worte genügen um zu zeigen, daß, was v. Soden selbstverständlich findet, das Gegenteil des Zweifellosen ist. Euthalius schreibt p. 404: „Nachdem ich zuerst[2]) das Buch des Apostels (Paulus) in Sinnzeilen gelesen und geschrieben hatte, schickte ich es unlängst an einen unserer Väter in Christo, eine mittelmäßige Arbeit, (bei der ich mich zeigte) wie ein im Gehen noch ungeübtes Füllen oder ein unkundiger Jüngling, dem befohlen ist, einen einsamen und unbetretenen Weg zu gehen. Denn von keinem aller der Männer, welche das göttliche Wort behandelt haben, habe ich bisher erfahren, daß er auf diese Form der (dieser) Schrift Fleiß verwandt habe.[3]) Denn ich war auch nicht ein so dreister und verwegener Mann, daß ich durch die mittelmäßigen Einteilungen meiner ungelehrten Lesung die wohlgeratenen Arbeiten anderer rücksichtslos würde verhöhnt haben." Euthalius ist ein literarisch gebildeter Mann; er kennt nicht wenige Schriftforscher früherer Zeit, wie er auch die Chronik und die Kirchengeschichte des Eusebius (p. 529, 531, 534) und die heidnischen Dichter gelesen hat. Aber von einem in Sinnzeilen geschriebenen Text der Paulusbriefe hat er noch nichts gehört, geschweige denn gesehen. Dasselbe gilt aber auch von der Apostelgeschichte und den katholischen Briefen. Denn eben in der Vorrede zu diesen sagt er es in Rücksicht auf jene frühere Arbeit, welche er jetzt auf einen anderen Teil des N. Testaments ausdehnt. Da konnte er es nicht unterlassen zu bemerken, daß er in bezug auf die Fortsetzung seiner Arbeit durch das Vorhandensein einer Vorlage wesentlich besser gestellt sei. Er ist es nur insofern, als er an seiner

---

[1]) Zac. p. 528. S. den Wortlaut oben S. 377 A. 2. Dazu bildet die Aussage über Abteilung in Sinnzeilen und die Zusammenstellung der Zitate p. 529 mit ihrem betonten ἡμεῖς den Gegensatz.

[2]) Oder „als der Erste" s. oben S. 318 A. 2.

[3]) Obwohl der Text noch der Herstellung bedarf, ist doch soviel klar, daß τοῦτο. τῆς γραφῆς ταύτης . . . τὸ σχῆμα die Schreibung der Paulusbriefe in Sinnzeilen bezeichnet.

eigenen früheren Arbeit eine Vorübung gehabt hat, redet aber eben so bescheiden von seiner gleichartigen zweiten Arbeit als von einem neuen Wagnis und von seinen mutmaßlichen Fehlern und bittet um nachsichtige Beurteilung und freundliche Berichtigung. Wir dürfen annehmen, daß es, soweit die Kenntnis des Euthalius reichte, auch keine in Sinnzeilen geschriebene Evangelien gab; denn abgesehen davon, daß die Evangelien viel weniger als die Paulusbriefe einer solchen Einrichtung zur Erleichterung sinngemäßer Lesung bedurften, würden so στιχηδόν geschriebene Evangelien doch auch als Vorbilder dem Euthalius gute Dienste haben leisten müssen. Doch mag dem sein, wie ihm wolle, jedenfalls beweist das wiederholte Selbstzeugnis des Euthalius, daß er vor dem 5. Jahrhundert gelebt und seine Arbeiten herausgegeben hat. Denn in diesem Jahrhundert hat sich die Sitte, biblische Texte in Sinnzeilen zu schreiben, rasch und weit verbreitet.

Es muß hier an sehr Bekanntes erinnert werden, um die ganze Unmöglichkeit der Identifizierung des Isagogikers Euthalius mit dem Bischof von Sulci darzulegen, zumal v. Soden durch diese Annahme nicht nur mit dem klaren Sinn der Prologe in Widerspruch geraten, sondern auch zu einer befremdlichen Mißachtung wichtiger Tatsachen der biblischen Textgeschichte, sowie der verdienstlichsten darauf bezüglichen Forschungen verleitet worden ist. Man möchte bezweifeln, daß er jemals die Arbeiten von Ch. Graux, Fr. Blaß, A. Robinson und anderen über „Stichometrie", Sinnzeilenschreibung und was damit zusammenhängt, eines Blicks gewürdigt habe. Bekanntlich wurden die poetischen Bücher des A. Testaments in den griechischen Bibeln von alters her nicht, wie die übrigen Teile der Bibel und wie gewöhnliche prosaische Texte überhaupt, in ununterbrochen fortlaufenden Zeilen, deren gleichmäßige Länge durch die Breite der Blattseite oder der Schriftkolumne bestimmt war, d. h. nicht in Raumzeilen geschrieben, sondern in ungleichen Verszeilen, um sie als Gedichte zu kennzeichnen und ihre stilgemäße Lesung zu erleichtern. Trotz mangels einer eigentlich metrischen Form mit Versen von gleicher Zahl langer und kurzer Silben machte es der sog. Parallelismus membrorum der hebräischen Poesie leicht genug, die Verse (στίχοι) richtig abzuteilen. Man nannte die 5 Bücher des A. Testaments, welche so

geschrieben zu werden pflegten (Psalmen, Proverbien, Koheleth, Hohes Lied, Hiob), *στιχηρά* (*βιβλία*) oder *στιχηραί*, auch *στιχήρεις* (*βίβλοι*).[1]) Etwas Neues war es, daß Hieronymus, als er um 390, wahrscheinlich von der Übersetzung der Psalmen herkommend, zur Übersetzung des Jesaja aus dem Hebräischen überging, den lateinischen Text dieses prophetischen Buchs und weiterhin seine ganze Übersetzung des A. Testaments, zur Erleichterung für das Verständnis und die sinngemäße Lesung der minder gelehrten Leser, in Sinnzeilen schreiben ließ.[2]) Daß dies nicht nur für die Lateiner, sondern auch für die Griechen, deren theologische und besonders biblische Literatur Hieronymus vollständig beherrschte, ein, wie er sagt, novum scribendi genus war, folgt besonders daraus, daß Hieronymus als Vorbild seines Verfahrens nicht irgendwelche griechische Bibeln, sondern nur die Sitte nennt, die Reden des Demosthenes und des Cicero ebenso per cola et commata zu schreiben. Sofort aber wurde diese Neuerung auch den Griechen, zunächst in Palästina, bekannt; denn noch vor dem Jahre 392 hat Sophronius des Hieronymus Übersetzung des Psalters und des Jesaja zur vollen Zufriedenheit des Hieronymus, also ohne Frage auch mit Beibehaltung der von diesem sehr wichtig genommenen Einteilung des Textes in Sinnzeilen, ins Griechische übersetzt.[3]) Erinnert man sich der vielfachen Beziehungen und der heftigen

---

[1]) Eus. bei Montfaucon, Coll. nova II, 363; Cyrill. Catech. IV, 35; Epiph. de mens. § 4; Gregor von Nazianz und Amphilochius in ihren metrischen Schriftverzeichnissen vgl. Gesch. des Kanons II, 216, 218.

[2]) Vgl. die Vorrede zu Jesaja, auch zu Ezechiel, Josua und Chronik. Vallarsi IX, 355, 683, 903, 1408; ferner Cassiod. inst. div. lit. praef. u. c. 12.

[3]) Hieron. v. ill. 134. — Im selben Jahr wie diese Schrift des Hieronymus ist das Buch des Epiphanius über die Maße und Gewichte geschrieben (a. 392 vgl. Gesch. d. Kanons II, 220). Es ist also sehr möglich und in Anbetracht der nahen persönlichen Beziehungen zwischen beiden Männern wahrscheinlich, daß Epiphanius die in jenem Buch erwähnte Übersetzung des Sophronius gekannt und berücksichtigt hat, als er de mens. 2 schrieb: *ἐπειδὴ δέ τινες κατὰ προσῳδίαν ἔστιξαν* (*καὶ* + Syr.) *τὰς γραφάς κτλ.* Der Ausdruck entspricht dem einmal von Euthalius zur Bezeichnung seiner Herrichtung des Textes gebrauchten *ἀναγνῶναι κατὰ προσῳδίαν* Zac. p. 409. Daß Epiphanius mit diesen Worten Sachen einleitet, welche nichts mit der Schreibung in Sinnzeilen zu schaffen haben, spricht nicht dagegen; denn der von jeher äußerst verworrene Mann war jetzt auch noch altersschwach.

Streitigkeiten zwischen Hieronymus in Bethlehem und der Geistlichkeit des nahen Jerusalems, so ist kaum denkbar, daß Hesychius, der Presbyter und Bibliothekar an der Anastasiskirche zu Jerusalem um 410—440, ohne Kenntnis dieses Werks gewesen sein sollte, als er einen in Sinnzeilen geschriebenen Text der 12 kleinen Propheten, des Jesaja und des Daniel mit kurzen Scholien herausgab.[1]) Wie Hieronymus betont er die Nützlichkeit dieser Schreibweise für die Ungebildeten wie für die Gelehrten und vergleicht sie wie jener mit der längst üblichen Schreibung der 5 poetischen Bücher in Verszeilen. Ohne den Hieronymus als Vorgänger zu nennen, erklärt er, nach Analogie dieser Bücher nun auch die Propheten, zunächst die 12 kleinen, bearbeitet zu haben. Außerdem aber nennt er als ein Beispiel oder Vorbild, welchem er gefolgt sei, „ein von jemand ebenso geschriebenes Apostelbuch", welches er gefunden habe. Hieraus ergibt sich folgendes: 1. Im Gegensatz zu der althergebrachten Schreibung der poetischen Bücher des A. Testaments in ungleichen Verszeilen ist das analog geschriebene Apostelbuch, welches Hesychius irgendwo gefunden hat, eine neue und vereinzelte Erscheinung.

---

[1]) Migne 93 col. 1339 vgl. Faulhaber, Hesychii interpret. Isaiae p. XII: Ἡσυχίου πρεσβυτέρου Ἱεροσολύμων στιχηρὸν τῶν ιβ´ προφητῶν καὶ Ἡσαΐου καὶ Δανιὴλ ἔχον ἐν παραθέσεσι τὰς τῶν δυσχερεστέρων ἑρμηνείας. Ἔστι μὲν ἀρχαῖον τοῦτο τοῖς θεοφόροις τὸ σπούδασμα, στιχηδὸν ὡς τὰ πολλὰ πρὸς τὴν τῶν μελετωμένων σαφήνειαν τὰς προφητείας ἐκτίθεσθαι. Οὕτω τοιγαροῦν ὄψει μὲν τὸν Δαυῒδ κιθαρίζοντα, τὸν Παροιμιαστὴν δὲ τὰς παραβολὰς καὶ τὸν Ἐκκλησιαστὴν τὰς προφητείας ἐκθέμενον, οὕτω συγγραφεῖσαν τὴν ἐπὶ τῷ Ἰὼβ βίβλον, οὕτω μερισθέντα τοῖς στίχοις τὰ τῶν ᾀσμάτων ᾄσματα· πλὴν ἀλλὰ καὶ τὴν ἀποστολικὴν βίβλον οὕτω τινὶ συγγραφεῖσαν εὑρὼν οὐ μάτην ἐν ταῖς δώδεκα βίβλοις τῶν προφητῶν καὶ αὐτὸς ἠκολούθησα. Die ältere auch noch von Faulhaber p. XIV festgehaltene Deutung des Titels, wonach στιχηρόν die Einteilung des Textes in Kapitel und die dem Text vorangestellte Übersicht über diese Kapitel (Migne col. 1345 ff.) bedeuten soll, bedarf kaum der Widerlegung. Es ist selbstverständlich βιβλίον zu ergänzen (vgl. vorhin S. 382 A. 1) und damit gesagt, daß das ganze so betitelte Werk ein στιχηδόν geschriebenes Exemplar der genannten Prophetenbücher sei. So ist das Wort auch in der Schlußbemerkung des Cod. H zu verstehen, welche in wörtlicher Übersetzung lautet: „Ich habe geschrieben und dargelegt als ein in Sinnzeilen geschriebenes (στιχηρόν) dieses Buch des Apostels Paulus zum Zweck wortgetreuer (ἔγγραμμον) und leichtfaßlicher Lesung".

Ebenso spricht Euthalius von seinen Ausgaben, insbesondere von seiner Bearbeitung der Paulusbriefe. 2. Hesychius nennt den Veranstalter dieser Ausgabe nicht mit Namen; Euthalius hat sich an keiner Stelle seiner Ausgabe mit Namen genannt (oben S. 314). 3. Hesychius nennt den Teil des N. Testaments, welchen er in jener Handschrift in Sinnzeilen geschrieben gefunden hat, *τὴν ἀποστολικὴν βίβλον*. Mit demselben, nicht eben gewöhnlichen Titel bezeichnet Euthalius die Sammlung der Paulusbriefe, die er seines Wissens als der Erste in Sinnzeilen geschrieben und herausgegeben hat.[1]) Will man zur Erklärung dieser Übereinstimmungen nicht Zufälle wunderbarster Art ersinnen, so folgt, daß Hesychius eine Abschrift des euthalianischen Werks in Händen gehabt hat, und daß Euthalius sich nicht getäuscht oder übertrieben hat, wenn er meinte der Erste zu sein, welcher die Paulusbriefe in der genugsam beschriebenen Weise bearbeitet habe. Um 410—440 war diese seine Ausgabe einem bücherkundigen Manne in Jerusalem bekannt, aber wie es scheint, noch nicht sehr verbreitet.

Hieronymus hatte den künftigen Abschreibern seiner Übersetzung des A. Testaments in der Vorrede zum Buch Josua (Vall. IX, 355) eingeschärft, daß sie seine distinctiones per membra treu wiedergeben sollen, und Cassiodor um 540 hat darauf gehalten, daß seine Schreiber, denen er unter anderem eine große Bibel nach Hieronymus abzuschreiben auftrug, in diesem Exemplar die Vorschrift genau befolgten (inst. div. lit. 12). Weil aber diese Schreibung in ungleichmäßigen, teilweise sehr kurzen Zeilen und Halbzeilen sehr viel Raum in Anspruch nahm, ließ er dieses Exemplar mit kleinerer Schrift schreiben, als andere Bibeln. Damit ist auf die Hauptursache hingewiesen, warum diese Schreibweise sich nicht allgemein verbreitete und nicht allzulange behauptete. Sie war wegen der Raumverschwendung und des damit gegebenen stärkeren Verbrauchs von Pergament zu kostspielig. Es liegt ferner in der Natur der Dinge, daß bei der Fortpflanzung so geschriebener Texte durch unabsichtliche Fehler und durch Besserwissenwollen der Schreiber und ihrer Auftraggeber starke Veränderungen eintraten, zumal Euthalius selbst seine Leser

[1]) Zac. p. 404 *τὴν ἀποστολικὴν βίβλον στοιχιδὸν* (lies *στιχηδὸν*) *ἀναγνούς τε καὶ γράψας* = p. 405 *τὴν Παύλου βίβλον ἀνεγνωκώς* = p. 528 *ἡ πᾶσα βίβλος*.

um Verbesserungen gebeten hatte. Es konnte auch in Ermangelung einer στιχηδόν geschriebenen Vorlage die bloße Kunde von der Existenz und der Brauchbarkeit solcher Exemplare zu neuen selbständigen Versuchen ähnlicher Art sowie zur Übertragung des Verfahrens auf andere Bücher, besonders die Evangelien, anregen. Es ist endlich sehr begreiflich, daß solche, welche die Schreibung in Sinnzeilen, die für Euthalius gerade die Hauptsache gewesen war, für zu weitläufig, kostspielig oder außer Mode gekommen hielten, diese fallen ließen, dahingegen seine Prologe, seine Kapiteleinteilung und die Zusammenstellung der Zitate abschrieben und allerlei andere isagogische Materien mit jenen euthalianischen Stücken verbanden. Einigermaßen verzeihlich ist auch, daß solche, die von dem ursprünglichen Werk des Euthalius und überhaupt von einem in Sinnzeilen geschriebenen Text der Briefe und der Apostelgeschichte keine Anschauung hatten, seine Aussagen über das στιχηδὸν γράψαι mißdeuteten und nun anfingen in der lange vor Euthalius üblichen Weise die gleichmäßigen Raumzeilen ihrer ganzen Niederschrift des Textes und der isagogischen Stücke abzuzählen und dadurch den Umfang derselben zu bestimmen. Nach alle dem ist wenig Hoffnung vorhanden, daß wir jemals den euthalianischen Text und besonders das, was seine hervorstechendste Eigentümlichkeit war, die von Euthalius selbst vorgenommene Einteilung und Schreibung in Sinnzeilen wiederfinden. Am ersten möchte man denken, daß der oben S. 322 besprochene Cod. H ein im wesentlichen treues Bild des euthalianischen Paulustextes gebe, erstens wegen seines hohen Alters (um 500), zweitens weil er allein von allen στιχηδόν geschriebenen Hss., von welchen wir Kunde besitzen, wesentliche Stücke des echt euthalianischen Apparats enthält [1]) und auch durch seine Schlußbemerkung einen gewissen Zusammenhang mit den Arbeiten des Euthalius bekundet. Das Gewicht des letzteren Umstandes wird aber wieder dadurch abgeschwächt, daß dort der Name Euthalius bereits durch Euagrius verdrängt, und die Schlußbemerkung selbst nicht aus einem Exemplar des Euthalius abgeschrieben ist, sondern eine Nachahmung der Ausdrucksweise des Euthalius darstellt. In der Tat ist die Schreibung in Sinnzeilen in dem nur

[1]) Vgl. die Bruchstücke des Kapitelverzeichnisses zu 1. Tim. und Titusbr. bei Omont p. 158, 169, 177, 186 mit Zac. p. 626, 673, 688, 704, auch die Unterschriften Omont p. 177, 188 = Zac. p. 686, 706.

wenig jüngeren griechisch-lateinischen Cod. Claromontanus viel reiner und strenger durchgeführt als in H. An vielen Stellen, zumal gegen das Ende der Briefsammlung, kann man H kaum noch als Beispiel der Schreibung in Sinnzeilen gelten lassen.[1]) Wir haben ausgezeichnete Beispiele solcher Schreibung von lateinischen Texten der Paulusbriefe aus der Zeit vom 5.—8. Jahrhundert;[2]) aber auch außer dem Cod. H deutliche und alte Beispiele allmählicher Entartung. Ein solches ist der griechisch-lateinische Cod. Bezae der Evangelien und der Apostelgeschichte, ursprünglich auch der katholischen Briefe, aus dem 6. Jahrhundert. Während einzelne Seiten, besonders in Matthäus und in der Apostelgeschichte, welche letztere ja Euthalius so bearbeitet hatte, dem Prinzip dieser Schreibweise fast ohne Fehler oder Ausnahme entsprechen, ist dies Prinzip anderwärts streckenweise kaum noch zu erkennen.[3]) Spuren dieser Schreibweise finden sich wohl noch in späteren griechischen und griechisch-lateinischen Hss., in welchen die Anfänge der alten und veralteten Sinnzeilen teils durch größere Kapitalbuchstaben,[4]) teils durch Punkte bezeichnet

---

[1]) Vgl. z. B. Kol. 1, 26 ff.; 2. Tim. 2, 5 ff. Omont p. 163, 185 mit Tischendorfs Ausgabe des Clarom. p. 335, 436 f. Dabei ist zu bedenken, daß die Interpunktion, welche in H vielfach wie ein Ersatz für die bereits in Auflösung begriffene Schreibung in Sinnzeilen aussieht, nach Omont p. 146, der das wissen muß, ebenso wie die Akzente, nicht vom ersten Schreiber, sondern von einer späteren Hand herrührt.

[2]) Z. B. die lateinisch-gotischen Stücke des Röm. in einem Wolffenbütteler Palimpsest bei Tischendorf, Anecd. sacra et prof. p. 155—158, in bezug auf deren Alter Tischendorf p. 154 a. E. zwischen dem 5. und 6. Jahrhundert schwankt; ferner den Cod. Vatic. Regin. 9, aus welchem bei Card. Thomasii opp. ed. Vezzosi I, 288 ff. eine größere Probe zu finden ist. In bezug auf das Alter (6., 7. oder Anfang des 8. Jahrh.) s. Thom. p. 287; Berger, Hist. de la Vulgate p. 85.

[3]) Man vergleiche für ersteres Apostelg. 12 (ed. Scrivener p. 367 ff.) für letzteres Joh. 14 p. 143 ff., obwohl hier noch kein Beispiel für Trennung eines Worts durch ein neues Alinea sich findet, wie Lk. 21, 36 καταξιω-θῆτε. S. auch Scrivener p. XVIII f.

[4]) So im Cod. Boernerianus (G) aus dem 9. Jahrhundert. Die Vergleichung der Ausgabe von Matthäi (Meißen 1791) mit Tischendorfs Ausgabe des Claromontanus (D) zeigt, daß eine und dieselbe Zeilenabteilung beiden Hss. zugrunde liegt; denn die großen Initialen in G treffen durchweg mit einem Alinea in D zusammen. Der Unterschied besteht, abgesehen davon, daß G überhaupt in Raumzeilen geschrieben ist, nur darin, daß die durch die Initialen an-

sind.[1]) Aber es ist meines Wissens bisher noch keine griechische Hs. aus der Zeit nach 600 gefunden worden, welche die von Euthalius bearbeiteten Bücher in der von diesem beschriebenen oder in einer auch nur ähnlichen Weise geschrieben darböte. Die griechischen Urkunden wie die vorhandenen Nachrichten bezeugen, daß die Schreibung neutestamentlicher Texte und überhaupt prosaischer Bibeltexte in Sinnzeilen nach der Mitte des 4. Jahrhunderts aufgekommen ist und im 6. Jahrhundert in Entartung und Abnahme begriffen war. Wie sollte der Euthalius, welcher sich bewußt war, als der Erste die Apostelgeschichte und die Briefe *στιχηδόν* geschrieben zu haben, mit dem gleichnamigen Bischof von Sulci um 650—670 identisch sein! Er wäre eher der letzte als der erste Grieche gewesen, welcher ein neutestamentliches Buch so geschrieben hat. Einige der vorhin in Erinnerung gebrachten Tatsachen hat v. Soden unter der Überschrift „§ 99. Vorgänger des Euthalius" flüchtig berührt. Genauere Erwägung sollte ihn veranlassen, unter die Corrigenda die Bemerkung aufzunehmen: S. 679 lies „Nachfolger" statt „Vorgänger".

Es konnte nicht die Absicht dieses Aufsatzes sein, die Euthaliusfrage erschöpfend zu behandeln. Dazu bedürfte es vor allem einer, der jetzigen Handschriftenkunde entsprechenden textkritischen Bearbeitung der einschlagenden Materialien, wie sie Zacagni für seine Zeit 1698 in ganz löblicher Weise geliefert hat. Dagegen schien es notwendig, einer neuen, sehr zuversichtlich auftretenden, aber schlecht begründeten Hypothese entgegenzutreten und ihr gegenüber einige Hauptergebnisse der bisherigen Forschung über das Werk des Euthalius in Erinnerung zu bringen und teilweise neu zu beleuchten. Vielleicht ist es nicht unnütz, in wenige Sätze zusammenzufassen, was mir als ausreichend gesichert gilt.

1. Als ursprüngliche Bestandteile der nach Euthalius zu benennenden Ausgaben der Paulusbriefe und der Apostelgeschichte samt den katholischen Briefen können außer den drei Prologen, womit der Verfasser seine Ausgaben einleitet, nur diejenigen Stücke gelten,

---

gedeuteten Sinnzeilen in G bald einer einzigen, bald 2, 3 oder 4 Zeilen des D entsprechen s. z. B. Rm. 1, 8—17 und 1. Tim. 3, 14—16.

[1]) So der cod. Cyprius (K) der Evangelien aus dem 9. Jahrhundert vgl. Gregory, Proll. p. 380; Martin, Descript. technique des mss. p. 7; eine Probe gibt Graux, Revue de philol. II (1878) p. 133.

welche er selbst in den Prologen namhaft macht, nämlich a) ein in Sinnzeilen geschriebener Text der genannten biblischen Schriften, b) eine Aufzählung der in denselben enthaltenen Schriftzitate, welche unmittelbar hinter jedem der drei Prologe stand und ebenso wie diese sich auf alle Briefe des Paulus zusammen, auf die Apostelgeschichte, und auf die 7 katholischen Briefe insgesamt bezieht, c) eine Zerlegung des Gedankeninhalts der Schriften in *Κεφάλαια* und Zusammenstellung dieser Kapitel vor dem Text jeder einzelnen Schrift (s. oben S. 377). Von den durch Zacagni gedruckten Materialien gehört also zum ursprünglichen Bestand p. 403—410; 415 med. —421 med.; 428 extr. — 438 med.; 475—477; 482—485; 487 f.; 493 f.; 499; 503 f.; 507 extr.; 509; 511; 515—535 med.; 549 med. — 569; 573 extr. — 576 in.; 591—593; 613 f.; 625 f.; 635 f.; 643 f.; 650 f.; 658 f.; 665; 671—674; 688 f.; 697; 704; 708 in. Dabei ist aber überall damit zu rechnen, daß der urspüngliche Text durch spätere Bearbeiter auch materielle Änderungen erfahren haben kann und wahrscheinlich mehrfach erfahren hat.[1])

2. Als Name des Verfassers ist Euthalius glaubwürdig überliefert und die Identität dieses Mannes mit dem Verfasser des sogenannten Gebets des Euthalius (oben S. 315), welcher sich selbst so nennt, nicht zu beanstanden. Dagegen ist der vereinzelt bezeugte Name Euagrius wahrscheinlich nur willkürliche Vertauschung eines seltenen und unberühmten Namens mit einem ähnlich lautenden und bekannten Schriftstellernamen (oben S. 320 ff.). Die Tradition, daß unser Euthalius Bischof von Sulci gewesen sei, ist erst nach der Zeit des historischen Euthalius von Sulci (um 650—670) entstanden und ist von allen Vermutungen über Zeit und Lebensumstände des Isagogikers die unmöglichste.

3. Unser Euthalius gehört der Zeit um 330—390 an. Denn

[1]) Da Euthalius als Gegenstand der Zitatenregister immer nur die „göttlichen Zeugnisse", die Schriftzitate bezeichnet (Zac. p. 477, 529, so auch in den Überschriften der Register), so befremdet die Anführung nicht nur von Schriften des Moses, Enoch, Elias, Jeremias, welche als apokryph bezeichnet werden p. 485, 556, 561, 567, sondern auch der Dichter Homer, Menander, Aratus, Epimenides p. 420, 558, 567, eines lakonischen Sprichworts p. 558 und der apostolischen Konstitutionen p. 420 = const. ap. IV, 3, ohne Äquivalent in der Didaskalia. Es fragt sich sehr, ob dies alles von Euthalius herrührt. Es ist daher aus dem letzten Zitat keine chronologische Folgerung zu ziehen.

einerseits zitiert er die Chronik und die Kirchengeschichte des Eusebius (p. 529, 531, 534), sonst aber, abgesehen von dem namenlosen Verfasser der Kapiteleinteilung, die er sich angeeignet hat, keinen anderen Kirchenschriftsteller. Anderseits ist das Werk des Euthalius oder wenigstens der erste, die Paulusbriefe umfassende Teil derselben im Jahre 396 in der Hand des Mannes gewesen, welcher dem Prolog das sogenannte Martyrium zuerst anfügte (oben S. 324 ff.).

4. Nach den dankenswerten Mitteilungen v. Sodens aus den Handschriften, S. 369 ff., verhält es sich mit diesem Martyrium folgendermaßen. Ursprünglich hat der Schreiber von 396 den Todestag des Paulus, wesentlich ebenso wie Euthalius p. 523, doppelt nach römischem und syro-mazedonischem Kalender bezeichnet; III. Cal. Jul. = 5. Panemos.[1]) Erst spätere Schreiber bemerkten zu der letzteren Datierung ausdrücklich, daß dies eine Datierung *κατὰ Συρομακεδόνας* sei, und fügten außerdem noch eine ägyptische Datierung bei. Es liegt auf der Hand, daß dies Einschübe desselben in Ägypten lebenden Mannes sind, welcher in sachlichem und sprachlichem Anschluß[2]) an die Bemerkung des Schreibers von 396 die Berechnung desselben bis zum Jahr 458 weitergeführt hat. Hieraus folgt, daß sowohl Euthalius als der Schreiber, welcher im Jahre 396 in unverkennbarem Anschluß an den Wortlaut des Prologs (oben S. 325 A. 1) das sog. Martyrium abgefaßt und beigefügt hat, in Syrien lebten. Eben darum hatten sie nicht, wie der Ägypter von 458, das Bedürfnis, zu bemerken, nach welchem Kalender das Datum „d. 5. Panemos" gewählt und zu verstehen sei. Es war der Kalender ihrer Heimat. Von hier aus läßt sich eine gewisse Vorstellung von der Verbreitungsgeschichte des euthalianischen Werks gewinnen. Um 330—390 im griechischen Syrien

[1]) Daß Euthalius (p. 523) das römische Datum voranstellt, der Schreiber von 396 (p. 536 vgl. Soden S. 369, 373) es nachstellt, erklärt sich sehr natürlich daraus, daß Euthalius den Tag nennt, an welchem man in Rom alljährlich das Gedächtnis und das Martyrium des Paulus feiere, der spätere Schreiber dagegen vom Standpunkt des Biographen des Paulus den Tag seines Todes angibt. In letzterem Fall war die Datierung nach dem eigenen Kalender das Nächstliegende und an sich völlig Genügende. Daß der Schreiber die römische Datierung beifügt, beweist aufs neue seine Abhängigkeit vom Prolog.

[2]) Er wiederholt auch die vom Schreiber des J. 396 beliebte Berechnung von der Geburt Jesu an s. oben S. 325 A. 1.

entstanden, wurde es im Lande seiner Entstehung im Jahre 396 gelesen, abgeschrieben und um wenigstens einen Zusatz bereichert. Um 410—440 war es dem Hesychius in Jerusalem bekannt. Im Jahre 458 war es mit dem Zusatz von 396 in den Händen eines Griechen in Ägypten. Von Alexandrien ist es wahrscheinlich sowohl zu den Armeniern (oben S. 316) als nach Gallien gekommen und zwar letzteres schon um 400—450, wenn die oben S. 328 f. vorgetragene Vermutung sich bewähren sollte.

5. Die Person des Euthalius und die seines Freundes Athanasius mit sonst bekannten Trägern dieser Namen zu identifizieren, scheint vorläufig unmöglich. Es gibt außer dem großen Athanasius von Alexandrien, welcher nicht mehr in Betracht kommt, weil er kein Landsmann des Euthalius war, mehrere Theologen dieses Namens, an welche eher gedacht werden könnte. So jener Athanasius, welcher schon um 325, aber vielleicht noch mehrere Jahrzehnte später Bischof von Anazarbos war, ein Schüler Lucians und ein Lehrer des Aëtius in der Exegese der Evangelien,[1]) oder ein anderer gleichnamiger Bischof von Skythopolis um 370—380. Die Wärme, mit welcher Euthalius für die Auktorität des Kirchenhistorikers Eusebius eintritt — er rechnet ihn zu den Vätern, deren Lehren und Überlieferungen die Jünger Christi vertrauensvoll folgen sollen (Zac. p. 534 f.) — heißt ihn uns in den semiarianisch gesinnten Kreisen suchen, welchen die beiden genannten Athanasii angehörten.

Th. Zahn.

---

[1]) Philost. hist. eccl. III, 15 cf. Lequien, Oriens Christ. II, 885. — Über Athanasius von Skythopolis Epiph. haer. 73, 37 cf. § 24 und Lequien III, 686.

Der Jakobusbrief und die neuere Kritik.

D. Grafe hat in dankenswerter Weise einen Überblick über die Resultate gegeben, zu denen die neuere Kritik hinsichtlich des Jakobusbriefes gekommen ist,[1]) indem er nur die extravagante Hypothese Spittas, wonach derselbe ursprünglich eine jüdische Schrift sei, ablehnt. Der sogenannte Brief teilt danach mit den katholischen den Charakter des Epigonenhaften, Abgeblaßten, Unpersönlichen. Ebenso unpersönlich erscheinen die vorausgesetzten Leser. Es ist die verweltlichte Kirche des zweiten Jahrhunderts, an die sich der unbekannte Verfasser wendet. Mit seiner ganzen Zeit ist ihm das Christentum ein neues Gesetz geworden, der Glaube in der Hauptsache Monotheismus. Er ist ein Kompilator, der seine Lesefrüchte, seinen reichen Schatz jüdischer und griechisch-römischer Bildungselemente in den Dienst seiner Ansprache an die Christenheit stellt. Er erteilt seine Belehrungen und Warnungen in sehr einfacher, nüchterner Form ohne alle Wärme, seine Ausführungen leiden an Zusammenhangslosigkeit. Nur in seinem sittlichen Ernst weht noch etwas von dem Geiste Jesu, an ihm erbaut sich noch heute die Kirche. Die Schrift dürfte im 2. oder 3. Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts, etwa in der Ruhezeit unter Hadrian und Pius, entstanden sein, und wahrscheinlich in Rom. Es ist meine Absicht zu prüfen, ob diese Auffassung wirklich der uns vorliegenden Urkunde des christlichen Altertums gerecht wird, ob sie uns dieselbe besser

---

[1]) Die Stellung und Bedeutung des Jakobusbriefes in der Entwicklung des Urchristentums von Dr. Grafe, Professor an der Universität Bonn. Tübingen und Leipzig. Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck). 1904.

als die traditionelle verstehen lehrt. Ich gehe dabei von dem Punkte aus, der ohne Frage dem, welcher sich die geschichtlichen Verhältnisse des Briefes klar machen will, zunächst ein Problem bietet, von dem Verhältnis der Reichen zu den Armen, die Kap. 5 geradezu abwechselnd angeredet werden.

1. Die Reichen und die Armen.

Für D. Grafe und wohl die gesamte neuere Kritik besteht darüber kaum ein Zweifel, daß die Reichen, eben weil sie 4, 13; 5, 1 direkt angeredet werden, Christen sind (S. 3). Eben darauf gründet sich ja die Annahme, daß der Brief gegen die Verweltlichung der Kirche gerichtet ist, in der Reichtümer angehäuft und in üppigster Sinnenlust verpraßt werden, der Besitz überschätzt und zu schamloser Ausbeutung des Armen mißbraucht wird. Ich will hier nicht untersuchen, ob es wirklich in der Kirche des zweiten Jahrhunderts schon soweit gekommen war. Aber es wird doch mancherlei von den Reichen gesagt, was nun einmal nicht auf Christen paßt. Es ist doch immerhin noch etwas sehr anders, wenn 1. Kor. 6, 1 christliche Brüder ihre Streitigkeiten vor heidnische Gerichte bringen, und wenn 2, 6 die Reichen die Armen zu Richterstühlen schleppen, obwohl Grafe jenes S. 3 für eine Analogie hält. Entscheidend aber ist 2, 7. Nach Jrm. 14, 9; Am. 9, 12 kann gar kein Zweifel sein, daß der schöne Name, der über ihnen genannt ist, nur entweder der Name Gottes oder Christi ist, als dessen Angehörige sie so bezeichnet werden im Gegensatz zu den Lästernden. In beiden Fällen sind die Lästernden nicht Christen. Es steht aber nicht da, wie Röm. 2, 24, das Grafe S. 7 vergleicht, daß um ihretwillen der Name Gottes gelästert wird unter den Heiden, weil (nach dem Zusammenhang) er seinen von den Juden selbst anerkannten Willen nicht einmal bei ihnen durchsetzen könne. Darum kann nicht davon die Rede sein, daß es eine Schande ist, wenn Christen mit Gehässigkeit gegen einander vorgehen (S. 4). Will man den Begriff des Lästerns nicht in einer völlig willkürlichen Weise verallgemeinern, so können nur Juden gemeint sein, die den Namen Christi, den die Christen als ihren göttlichen Herrn verehren, als den eines gekreuzigten Missetäters und Volksverführers lästern. Es heißt doch

nur, sich dem klaren Wortlaut entziehen, wenn Grafe bemerkt, daß der offenkundig für die Armen Partei nehmende Verfasser hier mehr die soziale Kategorie im Auge hat als das religiöse Bekenntnis (S. 4), nach dem sich ja eben die Reichen und die Armen gar nicht unterscheiden sollen. Aber der Verfasser unterscheidet sie ja 2, 5 gerade nach diesem. Daß Gott die Armen so ganz anders werte als der den Reichen Vorziehende, beweist Jakobus eben dadurch, daß Gott jene zu Reichen im Glauben erwählt habe, woraus doch folgt, daß die von dem Bekämpften bevorzugten Reichen eben nicht Gläubige waren. Das folgt aber auch klar aus 2, 4. Wenn in dieser Bevorzugung ein Zweifelhaftgewordensein liegen soll, so bedarf es doch kaum des Hinweises auf 1, 6 dafür, daß διακρίνεσθαι eben der Gegensatz des πιστεύειν ist. Nur wenn der Reiche ungläubig ist, der Arme aber gläubig, liegt in der Bevorzugung jenes ein Zweifel, ob wirklich der Glaube dem Armen eine Hoheit verleiht (vgl. 1, 9), die dem Ungläubigen, er mag nun durch seinen Reichtum vor der Welt so hoch erscheinen, wie er will, fehlt. Das ist aber in der Tat nichts Geringeres als ein Zweifel an dem Wert und damit an der Wahrheit des christlichen Glaubens.

Auf dasselbe Resultat führt aber doch Kap. 5, wo die Anrede sich V. 7 ausdrücklich von den vorher bedrohten Reichen zu den christlichen Brüdern wendet. Wir wollen auch hier nicht fragen, ob das V. 5 geschilderte wüste Genußleben bei Gläubigen denkbar sei, wonicht etwa, wie im Judasbrief, dasselbe sich auf einen prinzipiellen Antinomismus oder, wie 2. Petr., auf einen Mißbrauch der Lehre von der Christenfreiheit stützt, wovon doch in unserem Briefe nirgends die Rede ist. Auch nicht, ob das schamlose Verhalten gegen die Arbeiter (V. 4) und die gerichtliche Vergewaltigung des Gerechten, der nach des Herrn Wort (Mtth. 5, 39) alles geduldig über sich ergehen läßt (V. 6), wirklich Mitchristen zuzutrauen ist, denen gegenüber, wie das folgernde οὖν zeigt, die so behandelten christlichen Brüder geduldig ausharren sollen bis zur Wiederkunft des Herrn (V. 7). Entscheidend ist die furchtbare Drohrede des Verfassers gegen sie. Jeder christliche Schriftsteller würde doch solche Scheinchristen zur Buße mahnen. Wenn das mit keinem Wort geschieht, sondern ihnen nur 5, 1 ff. das unabwendbare Gericht vorgehalten wird, so müssen die angeredeten Reichen doch Leute sein, die

sich eben gegen alle Bußpredigt verstockt haben und ungläubig geblieben sind. Auch hier freilich kann nur an ungläubige Juden gedacht werden; denn von den letzten Tagen (5, 3) und von dem Gerichtstage (5, 5) wird doch als von Dingen geredet, von denen diese Reichen sehr wohl (aus den Propheten Israels) wissen, nur daß sie nicht glauben wollen, wie unmittelbar dieselben (mit der nahen Wiederkunft Christi) bevorstehen. Dadurch fällt von selbst erst das rechte Licht auf die Einleitung dieser Drohrede in 4, 13—16. Gewiß können auch reiche Scheinchristen oder reiche Heiden bei ihren prahlerischen Handelsunternehmungen Gottes vergessen, von dem doch allein es abhängt, ob sie den so selbstvermessen gewählten Reisetag erleben und ihre Pläne ausführen werden. Aber wenn Jakobus ihnen V. 16 vorhält, daß es Sünde sei, wenn sie nicht sprechen, wie sie nach V. 15 sprechen sollten, obwohl sie wohl wissen, daß der Mensch schlechthin von Gott abhängig ist, so bedurfte es doch bei Christen dieser Vorhaltung nicht, und auf Heiden paßt sie nicht, weil diese eben von Gott nichts wissen. Es können also nur protzige Handelsjuden sein, die der Verfasser im Auge hat, und die, wenn sie auch das Wort des Evangeliums zurückgewiesen haben, doch sehr wohl wissen, daß jener prahlerische Übermut Sünde sei.

Selbst die erste Stelle, in welcher der Reiche dem in gedrückter Lage befindlichen Bruder gegenübergestellt wird (1, 9 ff.), bestätigt das doch vollkommen. Wenn dieser sich der Hoheit, die ihm sein Christenstand gewährt, rühmen soll, so muß derselbe doch eben dem Reichen fehlen, der ironisch aufgefordert wird, sich des Einzigen zu rühmen, was ihn vor jenem bevorzugt. Das ist nach seiner Meinung sein Reichtum, im Sinne unseres Verfassers aber muß dieser angebliche Vorzug ihn unausbleiblich unter den christlichen Bruder erniedrigen, weil das nahe bevorstehende Gericht ihm mit all seinem Reichtum den Untergang bringen wird. Es wird ja auch hier das dem Reichen als wohlbekannt vorausgesetzte Schriftwort Jesaj. 40, 6 f. nicht etwa auf die Vergänglichkeit irdischer Güter überhaupt angewandt, sondern dem Reichen das ihm unfehlbar mitten in seinen Wegen bevorstehende Verderben angekündigt. Auch hier ist also der Reiche, ehe ihm noch irgend etwas Böses nachgesagt ist, dem Gericht verfallen, und er soll es aus der Schrift erkennen, daß das-

selbe so gewiß über ihn und seinen Reichtum, dessen er sich rühmen zu können meint, kommt, wie dort der Glutwind über die Grasesblume.

Steht hiernach aus den klarsten exegetischen Gründen fest, daß die Reichen ungläubig gebliebene Juden sind, so entsteht freilich das Problem, wie der Verfasser sie in einem Schreiben an Christen anreden kann. Man könnte sich ja damit helfen wollen, daß das eine rhetorische Apostrophe ist, welche die Ermahnungen der Armen nur durch den Gegensatz illustrieren soll; aber diese Auskunft ist durch Kap. 2 ausgeschlossen, wonach die Armen in einer nur zu engen Beziehung zu jenen Reichen stehen, die sie vergewaltigen und vor Gericht schleppen, die den schönen Namen, der über sie genannt ist, lästern (2, 6 f., vgl. 5, 4. 6). Es handelt sich dort um einen Fall, wo ein Gläubiger den armen Mitchristen dadurch entehrt (2, 6), daß er denselben genötigt hat, in der Versammlung dem goldstrotzenden Juden seinen bequemen Platz einzuräumen, wenn er selbst auch mit dem niedrigsten vorlieb nehmen oder stehen müßte (2, 2 f.). Wie dieser Fall als „typisch" angesehen werden soll, wie ihn Grafe gelegentlich bezeichnet, ist doch nicht wohl einzusehen; er setzt doch sehr konkrete Verhältnisse voraus, die so nicht für gewöhnlich wiederkehren. Er ist leider auch nur zu begreiflich. Sind die reichen Juden es, welche die Christen mit ihrem Hasse verfolgen, so ist es eine schmachvolle Liebedienerei, welche durch diese Zuvorkommenheit die Gunst des Reichen gewinnen oder doch seine Feindschaft begütigen will, aber darüber vergißt, wie sehr sie damit den Glaubensgenossen kränkt. Daß dieser Vorfall sich in einer christlichen Gemeindeversammlung zugetragen haben sollte, macht auch unserem Kritiker S. 4 Sorge, und die Aushilfe, daß der Reiche dem christlichen Gemeindeleben entfremdet sei oder von auswärts gekommen, ist doch recht kümmerlich. Für uns ist es dadurch ausgeschlossen, daß man nicht begreift, was den geldstolzen, die Christen hassenden und verfolgenden Juden in die Konventikel der Gläubigen geführt hat. Dann aber bleibt eben nichts anderes übrig, als daß der Vorfall in der jüdischen Synagoge spielt, welche die Christen noch besuchen. Natürlich kann man auch eine christliche Versammlung als *συναγωγή* bezeichnen, obwohl schon Hebr. 10, 25 der Ausdruck absichtlich vermieden wird. Aber hier verbietet es eben die Sachlage,

und dann sind die armen und bedrückten Leser des Briefes Judenchristen, welche noch an der Synagogengemeinschaft festhalten.

Dagegen sträubt sich nun freilich aus begreiflichen Gründen Grafe mit der gesamten neueren Kritik. Aber er ist doch unbefangen genug zu gestehen, die nächstliegende Deutung von 1, 1 führe auf alle Juden in der Heidenwelt als Leser (S. 7). Freilich versteht sich von selbst, daß, wenn ein Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi an seine Volksgenossen schreibt, er zunächst nur erwartet, von den Messiasgläubigen unter ihnen gelesen und beachtet zu werden. Aber ist denn jene Deutung nicht wirklich die einzig mögliche? Oder sind denn die zwölf Stämme etwas anderes als das geschichtliche Judenvolk? Gewiß hat Paulus die Gemeinde der Gläubigen, auch aus den Heiden, als das wahre Gottesvolk, die rechten (ihm wesensähnlichen) Kinder Abrahams betrachtet, obwohl von den vier Stellen, die Grafe dafür anführt, 1. Kor. 10, 18, Röm. 2, 29 zweifellos von den Juden als solchen und Gal. 6, 16 von dem gläubigen Israel reden. Aber wir wissen ja aus Röm. 11, wie er die Gläubigen aus den Heiden dem edlen Ölbaum der aus den Vätern erwachsenen Theokratie einverleibt ansah, aus dem alle ungläubig gebliebenen leiblichen Nachkommen derselben ausgeschlossen sind. Darum können alle theokratischen Prädikate Israels natürlich auf die Christengemeinde übertragen werden; aber die Einteilung in zwölf Stämme eignet doch nur dem Israel nach dem Fleisch (1. Kor. 10, 18) und hat mit diesen Prädikaten nichts zu tun. Was soll doch immer wieder die Berufung auf Apok. 7, 4. 14, 1, welche Stellen, nebenbei gesagt, eine große Zahl der Kritiker auf wirkliche Juden bezieht? Wenn der Apokalyptiker, der die über die Welt kommenden Gottesgerichte und die Verfolgungen, resp. Errettungen der Gläubigen doch nicht in concreto kennt und sie doch anschaulich schildern will, sich der typischen Bildersprache bedient, weil ja das ganze N. T. die Geschichte Israels als einen Typus der Gemeinde der messianischen Zeit betrachtet; wenn ihm demnach diese Gemeinde immer noch das Zwölfstämmevolk ist, das um den Berg Zion sich sammelt, gegen das immer noch die Feinde von jenseits des Euphrat heranrücken, das immer noch die Jesabel verführt und die große Babel blutig verfolgt, was beweist das denn für den Ausdruck eines Verfassers, dessen Schlichtheit und Nüchtern-

heit Grafe immer wieder betont? Nun gar das Zwölfstämmevolk in der Diaspora? Das ist doch der bekannte technische Ausdruck für die in den Heidenländern zerstreut lebenden Juden. Natürlich beruft man sich auf 1. Petr. 1, 1, und Grafe findet darin nur einen neuen Beweis, wie unser Verf. Ausdrücke, die anderwärts einen guten Sinn haben, aufgreift und sie ihrem ursprünglichen Sinne entgegen verwendet (vgl. S. 24). Der Petrusbrief denke eben, ähnlich wie Herm. Sim. 1, 1, an die Fremdlingschaft der Christen auf Erden, welche im Himmel ihre wahre Heimat haben. Aber was hat denn damit der Begriff der Diaspora zu tun? Wenn es den Christen vergönnt wäre, sich irgendwo auf Erden örtlich zusammenzuscharen, wie die Juden im heiligen Lande, würden sie sich dann weniger auf der Erde als Fremdlinge fühlen? Daß auch messiasgläubige Juden sich immer noch von ihrer Heimat getrennt fühlen, begreifen wir; wiefern es für die Christengemeinde als solche irgend etwas Charakteristisches sein soll, daß sie unter den Heiden zerstreut lebt, verstehe ich nicht.

Es bleibt also unweigerlich dabei, daß dem Wortlaut der Adresse nach der Brief an den messiasgläubigen Teil jüdischer Diasporagemeinden gerichtet ist. Daher kann es nicht auffallen, wenn derselbe noch die jüdische Synagoge besucht, wie die Gemeinde in Jerusalem den Tempel. Aber es ist ja auch klar, daß die Messiasgläubigen noch unter der Disziplinargerichtsbarkeit der Synagoge stehen. Die Gerichtshöfe, vor welche die reichen Juden sie schleppen (2, 6), vor denen sie ihre Urteile erwirken, wenn sie nicht gar Beisitzer derselben sind (5, 6), können doch keine heidnische sein. An Verfolgungen, wohl gar blutige, wagt doch auch Grafe nicht zu denken; wenn auch er gelegentlich das ἐφονεύσατε 5, 6 uneigentlich nimmt (S. 3), wie nach 4, 2 schlechterdings notwendig ist, so brauchte er freilich nicht auf Jesus Sirach zu verweisen, da doch Mtth. 5, 21 f. einen viel natürlicheren Vorgang bildet. Aber was veranlaßt denn Grafe, den judenchristlichen Charakter der Leser so bestimmt abzulehnen (S. 6 ff.)? Daß nirgends an die vorchristliche Vergangenheit der Leser erinnert wird? Aber dasselbe gilt doch ebenso, wenn sie Heidenchristen waren! Daß Anspielungen auf die Zwistigkeiten zwischen geborenen Juden und Heiden fehlen? Aber daraus folgt doch nur, daß es letztere im Kreise der Leser nicht gab!

Daß nirgends auf das angespielt wird, was dem früheren Juden am Herzen lag? Aber der νόμος, auf den sich 2, 9 ff. bezieht, ist doch nun einmal nach ausdrücklichen Zitaten der Dekalog. Und wie der Verf. immer wieder auf alttestamentliche Sprüche und Beispiele sich beruft, bedarf keines Nachweises. Wenn Grafe fragt, wie das Schriftstück alle Judenchristen in der Zerstreuung erreichen sollte, so könnte man wohl die Gegenfrage tun, wie es denn die gesamte Christenheit erreichen sollte. Beides doch nur auf dem Wege, daß eine Gemeinde es der anderen mitteilt; und der Verf. faßt die Adresse so allgemein, weil er das wünscht, da er voraussetzt, daß Zustände, wie die von ihm bekämpften, sich mehr oder weniger überall vorfinden. Das kann er aber eher voraussetzen, wenn er an judenchristliche Diasporagemeinden denkt, als wenn er alle Christengemeinden im Auge hat; denn allerdings sind es, wie wir sehen werden, keineswegs bloß allgemein menschliche Schwächen und Gebrechen, wider die er eifert.

Darum spielt Grafe S. 8 seinen letzten Trumpf aus. „Von dem Vorhandensein von geschlossenen judenchristlichen Gemeinden in der Diaspora wissen wir nichts. Gegen sie spricht auch alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit." Mir ist dies Donnerwort schon so oft entgegengerufen, als ich es wagte, der (allerdings erst einige siebzig Jahre alten) Tradition entgegen den ersten Petrusbrief an judenchristliche Diasporagemeinden Kleinasiens gerichtet sein zu lassen, daß es mir nur erwünscht sein kann, immer wieder die völlige Unhaltbarkeit desselben darzutun. Wäre der erste Satz richtig, so würde er nichts beweisen; denn wir haben bekanntlich über die Ausbreitung des Christentums im apostolischen Zeitalter keinerlei Nachrichten, als die der Apostelgeschichte. Diese aber beschränkt sich ihrem sichtlichen Plane gemäß auf die älteste Geschichte der Urgemeinde, auf einige Tatsachen, welche den Übergang des Evangeliums von den Juden zu den Heiden als einen gottgewollten erscheinen lassen, und auf die Heidenmission des dafür speziell berufenen Apostels Paulus. Wie sollen wir da Nachrichten von der Gründung oder Geschichte judenchristlicher Diasporagemeinden erwarten? Aber jene Behauptung ist nicht richtig. Wer Apok. 2, 8—10; 3, 7—11 liest, kann keinen Augenblick im Zweifel sein, daß unter den sieben vorderasiatischen Gemeinden, an die das Buch

gerichtet, zwei waren, die nur als rein judenchristliche gedacht werden können nach allem, was von ihnen gesagt wird. Von der Römergemeinde steht doch soviel fest, daß, man mag über ihren Charakter zur Zeit, als Paulus an sie schrieb, denken wie man will, ihre Anfänge rein judenchristliche waren, daß höchst wahrscheinlich die Streitigkeiten und Unruhen, welche das Schisma im Schoß der Synagogengemeinde hervorrief, die Judenvertreibung unter Klaudius veranlaßte. Der an die heidenchristlichen Gemeinden Vorderasiens gerichtete Epheserbrief geht in seiner Adresse wie in seiner ganzen Einleitung (Kap. 1 u. 2) mit einer Geflissentlichkeit auf das Verhältnis der Heidenchristen zu den Judenchristen ein, daß man seine Ermahnungen zur Einigkeit Kap. 4 in erster Linie nur darauf beziehen kann, daß das Verhältnis der paulinisch-heidenchristlichen Gemeinden zu älteren judenchristlichen noch immer kein ganz zufriedenstellendes war. Wenn die galatischen Gemeinden durch die Gesetzesfrage verwirrt wurden, so setzt man zwar gemeinhin voraus, daß das durch Emissäre von Judäa her geschehen sei; aber der Brief an sie deutet davon nicht das Allergeringste an, während es doch bei den Christusschülern in Korinth so klar wie möglich vorliegt (2. Kor. 3, 1). Ich glaube daher, daß man die galatischen Verhältnisse immer noch am besten verstehen wird, wenn man die erste Anregung der Gesetzesfrage von dortigen judenchristlichen Gemeinden ausgegangen denkt, denen es selbstverständlich war, daß die Heiden zum Judentum übertreten müßten, wenn sie an dem Heil Israels Anteil nehmen wollten, und daß erst das schroffe Auftreten des Paulus bei seinem zweiten Besuch der Frage die prinzipielle Zuspitzung gab, in der sie der Galaterbrief bekämpft. Endlich liest man zwar gemeinhin Act. 16, 6 f., daß der Geist den Apostel verhindert habe, in gewissen Gebieten Kleinasiens zu predigen, ohne sich zu fragen, wie das zu denken sei. Aber es ist doch sicher eine recht mechanische Vorstellung von der Inspiration des Apostels, wenn man sich einredet, daß der Geist ihm solche rein geographische Winke erteilt habe. Vielmehr wissen wir genau, daß Paulus auf Grund seiner Erleuchtung durch den Geist zu wissen glaubte, seine Aufgabe sei, nur da das Evangelium zu predigen, wo noch nicht Grund gelegt war. Was liegt also näher als anzunehmen, daß in jenen Gebieten Kleinasiens bereits Grund

gelegt war, d. h. daß dort bereits Gemeinden bestanden? Und das können doch, da sie unabhängig von Paulus entstanden waren, nur judenchristliche gewesen sein.

Es ist also nicht richtig, daß wir keinerlei Spuren von judenchristlichen Gemeinden in der Diaspora haben. Freilich sollen nun dergleichen „gegen alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit" sein. Aber warum denn? War denn nicht der Verkehr der Diaspora mit Palästina lebhaft genug, um anzunehmen, daß ausländische Juden dort das Evangelium kennen lernten und gläubig wurden, oder gläubige Juden von dort den Samen des Evangeliums in die Diaspora hinaustrugen? Waren so in einer der dortigen Synagogengemeinden eine Anzahl Glieder messiasgläubig geworden, so mußten diese sich doch zu einer engeren Gemeinschaft zusammenschließen, was zunächst durch die Wahl neuer Gemeindeältesten geschah (5, 14), wenn sie auch am Synagogenkult und dem sozialen Bande mit ihren ungläubig bleibenden Volksgenossen festhielten, solange es möglich war, schon um der Propaganda für ihren Messiasglauben willen. Dort in den Heidenländern mußte sich doch der messiasgläubige Jude dem altgläubigen immer noch näher verbunden fühlen, als seiner heidnischen Umgebung. So brauchten die Männer, welche den Gemeinden des ersten Petrusbriefs das Evangelium verkündigt hatten (1, 12), sicher keine Apostel zu sein; denn den vom Himmel gesandten heiligen Geist empfangen zu haben, waren sich doch alle Christen bewußt. Aber glaubt man denn wirklich, daß die Häupter der Urgemeinde in Jerusalem still gesessen und sich um ihre Volksgenossen in der Diaspora nicht bekümmert haben? Als Petrus, von Herodes Agrippa I, der wieder Palästina im weitesten Sinne unter seiner Herrschaft vereinigt hatte, mit dem Tode bedroht, fliehen mußte, wohin sollte er sich denn wenden, um seiner Verfolgung zu entgehen, als in die Diaspora, wenn auch der Verf. der Apostelgeschichte den Ort, wohin er sich begab (Act. 12, 17) nicht weiß oder, was mir wahrscheinlicher ist, aus Gründen, die in seiner Komposition liegen, nicht nennen will? Aber Paulus weiß ja nach 1. Kor. 9, 5, daß Petrus und die anderen Apostel, ja sogar die Brüder des Herrn mit ihren Weibern Missionsreisen machten; und da er vorauszusetzen scheint, daß auch die Korinther darum wissen, so müssen sich dieselben doch weit genug in die

Diaspora hinaus erstreckt haben. Von Petrus und der Diasporagemeinde in Babylon (1. Petr. 5, 13) will ich gar nicht reden, da man ja gemeinhin meint, im damaligen Briefstil sei es zulässig gewesen, Rom mit seinem apokalyptischen Namen zu bezeichnen.

Soviel dürfte also feststehen, daß es keine geschichtswidrige Annahme ist, die Leser des Jakobusbriefes seien Judenchristen gewesen, als welche sie der Wortlaut der Adresse bezeichnet. Dann haben wir also den Fall, daß in jener Gegend der Diaspora, welche der Verf. zunächst im Auge hat, die Armen gläubig geworden waren, während die Reichen sich dem Evangelium verschlossen. Das kann uns nicht wundernehmen, da es nach 1. Kor. 1, 26 ff. auf dem paulinischen Missionsgebiet im Grunde nicht anders stand. Aber wir wissen doch aus den Propheten, wie oft gerade in Israel bei den Armen und Niedrigen sich noch am meisten wahre Frömmigkeit erhalten hatte, während die Reichen und Mächtigen immer wieder sie bedrückten und ihnen ihr Recht vorenthielten. Ja, daß es in Südpalästina selbst nicht anders stand, zeigt doch die dort entstandene Rezension der Makarismen (Luk. 6, 20—26) deutlich genug. Wie dort, so hatte auch hier in der Diaspora der Gegensatz der Reichen gegen die Armen sich noch verschärft, als diese das Evangelium angenommen hatten und jene nun gegen sie als verfluchte Ketzer sich alles erlauben zu dürfen glaubten. So ist der im Jakobusbrief hervortretende Gegensatz der Reichen und der Armen geschichtlich sehr wohl zu verstehen. Bei dem trotzdem bewahrten Zusammenhalt der messiasgläubigen Juden mit ihren ungläubig gebliebenen Volksgenossen, den wir bald noch näher kennen lernen werden, ist es doch kein Wunder, wenn der Verfasser unseres Briefes voraussetzt, daß auch die Ungläubigen von demselben Kunde bekommen würden und von den Drohworten, die er gegen sie gerichtet. Aber daß er sogar zu hoffen scheint, daß dieselben sich solche Worte gesagt sein lassen würden, das können wir freilich erst motivieren, wenn wir auf den Verfasser des Briefes zu sprechen kommen. Für jetzt konstatieren wir nur, daß mit jener durch den Wortlaut des Briefes in allen Punkten gebotenen geschichtlichen Auffassung desselben die ganze Fiktion der Kritik von einer Verweltlichung der gesamten Christenheit, auf der ihre Auffassung beruht, rettungslos dahinfällt.

2. Der Anlaß des Briefes.

Grafe kommt zu dem Resultat, unser Schriftstück sei kein Brief im eigentlichen Sinne, auch nicht eine Homilie, es sei eine Kompilation von allerlei „Lesefrüchten“ und wende sich durchaus unpersönlich an den weitesten Kreis ohne rechte Einheit und Zusammenhang. Freilich ist Grafe billig genug, sich die Frage aufzuwerfen, „wie ein immerhin umfassend gebildeter Mann so schriftstellern konnte“. Er prüft einige neueste Hypothesen und kommt zu dem Resultat, daß sie nichts erklären. „So bleibt ein Rätsel bestehen“ (vgl. S. 12. 46ff.). Nun, dann behalten wir wohl ein Recht, es mit der Voraussetzung zu versuchen, daß das Schriftstück sei, wofür es sich in seiner Adresse gibt, ein Brief. Ob das möglich, wird ja allerdings davon abhängen, ob sich konkrete Verhältnisse zeigen, die der Verfasser im Auge hat, ein bestimmter Anlaß, den sie ihm zum Schreiben geben, ein Zweck, den er damit bei den Lesern verfolgt. Über das erste sind wir bereits orientiert. In der oder den jüdischen Synagogengemeinden, die der Verfasser im Auge hat, ist ein Schisma eingetreten, die Armen und Geringen haben die Heilsbotschaft von dem Messias Jesus angenommen, die Reichen und Vornehmen haben sie unbußfertig zurückgewiesen, bedrücken und verfolgen mit ihrem Haß ihre ketzerischen Volksgenossen. Der Verfasser wendet sich an diese, und gleich die Einleitung des Briefes versetzt uns doch deutlich genug in ihre Lage.

Auch Grafe geht S. 5 von den dort erwähnten πειρασμοί (1, 2) aus, findet aber diesen Begriff nicht einheitlich und jedenfalls verflacht und unbestimmt. Zwar ist er unbefangen genug, um zu sehen, daß hier von eigentlichen Christenverfolgungen im gewöhnlichen Sinne nicht die Rede ist, denkt auch gelegentlich an die Gefahren, welche die soziale Lage der Leser mit sich brachte. Aber ist denn diese nicht wirklich völlig ausreichend, um als Versuchung bezeichnet zu werden? Vergessen wir doch nicht, daß für den Juden, wenn er an die Messianität Jesu gläubig wurde, immer der Gedanke zunächst lag, daß nun bald die goldene Zeit anbrechen werde, die nach der ganzen alttestamentlichen Verheißung der Messias heraufführen sollte. Nun aber blieben sie dauernd in ihrer Armut und ihrer gedrückten Lage, die durch die Feindschaft ihrer reichen

und mächtigen Volksgenossen nur noch verschärft wurde; und das einzige, was hier Wandel schaffen konnte, die Wiederkunft ihres Messias, wollte doch immer noch nicht kommen. Gewiß trat in solcher Lage die Versuchung an sie heran, ihren Messiasglauben aufzugeben. Daher hebt der Verf. 1, 3 durch das betont gestellte *ὑμῶν* so nachdrücklich hervor, daß diese Lage ja eben das Mittel sei, um zu erproben, ob der ihnen im Gegensatz zu ihren Volksgenossen eigentümliche Glaube, d. h. ihr Messiasglaube, rechter Art sei. Es bemißt sich das nämlich daran, ob ihm die Ausdauer nicht fehlt, auch unter Umständen, welche die daran geknüpften Hoffnungen nicht zu erfüllen scheinen. Das kann aber nur erprobt werden, wenn die Leser in solche Umstände geraten. Erträgt einer die in ihnen liegenden Versuchungen zum Abfall ausdauernd, ohne sich dadurch an seinem Glauben irre machen zu lassen, so ist er eben bewährt erfunden und, wenn sich seine Lage hier nicht ändern sollte, doch des ewigen Lebens gewiß (1, 12). Ich kann darin nichts Verflachtes und Unbestimmtes finden.

Der Kritiker beschuldigt den Verfasser, daß sein Begriff der *πειρασμοί* nicht einheitlich sei. Das ist ja in gewissem Sinne richtig; aber die Schuld liegt nicht an dem Schriftsteller, sondern an der Sache, die jener Begriff bezeichnet. Gewiß sind die Lebenslagen, die uns Anlaß zum Sündigen oder zum Abfall vom Glauben geben, von Gott geordnet, wie alles, was uns widerfährt. Es ist auch klar, warum sie Gott ordnet, da der Verf. ja 1, 3. 12 gezeigt hat, daß ohne Erprobung der Glaube nicht bewährt werden und ohne Bewährung nicht das Ziel des Lebens erlangen kann. Aber jene Lebenslagen können auch dazu dienen, uns zum Sündigen oder zum Unglauben zu verleiten. Daher lehrt Jesus seine ihrer Schwachheit sich bewußten Jünger allezeit beten: „Führe uns nicht in Versuchung“ und heißt sie wachen und beten, um nicht in eine Versuchung zu geraten, die ihnen Anlaß zum Fall wird. Tritt das ein, so liegt die Klage nahe, Gott, der uns in jene Lebenslage geführt, habe uns diesen Anlaß gegeben und sei doch eigentlich schuld an unserem Fall. Der Verf. geht im zweiten Teil seiner Einleitung auf diese Klage ein. Ich kann 1, 13 wirklich nicht so „rätselhaft“ finden. Man begann zu murren, daß Gott die Gläubigen auch zu schwer versuche, und der Verf. hält ihnen vor, wie doch

der Anreiz zum Sündigen, der allerdings in jedem πειρασμός liegt, unmöglich von Gott herkommen könne. Es läßt sich doch kaum schöner schildern, als es 1, 14 f. geschieht, wie es nur die in uns nach unserem natürlichen Wesen wohnende Sünde ist, die, sobald man ihr nachgibt, die gottgeordnete Prüfung uns zur Versuchung werden läßt. Dem stellt der Verfasser entgegen, daß von Gott, von dem alle gute Gabe kommt, auch nur Gutes kommen könne.

Freilich ist der Brief kein Trostschreiben, sondern ein sehr ernstes Mahnschreiben. Der zweite Teil der Einleitung hat es ja bereits klar genug angedeutet, daß es ihre Sünde ist, die ihnen die Prüfung zur Versuchung werden läßt. Es mangelt ihnen an der rechten Weisheit (1, 5). Es hätte dem Kritiker wohl angestanden, sich darüber klar zu werden, was unser Verf. unter Weisheit versteht. Er redet von einer ungebührlichen Wertung des Wissens und der Weisheit (S. 4). Da es nahe lag, seiner Ansetzung des Briefes entgegenzuhalten, daß man sich doch wundern müsse, in jener Zeit keine Berücksichtigung der gnostischen Bewegung zu finden, so sucht er eine solche in dem wiederholten Sprechen von der σοφία (S. 43 f.). Aber man braucht doch nur 3, 15 ff. die Schilderung der rechten, von oben kommenden Weisheit und ihres Gegensatzes zu lesen, um sich zu überzeugen, daß er nicht von einer Weisheit redet, die in allerlei gnostischen Spekulationen, überhaupt nicht im „Wissen“ besteht, sondern in etwas ganz anderem. Wie sollte auch der Verfasser, der sich überall von der alttestamentlichen, immerhin auch „spätjüdischen“ Spruchweisheit gesättigt zeigt, nicht gewußt haben, was diese unter Weisheit versteht? Es ist doch jene praktische Lebensweisheit, welche den im Gesetz offenbarten Willen Gottes auf die verschiedensten Lebensverhältnisse anzuwenden weiß. Man braucht doch nur den Zusammenhang von 1, 4 f. anzusehen, um zu wissen, daß der Verf. diese praktische Lebensweisheit meint. Die Ausdauer im Glauben verlangt eine allseitige Betätigung auch unter den schwierigen Verhältnissen der Leser; und der Verf. setzt den Fall, daß es ihnen dazu an Weisheit mangelt. Gewiß meinen nach 3, 13 viele unter den Lesern die rechte Weisheit und den rechten Verstand zu haben, aber nicht weil sie glauben, „alle Weisheit gepachtet zu haben“ (S. 4), sondern weil sie im Unterschiede von ihren ungläubigen Volksgenossen die Heilsbotschaft angenommen haben, die doch immer

zugleich den Weg zum Heile zeigt. Daß ihnen trotzdem die rechte Weisheit fehlt, das gibt dem Verf. den Anlaß zu seinem Mahnschreiben, das gleich in seinen ersten Worten andeutet, wo es bei ihnen mangelt, und wie allein diesem Mangel abzuhelfen sei.

Damit kommen wir auf den Hauptfehler, den der Verf. an den Lesern zu rügen hat, und der ihn zu seinen Ermahnungen veranlaßt. Ich kann wirklich nicht finden, daß derselbe so unklar gezeichnet sei, daß man seine Worte auf allgemein menschliche Schwächen beziehen kann. Er hängt doch mit der ganzen konkreten Situation der Leser aufs engste zusammen. Es ist durchaus anerkennenswert, daß Grafe sich von der älteren kritischen Auffassung frei gemacht hat, welche in 4, 1 Lehrstreitigkeiten und in 3, 1 ein Sichdrängen zum Lehramt fand. Denn die *πόλεμοι* und *μάχαι*, die dort auf die *ἡδοναί* zurückgeführt werden, können doch keine Lehrstreitigkeiten sein, und die Neigung zum Belehren anderer, die nach Kap. 3 sich vor Zungensünden hüten muß, nicht auf Lehrtätigkeit gehen, bei der man doch nach dem Inhalt fragen muß und nicht nach etwaigen Verfehlungen im Wort. Grafe schildert durchaus zutreffend S. 4 f. (vgl. S. 9) das Belehren anderer, um das es sich allein handeln kann, nur daß er sich durch seinen Wunsch, Beziehungen auf den Gnostizismus zu finden, S. 44 doch verleiten läßt, von einer Warnung vor zu vielem Lehren zu reden, das doch auf ein ganz anderes Belehren hinweist. Aber eines übersieht er, daß sich nämlich nicht absehen läßt, worüber denn eigentlich die Christen ihre Mitchristen belehren wollen. Er sagt ja selbst, daß sich nirgendwo eine Spur von Glaubensunterschieden finde (S. 6). Daraus folgt doch klar, daß es sich nicht um ein Belehren der Glaubensgenossen handelt, sondern um ein Belehren der ungläubig gebliebenen Volksgenossen. Schließt der christliche Glaube schon an sich die propagandistische Tendenz ein, so war dieselbe den Lesern in ihrer Lage doch besonders nahegelegt. Denn jemehr sie die Reichen für ihren Glauben gewannen, desto mehr wurden dieselben aus Feinden zu christlichen Brüdern. Sicher würde das auch der Verfasser an sich nicht getadelt haben, da ja nach seiner eigenen Ausführung 5, 19 f. die Bekehrung einer sündigen Menschenseele ein höchst verdienstliches Werk wäre. Es handelte sich nur um die rechte Weisheit in solchem Belehrungs- und Bekehrungseifer, und daran eben mangelte es den Lesern.

Es kann keine schlagendere Bestätigung dieser Auffassung geben, als die Stelle 1, 26 f. Die Leser hielten es für einen Gottesdienst, ihre ungläubigen Volksgenossen zu bekehren, und das war es auch. Aber wenn sie dabei ihrer Zunge den Zügel schießen ließen, so betrogen sie ihr Herz, das wirklich beabsichtigte, Gott mit seinem Eifer für die Bekehrung der Ungläubigen zu dienen, und dem man, weil man dabei seine leidenschaftliche Aufwallung nicht zügelt, einen Gott durchaus nicht wohlgefälligen Eifer dafür unterschiebt. Wie es zu solcher Aufwallung kam, das deutet ja schon 1, 19 an. Das viele Reden von der Wahrheit führte von selbst zum Zorn wider die, welche sie nicht hören wollten. Dieser Zorn war es, der die Leser zu den mannigfachsten Zungensünden verleitete. Das wird ja vollends klar, wenn der Abschnitt, der von der Macht und Gefahr dieser Sünden handelt, ausgeht in die Warnung vor dem Fluchen, das unvereinbar sei mit dem Preisen Gottes (3, 9—12). Man meinte eben über die, welche allen ihren Bekehrungsversuchen Widerstand leisteten, den Fluch aussprechen zu dürfen, der die verstockten Feinde der Wahrheit treffen muß. Die Leser halten diese Art, ihren Glauben zu betätigen, für die gottgewollte. Sie rühmen sich ihrer Weisheit und lügen doch wider die Wahrheit, da leidenschaftlicher Eifer und Rechthaberei, wie sie in ihren Bekehrungsversuchen zum Ausdruck kommt, sicher nicht der gottgewollte Weg ist, andere zur Buße und zum Glauben zu führen, und darum sicher nicht die rechte Weisheit (3, 12 f.). Es ist doch kaum ernst zu nehmen, wenn Grafe in der Weisheit, die von oben kommt, und der Charakterisierung ihres Gegensatzes als der psychischen (3, 15) Gnostizismus wittert (S. 44). Die ψυχή ist im N. T. der Sitz des individuellen Lebens, also eine von ihr beeinflußte Weisheit genau das, was wir eine selbstische nennen. Das ist ja die große Gefahr bei allem Eifern für die Wahrheit, daß man sie schließlich nicht vertritt, weil sie die Wahrheit, sondern weil sie die eigene Meinung ist. Dann aber ist die Folge, daß man den Widerspruch als persönliche Kränkung empfindet und nicht um der Wahrheit willen eifert, sondern weil man Recht behalten will. Darum kommt der Verf. immer wieder auf das leidenschaftliche Eifern und die Rechthaberei zurück (3, 16), darum sagt er 3, 13, daß man die Werke, zu welchen die Weisheit anleitet, aus dem wohlgefälligen

Wandel, den man führt, nur erweisen könne, wenn man diesen Beweis in der der wahren Weisheit nun einmal eignenden Sanftmut führt. Auch noch ein Zug seiner Polemik hängt damit zusammen, daß es sich um die Verteidigung der Wahrheit gegenüber dem Unglauben handelt. Es ist ja auch hier 5, 12 nicht von häufigem, unbedachtem und leichtfertigem Schwören die Rede, wie Grafe S. 5 will; der Verf. verbietet, wie sein Herr (Mtth. 5, 34 f.), das Schwören schlechthin. Es kam wohl vor, daß man Himmel und Erde zu Zeugen anrief für die Wahrheit, die man brachte; ja es scheint gerade, daß man dies besonders gern tat, wenn man für sein Bekenntnis vor Gericht gezogen wurde. Denn der Verf. erinnert daran, daß, wenn man so menschlichem Gericht entgehen will, man nur dem Gericht dessen verfällt, der den Eid verboten hat.

Wie lebensvoll dem Verf. die Verhältnisse vor Augen stehen, erhellt am klarsten aus der Art, wie er die Tatsache, daß der Bekehrungseifer der Leser in diese verkehrte Bahn geraten war, psychologisch zu erklären sucht und damit den tiefsten Mangel der Leser aufdeckt. Er führt jenes leidenschaftliche Eifern in Kap. 4 auf die geheime Weltliebe in ihren Herzen zurück. Es lag ja so nahe, daß der Anblick der gottlosen und unbußfertigen Reichen, die in Wohlleben schwelgten, dem Gefühl der eigenen Armut und des Drucks, unter dem sie seufzten, noch einen ganz besonderen Stachel gab, sofern sie sich doch bewußt waren, als die Gläubigen und Bekehrten viel eher als jene Wohlsein und Genuß erwarten zu dürfen. Dieses ungestillte Begehren nach dem Besitz der Reichen, dieser geheime Neid auf ihre soviel glücklichere Situation mußte natürlich ihrer Bußpredigt eine Bitterkeit (vgl. 3, 14: ζῆλον πικρόν), ihrem Bekehrungseifer eine leidenschaftliche Gereiztheit geben, die beides nur als ein rechthaberisches Streiten und Kämpfen erscheinen ließ (4, 1 f.). Der Verf. stellt dem entgegen, daß man doch eine Besserung seiner Lage nur erzielen kann durch Gebet, aber daß freilich auch das Gebet darum nicht erhört werden kann, wenn man das irdische Gut nur begehrt, um seine Lüste zu befriedigen, nicht um wirklichem Bedürfnis abzuhelfen (4, 2 f.). Nicht an ihrer äußeren Lage, in die sie Gott geführt, liegt die Schuld der Fehler, derer sie sich in ihrem falschen Bekehrungseifer schuldig machen, sondern an der Sünde der geheimen Weltlust, die sie dazu verführt.

Sie haben Gott die ihm in ihrem Christenstande gelobte Treue gebrochen; denn, so wenig sie es sich eingestehen wollen, stellen sie sich damit selbst unter das Gericht von Mtth. 6, 24; die Liebe zur Welt und ihren Gütern ist Feindschaft gegen Gott. Gott aber verlangt eifersüchtig unsere Liebe, er will sie nicht mit der Welt teilen (4, 4 f.).

Wie wenig unser Kritiker geneigt ist, sich in den Gedankengang des Verfassers zu versetzen, zeigt seine Beurteilung der Wendung, mit welcher derselbe seine Bußpredigt einleitet. Er findet hier nur äußerliche, ungeschickte und verständnislose Nachbildung von 1. Petri 5, 5 ff. (S. 25 f.). Aber Liebe, soweit sie im tiefsten Herzen wurzelt, läßt sich ja nicht befehlen, und wegen Mangels solcher Liebe kann man einem nicht Buße predigen. Darum geht der Verf. auf den tiefsten Grund aller Weltliebe zurück. Der Mensch meint besser zu wissen, was ihm frommt, als Gott, der ihm das irdische Gut versagt. Es verletzt die pflichtmäßige Unterordnung unter Gott, wenn man mehr begehrt, als Gott uns geben will. Aber nicht dem eigenwilligen Hochmut, sondern der Demut, die sich willig in Gottes Wege fügt, hat Gott seine Gnade verheißen (4, 6). Hier muß ihre Umkehr einsetzen, der Teufel kann sie daran nicht hindern; denn wer sich zu Gott naht mit dem Gebet um Kraft zum Widerstand gegen den Argen, dem naht er sich mit seiner Hilfe. Aber man kann ihm nicht nahen, ohne Hände und Herzen zu reinigen von der Weltlust, die das Herz zwischen Gott und der Welt teilen will (4, 7 f.). Hier zeigt der Verfasser, wie er Buße predigen kann, wo noch Aussicht vorhanden, daß es etwas hilft, was bei den gottlosen Reichen Kap. 5 nicht mehr der Fall ist. Wie weiß er hier das innere Zerbrochensein zu malen, das sich in Klagen und Weinen zeigen wird, diese Selbstdemütigung, über welcher der laute Jubel über ihren Heilsbesitz verstummt, und die Freude über ihren Christenstand sich in Niedergeschlagenheit verwandelt. Solcher Selbstdemütigung hat der Herr die Erhöhung verheißen (Mtth. 23, 12), die hier in der Erhöhung zur wahren Hoheit des rechten Christenstandes bestehen wird, von der der Verf. 1, 9 geredet hat (4, 9 f.).

Es lag in der Natur der Sache, daß der falsche Bekehrungseifer die Lage der Christen nur verschlimmern konnte. Die Un-

gläubigen wollten sich dies ewige Richten und Verdammen nicht gefallen lassen, sie wurden dadurch nur erbitterter in ihrer Feindschaft gegen die Messiasgläubigen. Diese merkten das wohl, aber statt die Schuld davon bei sich selbst zu suchen, fingen sie an, sich gegenseitig zu beschuldigen. Nun sollte immer der andere schuld sein an den durch jene gehässigen Streitigkeiten gesteigerten Zerwürfnissen mit den ungläubigen Volksgenossen (4, 11). Dem Verfasser erscheint diese Art, wie man sich der geforderten Buße entziehen wollte, so gefährlich, daß er in anderem Zusammenhange noch einmal darauf zurückkommt (5, 9). Hier sagt er ausdrücklich, daß man mit dem Seufzen über den Bruder, dem man die Schuld gibt und den man damit richtet, unter das Gericht von Mtth. 7, 1 falle. Denn daß er dies meint, zeigt 4, 11 klar, wo er sagt, daß der, welcher das Gesetz gegeben hat, den Bruder nicht zu richten, auch den richten wird, der dies Gesetz übertritt. Ja, der Verf. geht dort soweit zu sagen, daß man mit der Übertretung dieses Gesetzes durch das Richten des Bruders eigentlich dies Gesetz selbst als zu streng richtet und sich dadurch nicht unter das Gesetz, sondern über dasselbe stellt. Diese Betrachtung soll den Leser eben darauf aufmerksam machen, wie schwer das Vergehen sei, wenn man den Bruder beschuldigt, der Urheber jener Zerwürfnisse zu sein, und ihn damit richtet.

Ich meine dargetan zu haben, daß unser Schriftstück ein wirklicher Brief ist, daß es ganz konkrete Zustände voraussetzt, ganz bestimmte Fehler tadelt, und daß diese sich aus jenen Zuständen durchaus erklären. Ja, ich glaube, daß unser Brief ohne Eingehen auf diese geschichtlichen Verhältnisse gar nicht verstanden werden kann. Mag sein, daß die gnomologische Ausdrucksweise des Briefes, daß unsere glossatorische Methode der Exegese dies erschwert, aber ehe man solche Vorwürfe gegen einen Schriftsteller erhebt, wie sie unser Kritiker so leicht bei der Hand hat, ist es doch Pflicht zu versuchen, ob man ihn nicht von den Voraussetzungen aus, die er an die Hand gibt, wirklich verstehen kann. Gestand Grafe selbst, daß dort ein Rätsel bestehen blieb, so ergab sich hier, daß das Rätsel sich lösen läßt. Damit aber fällt rettungslos auch der zweite Pfeiler dahin, auf dem die kritische Auffassung unsers Schriftstücks ruht; dasselbe ist nicht eine Ansprache an die allgemeine Christen-

heit, die nur allgemein menschliche Schwächen und Gebrechen ins Auge faßt, sondern ein Brief an Gemeinden, deren Zustände und Bedürfnisse der Verf. sehr wohl kennt und denen er sehr dringende Mahnungen zu geben hat und versteht.

3. Das Christentum des Jakobusbriefes.

Es kann natürlich nicht meine Absicht sein, hier eine umfassende biblisch-theologische Erörterung über die Lehranschauung unseres Briefes zu geben. Ich will nur an einigen Hauptpunkten prüfen, ob unser Brief wirklich das abgeblaßte, stark reduzierte Christentum des zweiten Jahrhunderts zeigt, in das ihn die Kritik verweist. Unser Kritiker freilich setzt es als allgemein anerkannt voraus, daß sein eigentümlich christlicher Gehalt „auffallend dürftig" sei (S. 13). Der Beweis aber, den er dafür zunächst führt, erscheint doch wenig genügend. Denn wenn nach 2, 1 der Glaube den zum Messias erhöhten Jesus, dem die göttliche Herrlichkeit eignet, für unseren Herrn erklärt, so bedarf es doch wirklich einer besonderen Darlegung darüber, „was sein Tod und seine Auferstehung für den Glauben bedeute" nicht mehr. Denn nur durch die Auferstehung kann er doch zur göttlichen Herrlichkeit und Herrschaft erhöht sein, wie das ganze N. T. lehrt; und daß der Tod, aus dem er auferweckt wurde, nicht der Tod sein konnte, wie ihn der Sünder stirbt, bedurfte doch keines Nachweises. Wieweit der Verfasser Neigung und Fähigkeit besaß, sich in diese Geheimnisse unseres Glaubens zu versenken, mag ja dahingestellt bleiben; unser Brief jedenfalls, der, wie wir sehen, einen ganz praktischen Ermahnungszweck verfolgt, gab nicht den geringsten Anlaß, dieselben zu erörtern. Freilich unser Kritiker vermißt bei seinen Ermahnungen die christlichen Motive und weiß das nur so zu erklären, daß diesem Schriftsteller und seiner Zeit Christus zu hoch stand und zu weltentrückt war, um noch als menschliches Vorbild zu dienen. Wir können die Frage ganz dahingestellt sein lassen, ob wirklich das Vorbild Christi das allein „eigentümlich christliche" Motiv sei. Denn wenn Grafe speziell auf 4, 7 ff. und 5, 7 ff. verweist, so wüßte ich wirklich nicht, in welcher Weise Christus für die dort geforderte Buße und für das hier verlangte geduldige Warten auf die Parusie

Vorbild sein sollte. Wie gut der Verf. das Wort Jesu als Motiv seiner Ermahnungen zu verwenden weiß, haben wir wiederholt im vorigen Abschnitt gesehen.

Rundweg muß zugegeben werden, daß der Verf. für seinen Glauben an die gnädige Erhörung eines zuversichtlichen Gebetes nicht erst der Reflexion auf den neuen Kindschaftsstand bedarf, in den uns Christus versetzt hat (vgl. 1, 5 f.). Ebensowenig gedenkt er bei der Zuversicht, daß dem, welcher seine Sünde bekennt, auf das Gebet des Glaubens hin dieselbe vergeben werden wird, der Vermittlung der Sündenvergebung durch den Tod Christi (vgl. 5, 15 f.). Es ist hier nicht der Ort, das näher zu erklären, da wir ja noch darüber disputieren, welcher Zeit und welchem Verfasser unser Schriftstück angehört. Aber soviel steht doch, ehe wir diese Fragen entscheiden, fest, daß das ebenso aus einer noch unentwickelten Phase christlichen Glaubens erklärt werden kann, wie aus einer, welche denselben abgeblaßt und verkürzt hat. Unser Kritiker geht ja auch darauf nirgends näher ein. Ihm liegt es vor allem daran, nachzuweisen, daß unser Schriftstück einer Zeit angehört, wo der christliche Glaube im wesentlichen auf den Monotheismus reduziert war und das Evangelium ein neues Gesetz geworden (S. 42). Hier muß unsere Prüfung einsetzen.

Grafe ist unbefangen genug, zuzugestehen, daß die 2, 19 gebotene Bestimmung des Glaubens durch den Zusammenhang veranlaßt ist (S. 30), wenn er auch sicher darin irrt, daß der Verf. den Glauben Abrahams für nichts anderes hält, als die Überzeugung, daß es nur einen Gott gebe. Aber gleich darauf nimmt er dies Zugeständnis zurück, indem er sagt, daß der Verf. doch gegen diese Definition nichts einzuwenden zu haben scheine. Aber handelt es sich denn bei der Erwähnung eines Glaubens, den auch die Dämonen haben, die vor dem Gericht dieses Gottes schaudern, um eine Definition des christlichen Glaubens? Der Zusammenhang zeigt doch klar, daß der Verf. an dem Wesen des Glaubens als solchem zeigen will, daß derselbe an sich keine errettende Kraft haben könne. Das kann aber nicht an dem Wesen des christlichen Glaubens dargelegt werden, der allerdings, wenn er lebendig und nicht tot ist, also die Werke wirkt, die er wirken kann und soll, diese Kraft hat. Daher geht der Verf. auf das Fundamentaldogma des Monotheismus zurück,

das wirklich als eine rein theoretische Überzeugung nicht imstande ist, ein bestimmtes Verhalten zu bewirken und darum auch nicht erretten kann. Unser Kritiker ist aber gleich wieder bei der Hand mit seinem Hauptsatz, daß man aus 2, 19 sehe, wie bei dem Verf. das Christentum (ganz wie bei vielen im zweiten Jahrhundert) in Monotheismus und strenger Sittlichkeit bestehe.

Anderwärts weiß doch Grafe sehr gut, daß der Verf. den christlichen Glauben nicht nur als den Glauben an die Einheit Gottes „definiert“, sondern 2, 1 ganz anders. Im Streit mit Spitta weiß er sehr klar darzulegen, warum der Verf. hier gerade „die überragende Größe und Herrlichkeit des christlichen Glaubensobjekts“ betont (S. 15). Also auch in unserem Briefe ist doch Christus das spezifische Glaubensobjekt; und dieses Glaubensobjekt unterscheidet eben den Glauben der Leser, wie wir sahen, von dem ihrer ungläubigen Volksgenossen. Natürlich braucht nicht immer von dem Glauben in diesem spezifischen Sinne die Rede zu sein. Den Glauben als die Zuversicht auf die Gebetserhörung teilte ja jeder fromme Jude mit ihm, wie das Beispiel 5, 17 f. zeigt; und ebenso die Überzeugung von der Einheit Gottes, auf die der Verf. 2, 19 reflektiert. Aber 2, 1 ff. ist allerdings von dem spezifisch christlichen Glauben die Rede, da es sich ja, wie wir sahen, dort um das Verhalten des messiasgläubigen Juden zu dem ungläubigen Reichen im Gegensatz zu dem christlichen Bruder handelt. Aber ebenso natürlich in dem Abschnitt 2, 14 ff. Was ist nun der eigentliche Inhalt dieses Glaubens? Es ist doch nicht richtig, daß man 5, 7 ff. schwanken kann, ob dort Christus oder Gott gemeint sei (S. 13). Gewiß ist in der Apokalypse auch Gott selbst der Kommende, und 1. Joh. 2, 28 fordert nach meiner Ansicht der Zusammenhang zwingend, an die Parusie Gottes zu denken, der in seinem Messias kommt, um die Heilsvollendung und das Gericht herbeizuführen. Aber wo das nicht der Fall, wie hier, da ist es doch völlig willkürlich, bei dem stehenden term. techn. der Parusie an etwas anderes zu denken als an die Wiederkunft Christi zum Gericht. Wir sahen auch, daß 4, 12 nur an Christus als den Gesetzgeber und Richter gedacht sein kann, weil es sich dort um das Verbot des Richtens handelt, das doch nur Christus gegeben hat. Also das ist der Glaube des Verf. und der Leser, daß der Jesus, der

in seinen Erdentagen den Willen Gottes offenbart hat, jetzt zu göttlicher Herrlichkeit und Herrschaft erhöht ist und demnächst als der Richter wiederkommen wird, um zu entscheiden, ob man diesen Willen getan hat oder nicht. Gewiß ist das nicht der Glaubensbegriff, den Paulus in seiner Rechtfertigungslehre ausgeprägt hat. Aber woher soll man denn den unseres Verf. als einen „völlig abgeschliffenen" schelten? (S. 30.) „Definiert" doch auch Paulus Röm. 10, 9 den christlichen Glauben als die Überzeugung, daß Gott Jesum von den Toten auferweckt und zum Herrn erhöht hat; und glaubt er doch auch 2. Kor. 5, 10, daß wir alle offenbar werden müssen vor dem Richterstuhl Christi um nach unseren Werken zu empfangen.

Immer wieder wirft man unserem Verfasser vor, daß er von einem toten Glauben redet, was Paulus nie getan hätte. Aber das ist doch zweifellos, daß, wenn jene Überzeugung von der Wiederkunft dessen, der auf Erden unser Gesetzgeber war, eine rein theoretische bleibt, sie keine Wirkungskraft hat, wie doch alles lebendige sonst sie hat. Würde das etwa Paulus geleugnet haben? Aber freilich, wenn jene Überzeugung in uns lebendig wird, so muß sie uns doch veranlassen, den von Jesu offenbarten Willen Gottes zu tun, damit wir, wenn er als Richter kommt, an der von ihm zu bringenden Heilsvollendung teilnehmen können. Ich will mit unserem Kritiker nicht rechten, ob wirklich bei Paulus „der Glaube die Triebkraft des ganzen christlichen Lebens ist". Wie ich den Apostel verstehe, ist das bei ihm der Geist trotz der einzigen scheinbar dawider sprechenden Stelle Gal. 5, 6, in der doch der Zusammenhang mit V. 5 klar genug sagt, daß es der Geist ist, der den Glauben durch Liebe wirksam macht. Nach meinem Verständnis ist diese als spezifisch paulinisch ausgegebene Lehre genau die unseres Briefes. Denn das ist doch der ganze Sinn der Ausführung in 2, 14—26, daß der tote Glaube etwas völlig wertloses ist, daß er nur erretten kann, wenn er lebendig ist, d. h. wenn er die Triebkraft in sich trägt, uns zu der Erfüllung des göttlichen Willens zu bestimmen, den Christus uns erkennen gelehrt hat. Das muß er aber doch wahrlich, wenn uns das kein eingelernter Glaubensartikel ist, daß Christus wiederkommt, um danach zu richten, wie man sein Gebot erfüllt hat, und die treu Erfundenen in sein herrliches Reich ein=

zuführen, sondern wenn man lebendig glaubt, d. h. sich bei allem seinem Tun vergegenwärtigt, daß das wirklich unmittelbar bevorsteht. Damit sind wir aber schon auf den zweiten Hauptpunkt gekommen, an welchem Grafe nachweisen zu können glaubt, daß unserem Verf. das Evangelium bereits zu einem neuen Gesetz geworden.

Nach meiner Auffassung von dem Wesen des Christentums zeugt es nicht gerade von einer „Dürftigkeit" derselben, wenn als die grundlegende Heilserfahrung des Christen die Wiedergeburt angesehen wird. Das bedeutet es aber doch offenbar, wenn 1, 18 als die beste der guten Gaben, welche Gott gibt, genannt wird, daß er uns aus freiem Willen, also aus seinem Wesen heraus, das nur gutes Geben kennt, gezeugt hat durch ein Wahrheitswort. Ich kann dem nun nicht beistimmen, wenn Grafe S. 30 so ohne weiteres sagt, dieser λόγος ἀληθείας sei ein νόμος und in seiner Annahme bestehe eben dem Verf. die πίστις. Denn ein Wahrheitswort verkündigt etwas, das wahr ist; ein Gesetz aber fordert etwas; und 2, 21 ist das δέξασθε doch gewiß nicht von einem Annehmen im Sinne des Fürwahrhaltens zu verstehen, was doch auch bei einem νόμος an sich noch gar nichts helfen würde. Es wäre auch gar nicht zu begreifen, wie ein Gesetz an sich eine neues Leben erzeugende Kraft haben soll. Es ist doch unzweifelhaft mit jenem λόγος ἀληθείας das Wort der evangelischen Verkündigung gemeint, wie es auch 1. Petr. 1, 23; 1. Joh. 3, 9 als der Same der Wiedergeburt bezeichnet wird. Gewiß ist das, was dem Verf. den Inhalt dieser Verkündigung ausmacht, an der paulinischen Lehranschauung gemessen, noch etwas „dürftig"; aber wenn es ihm nach seiner Erfahrung genügt hat, um ein neues gottgeweihtes Leben in ihm zu wirken, so dürfen wir doch darüber mit ihm nicht rechten. Haben wir doch eben noch gehört, daß und warum der Glaube an das, was dies Wahrheitswort verkündigt, mit Notwendigkeit die Werke wirkt, die vom Verderben erretten können.

Nun ist es ja ganz richtig, daß dieses Wort für uns immer zugleich ein Gesetz enthält; denn der Messias, der als demnächst wiederkehrend von ihm verkündigt wird, war ja in seinen Erdentagen unser Gesetzgeber, sofern er den Willen Gottes vollkommen erfüllen lehrte. Aber dies Gesetz ist nach 1, 21 ein λόγος ἔμφυτος.

Was das heißen soll, darüber konnte doch kein Jude im Zweifel sein, der einmal in seiner Synagoge das Wort Jerem. 31, 33 vorlesen gehört hatte, nach welchem Gott zur messianischen Zeit sein Gesetz dem Volke ins Herz und in den Sinn schreiben wollte. Wir erfahren hier, daß unser Verf. solche Worte doch durchaus nicht so äußerlich aneignete, sondern sich darüber klar zu werden suchte, wie sich diese Weissagung erfüllt habe. Hatte Gott seinem Volk die Botschaft von seinem Messias gesandt, so mußte dieselbe sich, wenn sie einmal im Glauben angenommen war, ins Herz einwurzeln, und damit war zugleich der Wille Gottes, den der Messias verkündigt hatte, ihm ins Herz geschrieben als der, den er fortan erfüllen mußte, um an der von ihm zu bringenden Heilsvollendung teilzunehmen. Diese Einpflanzung des Wortes ist ja durchaus nicht mechanisch gedacht, wie wir daraus ersehen, daß das in uns gepflanzte Wort immer wieder angeeignet werden muß, wenn es in uns wirken soll, was uns erretten kann. Nur findet es in einem Herzen, dem es einmal eingepflanzt ist durch den Glauben, eine stets bereitwillige Aufnahme, und darum auch das in ihm enthaltene Gesetz eine stetige Willigkeit zu seiner Erfüllung. So denkt sich also unser Verf. die Wiedergeburt durch das Wahrheitswort, von der 1, 18 geredet, weil er es erfahren hat, wie in der Botschaft von dem Messias Jesus das stärkste Motiv liegt, Gottes Willen, den dieser Messias verkündigt hat, zu erfüllen. So hat er es gemeint mit seiner nachherigen Ausführung über das Verhältnis von Glauben und Werken. Ich würde nicht wagen, das Christentum eines solchen Mannes „dürftig" zu nennen.

Unser Kritiker weiß ja auch sehr wohl, daß dies Gesetz, das uns durch die Botschaft vom Messias ins Herz geschrieben ist, etwas Großes und Herrliches ist. Wenn es freilich 1, 25 ein vollkommenes genannt wird, so kann damit unmöglich ein Gegensatz ausgesprochen sein gegen die Unvollkommenheit des mosaischen Gesetzes, wie Grafe S. 18 meint. Denn aus diesem Gesetz entlehnt Jakobus ja buchstäblich das Gebot der Nächstenliebe, wie das Verbot des Ehebrechens und Tötens, und aus ihm entnimmt er das Verbot der Parteilichkeit, das er 2, 9 ihnen gegenüberstellt (vgl. Deut. 16, 19). Anderseits sagt er aber, daß der Messias der Gesetzgeber gewesen sei, indem er auf ihn die Verbote des Richtens und Schwörens

zurückführt. Die Vollkommenheit des durch ihn verkündigten Gesetzes kann also nur darin bestehen, daß erst Jesus das alttestamentliche Gesetz vollkommen dem Willen Gottes entsprechend erfüllt und erfüllen gelehrt hat, wie er es bekanntlich Matth. 5 getan. Denn dadurch wird ein Gesetz erst vollkommen, daß man ganz genau weiß, was der Gesetzgeber damit gewollt hat. Allein noch Größeres sagt ja der Verf. 1, 25 von diesem vollkommenen Gesetz aus, er sagt, daß es ein Gesetz der Freiheit sei. Das will Grafe S. 19 aus Philo und seinen stoischen Gedanken erklären. Er hätte das freilich billiger haben können; denn, was er aus ihnen beibringt, daß der, welcher Sünde tut, ein Sklave der Sünde sei und nur die erkannte Wahrheit wahrhaft frei mache, steht wörtlich Joh. 8, 32. 34. Aber ist denn damit an sich schon jener Ausdruck erklärt? Nach Grafe bezeichnet er ein Gesetz, das nicht, wie das alttestamentliche, als Joch empfunden wird, sondern freiwillig und freudig erfüllt wird. Aber nach welcher exegetischen Methode darf man denn das in jenen Ausdruck hineinlegen? Eine Eigenschaft, die vom Gesetz als solchem ausgesagt wird, darf man doch nicht dadurch interpretieren, daß man sie der Erfüllung des Gesetzes beilegt. Es liegt auch in dieser Erklärung, so oft man sie auch hört, nach meinem Verständnis ein innerer Widerspruch. Das Gute kann man entweder freiwillig oder unter irgend einem Zwange tun. Aber ein Gesetz freiwillig erfüllen, was soll das heißen? Ein Gesetz fordert, und wenn ich das Gesetz erfülle, so tue ich, was es fordert und eben weil es gerade dies fordert. Ob ich es gern oder ungern tue, ob freiwillig oder zwangsweise, das ist eine ganz andere Frage, die mit der Gesetzeserfüllung als solcher nichts zu tun hat.

Wollen wir den Ausdruck, wie sichs gebührt, kontextmäßig erklären, so müssen wir wieder an den Grundgedanken des Verfassers 1, 18. 21 anknüpfen. Das Gesetz, das der Messias gegeben hat, ist aber nicht Sklaven der Sünde gegeben, sondern wiedergeborenen Menschen, denen das Wort, das sie wiedergeboren hat, eingepflanzt ist und sie beständig befähigt seine Forderungen zu erfüllen. Es ist also allerdings ein der Freiheit von der Sünde gegebenes Gesetz. Eben darum kann der Verf. 1, 25 voraussetzen, daß ein andauerndes Hineinschauen in dasselbe notwendig mit sich bringt, daß einer nicht ein vergeßlicher Hörer des Wortes geworden ist, sondern ein

Werktäter, wie das dem παρακύψας — καὶ παραμείνας unzweifelhaft subordinierte Partizip γενόμενος sagt. Das gilt ja doch von keinem anderen Gesetz. Ich mag dasselbe noch so aufmerksam hören; wenn es sich um das Tun des in ihm Geforderten handelt, dann entsteht doch immer noch die Frage, ob ich mich auch von den Ketten, mit denen mich der eigene Wille oder die sündhafte Neigung bindet, freimachen kann. Bei diesem Gesetz ist das nicht der Fall. Denn es ist eben Wiedergeborenen gegeben, die nicht mehr durch den eigenen Willen oder die sündhafte Neigung gebunden sind, sondern der Freiheit von diesen Banden, die wir durch die göttliche Gabe der Wiedergeburt erlangt haben. Daß das der Sinn des Ausdrucks ist, wird ja voll bestätigt durch die Wiederkehr desselben in 2, 12. Es handelt sich dort um die allseitige Erfüllung des Gesetzes, die sich nicht vorbehält, das eine zu tun und das andere zu lassen. Um die Leser zu solchem Tun zu ermuntern, verweist der Verf. auf das Gericht, aber nicht darauf an sich, sondern darauf, daß wir durch einen νόμος ἐλευθερίας werden gerichtet werden. Was soll das in diesem Zusammenhang? Kann es sich da wirklich um das Quidproquo einer freiwilligen Erfüllung des Gesetzes handeln, von der doch im ganzen Zusammenhang nicht die Rede ist? Offenbar soll der Ernst dieser Hinweisung auf das Gericht verschärft werden. Das geschieht aber nur, wenn angedeutet wird, daß wir uns in diesem Gericht nicht etwa damit entschuldigen können, daß unsere sittliche Gebundenheit uns verhindert alles zu tun, was das Gesetz verlangt, daß wir uns eben begnügen mußten mit dem, was wir zu tun imstande waren. Nein, wir werden gerichtet werden durch ein Gesetz, welches freien Menschen gegeben ist, die tun können, was sie tun sollen, und die keine natürliche Knechtschaft unter die Sünde daran verhindern kann, weil sie eben Wiedergeborene sind.

Die Pointe jener Berufung darauf, daß unser Brief ganz den geistigen Horizont des zweiten Jahrhunderts wiederspiegelt, liegt darin, daß hier das Evangelium zu einer nova lex geworden sei. Das ist doch offenbar nicht richtig; denn was wir bisher inhaltlich von dem vollkommenen Gesetz gehört haben, ist nur, daß es das alttestamentliche Gesetz war, freilich wie es erst durch die Deutung des Messias in seinem Vollsinn verständlich geworden ist. Aber

unser Brief enthält auch eine Andeutung darüber, wie er sich die dadurch erst hergestellte Vollkommenheit des Gesetzes denkt. Auch das Liebesgebot formuliert er noch ganz einfach nach Lev. 19, 18. Aber er bezeichnet dasselbe als das königliche Gesetz (2, 8). Unser Kritiker weiß freilich auch daraus dem Verf. einen Vorwurf zu machen. Derselbe hat den ursprünglichen Sinn des Wortes nicht mehr gekannt und es im Sinne von Mark. 12, 28 f. verwandt (S. 45). Aber was sollen wir uns unter diesem „ursprünglichen Sinn" denken? Jedes Lexikon zeigt, daß das βασιλικός im Profangebrauch wie im N. T. in sehr verschiedener Bedeutung vorkommt, was bei seiner Wortbildung durchaus nicht Wunder nehmen kann. Daß derselben auch der Sinn entspricht, in dem das Wort immer von den meisten Exegeten genommen ist, mag man denselben mehr auf das Höchste an Würde oder auf das alle andere Beherrschende beziehen, leidet doch keinen Zweifel. Hier aber kann es nicht nur so genommen werden; es muß so genommen werden. Denn es handelt sich nach dem Zusammenhange darum, daß einer seine Liebedienerei gegen den reichen Ungläubigen damit rechtfertigen will, daß man doch seinen Nächsten lieben müsse; und im Sinne einer Konzession sagt der Verf., daß man gewiß wohltue, dies Gesetz zu halten, weil es ein königliches sei. Natürlich schwebt dem Verf. dabei Matth. 22, 39 vor, auch wenn er dabei noch gar nicht an die prinzipielle Art denkt, wie Jesus das V. 40 begründet. An ein anderes Wort des Herrn vielmehr denkt er nach 2, 13, an die Verheißung, die Jesus nach Matth. 5, 7 der Barmherzigkeit erteilte. Unser Verf. weiß ja so gut, wie auch die Christen alle mannigfach fehlen (3, 2) und in dem wiederkehrenden Messias einen barmherzigen Richter, der ihre Mängel zudeckt, bedürfen, wenn sie wollen errettet werden. Aber Jesus hat ja diese Barmherzigkeit im Gericht ausdrücklich verheißen, er hat sie nur der Norm göttlicher Gerechtigkeit entsprechend an unsere Barmherzigkeitsübung geknüpft. Wo die aber vorhanden ist, da kann man dem Gericht mit triumphierender Freude entgegensehen, weil es dann nicht verurteilen kann. Nun begreifen wir, warum der Verf. die Botschaft, daß der Messias so den Willen Gottes verstehen und erfüllen gelehrt hat, ein Wort nennt, das die Seelen erretten kann (1, 21); nun wissen wir, warum er dies Gesetz das schlechthin vollkommene nennt.

Und der Mann, der sich in dieser allereinfachsten Weise die schwere Frage löst, wie die Gerechtigkeit Gottes fordern kann, daß er nach eines jeglichen Werk richtet, und der, wie wir doch alle, fühlt, daß wir der Gnade Gottes bedürfen, wenn wir nicht verloren gehen sollen, der Mann soll im folgenden Verse einen Disput mit Paulus darüber begonnen haben, ob die Gerechtsprechung im Gericht, ohne die niemand gerettet werden kann, vom Glauben oder von den Werken abhänge? Bekanntlich hat auch Paulus jene Frage, die den Verf. 2, 13 beschäftigt, weder gelöst, noch lösen wollen; er hat ganz unbefangen von dem Gericht nach den Werken geredet, obwohl er mit so schneidender Schärfe den Gesetzesleuten gegenüber gezeigt hat, daß wir die Gerechtigkeit durch keine Erfüllung des Gesetzes erwerben können, daß uns Gott aus freier Gnade gerecht spricht, und daß diese Rechtfertigung der einige Grund unseres Heils sei. Unser Kritiker meint freilich S. 27, daß man nur aus dogmatischem Vorurteil leugnen könne, 2, 14—26 sei eine Polemik gegen Paulus, sofern man an der traditionellen Meinung von der Verfasserschaft des Jakobus festhalten und doch nicht zugeben wolle, daß ein neutestamentlicher Schriftsteller gegen den anderen polemisiere. Er selbst aber kann sich S. 29 der Einsicht nicht ganz verschließen, daß „die Begriffe von *πίστις*, *ἔργα*, *δικαιοῦσθαι*, wie sie Jak. bestimme, ja gar nicht die paulinischen seien, Paulus darum auch gar nicht getroffen werden könne“. Allein er beruhigt sich S. 32 dabei, daß der Verf. vielleicht die paulinische Lehre nicht genau kannte, oder, wie es nachher heißt, in ihrer Tiefe nicht erfaßte, daß er, der offenbar über große dialektische Mittel nicht verfügte, gegen ein pseudopaulinisches, sittlich indifferentes Christentum, das seine Laxheit mit paulinischen Schlagworten zu beschönigen versuchte, eiferte, ohne mit Bewußtsein und Willen gegen Paulus selbst zu polemisieren. Er findet hier nur ein neues Zeichen, daß unser Schriftstück einer späteren Zeit angehört, wo die Kämpfe zwischen Paulus und seinen judenchristlichen Gegnern längst vergessen waren, und — müssen wir hinzufügen — das tiefere Verständnis der paulinischen Lehre verloren gegangen war.

Bei dieser Auffassung des Abschnitts 2, 14—26 ist nur auffallend, daß der Verf. nicht irgendwie, etwa in der Art von 2. Petr. 3, 16, andeutet, es handle sich um eine Mißdeutung und Verdrehung

paulinischer „Schlagworte“, was doch allein seiner Ausführung das rechte Verständnis gesichert und die eigentliche Spitze gegeben hätte. Bekanntlich geht er gar nicht von der Frage nach der Rechtfertigung aus, sondern von der Frage, ob der Glaube, der nicht Werke hat, erretten könne (2, 14). Die Wertlosigkeit eines solchen erweist er durch die Wertlosigkeit einer Teilnahme an der Not des andern, die nur schöne Worte für dieselbe hat, aber ihr nicht abhilft (2, 15 f.). Er zeigt, wie ein solcher Glaube tot sei, ja völlig unerweislich und darum nicht bewirken könne, was er bewirken soll, nämlich die Errettung im Gericht, deren sich doch die Messiasgläubigen eben um ihres Glaubens willen getrösten zu können meinten (2, 17—20). In alledem sucht man doch völlig vergeblich nach der leisesten Spur einer Polemik gegen den Apostel Paulus, sei es nun der wirkliche oder der mißdeutete. Selbst 2, 18, wo das scheinbar paulinische *χωρὶς τῶν ἔργων* und *ἐκ τῶν ἔργων* auftaucht, erinnert doch im Ausdruck ganz an die unserem Verf. eigentümliche Ausführung 3, 13, wo das *δειξάτω* ebenso *ἐκ τῆς καλῆς ἀναστροφῆς* erfolgen soll, als dessen spezifisches Merkmal die *ἔργα* erscheinen. Erst 2, 21 wird der Verf. durch das Beispiel des Abraham auf die Frage der Rechtfertigung geführt. Hier, wenn irgendwo, mußte er es doch offen heraussagen, daß man dies Beispiel übel mißdeutet habe, wenn man es wie Röm. 4, 3. Gal. 3, 6 verwertet. Aber in einer Frageform, welche voraussetzt, daß es sich um eine zugestandene Auffassung desselben handelt, leitet er die Rechtfertigung Abrahams aus seiner Gehorsamstat ab, obwohl das in dieser Form gar nicht im A. T. steht, und benutzt das wieder nur um zu zeigen, daß Abraham nur durch seinen unerschütterlichen Glauben an die göttliche Verheißung zu einer Tat veranlaßt werden konnte, welche die Erfüllung derselben unmöglich zu machen schien, und daß sich so erst sein Glaube vollendete, indem er sich in der schwersten Probe bewährte (2, 22). Er findet darin eine Erfüllung von Gen. 15, 6, das er als eine Weissagung faßt, weil ja Gott dem Abraham den Glauben nur zur Gerechtigkeit anrechnen konnte, wenn er voraussah, daß sich derselbe in dieser höchsten Probe bewähren werde. Daher kann er hinzufügen, daß Abraham ein Liebhaber Gottes genannt wurde, weil er wie seinen Glauben, so seine Liebe zu Gott in dieser Gehorsamstat bewährte (2, 23).

Die Deutung des Verf. von Gen. 15, 6 entspricht ja nun sicher nicht dem Sinne der alttestamentlichen Worte, wenn freilich auch niemand behaupten wird, daß dieselben den Sinn der paulinischen Rechtfertigungslehre ausdrücken. Aber daß der Verf. hier „eine treffende Waffe dem Gegner entwinden“ und sie durch eine Umbiegung sich zu eigen machen will (S. 29), das kann man doch nur behaupten, wenn man dem Verf. eine unglaubliche Naivetät zutraut. Denn er redet ja nicht von seiner Auffassung der Stelle Gen. 15, 6 im Gegensatz zu einer anderen, sondern er argumentiert von der Voraussetzung aus, daß sie diesen Sinn habe und gar keinen anderen haben könne. Nein, dieser Schriftsteller hat nicht die leiseste Ahnung davon, daß irgend jemand je diese Stelle zum Beweis für die entgegengesetzte These gebraucht hat. Darum wird auch trotz aller zuversichtlichen Worte Grafes (S. 27) 2, 24 nicht als Antithese gegen dieselbe gelten können. Freilich meint Grafe, daß es noch nicht gelungen sei nachzuweisen, daß die hier gebrauchten Formeln vor Paulus überhaupt gebraucht seien, daß selbst ein Spitta dies nicht habe nachweisen können (S. 28). Das ist ja aber auch gar nicht nötig. Nur wenn man 2, 24 durch die dogmatische Brille betrachtet, kann man darin doch eine antipaulinische These finden. Daß die Rechtfertigung notwendig sei, um vom Gericht zu erretten, worum es sich in unserem Abschnitt von Anfang bis zum Ende handelt, sagt doch Matth. 12, 37 mit aller wünschenswerten Deutlichkeit; daß man den Anlaß der Rechtfertigung mit ἐκ bezeichnete, zeigt das ἐκ τῶν λόγων σου dort. Daß man den Gegensatz von Glauben und Werken irgendwo vor Paulus nachweisen müsse, ist doch eine mehr als naive Behauptung; man redet eben von ihm, wenn irgend welche Verirrungen in einen Gegensatz setzen, was der Natur der Sache nach verbunden sein muß, wie hier, oder wenn man beides in einer Weise verbinden will, welche den Glauben entwertet, wie bei den Gegnern, die Paulus bekämpft.

Auf unserem Standpunkt kann von einer Polemik gegen Paulus oder seine Mißdeutung nicht die Rede sein, und wir müssen das Verdikt unseres Kritikers über solche traditionellen und dogmatischen Vorurteile (S. 27) geduldig über uns ergehen lassen. Wir haben aus exegetischen Gründen erwiesen, daß unser Brief an rein judenchristliche Gemeinden geschrieben ist; und in deren Kreise kann nun

einmal von dem Gebrauch oder Mißbrauch paulinischer Formeln nicht die Rede sein. Wir haben erwiesen, wie der Anlaß des Briefes ein eminent praktischer ist, wie es sich in ihm ausschließlich um eine Warnung vor praktischen Verirrungen handelt; und da kann von einer dogmatischen Kontroverse nicht die Rede sein. Wenn es auffällig scheint, daß unser Brief keine Ahnung davon zeigt, daß eine solche sich an der von ihm 2, 14—26 besprochenen Frage entspann, so kann der Grund davon doch eben so gut der sein, daß dieselbe sich noch nicht entsponnen hatte, als daß sie längst vergessen war. Aber da wir in diesem ganzen Abschnitt gezeigt haben, daß unser Brief nicht ein verblaßtes, reduziertes Christentum zeigt, sondern ein sehr lebensvolles, wenn auch in lehrhafter Beziehung noch unentwickeltes, so ist die letztere (ohnehin unwahrscheinlichere) Annahme ausgeschlossen und nur die erstere zulässig. In keinem Falle kann ich es hübsch finden, wenn man sich für die antipaulinische Auffassung unseres Abschnitts immer noch auf Luther beruft (S. 27), von dem doch auch unser Kritiker trotz aller selbstverständlichen Verehrung vor ihm nicht behaupten wird, daß er ein methodischer Exeget war. (Schluß folgt.)

D. Bernh. Weiß.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,

Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 6. Heft.

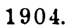
(174. Heft ausgeg. 1. Juni 1904.)

Erlangen und Leipzig.

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1904.





Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Der Jakobusbrief und die neuere Kritik.

(Schluß.)

---

4. Der schriftstellerische Charakter des Briefes.

Daß Grafe den schriftstellerischen Charakter unseres Briefes als sehr minderwertig taxiert, tritt einem auf allen Blättern seiner Schrift in einer für jeden, der sein N. T. lieb hat, allerdings wenig anziehenden Weise entgegen. Er wirft ihm vor allem völligen Mangel an Originalität vor, er kommt immer wieder auf seinen Mangel an Einheitlichkeit, auf seine Zusammenhangslosigkeit zurück. Das ist nun an sich ja für die Fragen, die uns hier interessieren, belanglos; denn an diesen Mängeln konnte ebenso ein Schriftsteller des ersten, wie des zweiten Jahrhunderts leiden, ein Bruder des Herrn ebenso wie jeder andere christliche Bruder. Aber erstens kommen dabei doch immerhin manche Punkte zur Sprache, welche die von uns besprochenen Fragen berühren, und dann dient doch vieles zur Charakteristik der vom Verf. vertretenen Kritik, die sich so gern als die einzig vorurteilslose, nur den geschichtlichen Tatsachen ihr Recht widerfahren lassende bezeichnet.

Also zunächst zeigt sich der Verf. als einen sehr belesenen Autor. „Er scheint sich geradezu Sammlungen für seine schriftstellerische Produktion angelegt zu haben." Zahlreiche Sätze machen den Eindruck von schon vorher gebildeten Formulierungen. Der Verf. prunkt ordentlich mit den Früchten seiner Lektüre, die er dazu nicht einmal immer mit Geschick verwertet (S. 11). Um so begieriger

sind wir, seine Quellen kennen zu lernen. Dazu können wir selbstverständlich im Sinne des Kritikers nicht das A. T. rechnen; denn daß ein frommer Jude, mag er nun messiasgläubig sein oder nicht, sich in „Gedanken, Ausdrücken und Forderungen" mit dem A. T. berührt, wenn er über religiöse Dinge schreibt, versteht sich doch von selbst, da ja sein ganzes religiöses Leben von Kindheit auf an demselben genährt ist. Wichtiger sind unserem Kritiker die Berührungen mit dem „Spätjudentum", auf die er immer wieder zurückkommt, für die er uns aber leider nur auf Spitta verweist, dessen „reiche Sammlung jüdischer Parallelen sehr wertvoll ist" (S. 21). Freilich sagt er eine Seite vorher: „Die Masse des von ihm mit großer Sorgfalt überall in der jüdischen Literatur aufgespürten und gesammelten Materials blendet und imponiert zunächst. Aber bei genauerer Sichtung hält weniges stand." Die Beispiele, die er im Streit mit Spitta S. 18 f. gelegentlich anführt, bestätigen das nur zu sehr. Dennoch hat nach ihm Spitta zweifellos erwiesen, „daß der Verf. unseres Schreibens eine außergewöhnliche Belesenheit in der jüdischen Literatur besessen hat" (S. 22). Darauf und darauf allein kommt es doch an, wenn das obige Urteil Grafes begründet sein soll. Aber wie soll man ihm das angesichts seines Urteils über die Sammlungen Spittas glauben, wenn er sich nicht die Mühe nahm, das Standhaltende aus ihnen zusammenzustellen und damit die Abhängigkeit des Verf. von spätjüdischer Literatur nachzuweisen?

Es ist ja bekannt, wieviel Mißbrauch in der neueren Kritik mit angeblichen Parallelen getrieben wird, welche schriftstellerische Abhängigkeiten beweisen sollen, fast schlimmer als zur Zeit der Observationenschreiber oder der allerdings in tendenziöser Absicht veranstalteten Sammlungen von „Beweisstellen" für die „Benutzung" der neutestamentlichen Schriften in der nachapostolischen Zeit. Ich weiß doch nicht, ob es so nötig war, „der Forschung wieder einmal sehr nachdrücklich zu Gemüte zu führen, wie innig das Christentum in seinem Gedankenschatz und auch in seinen Ausdrucksformen zusammenhängt mit dem Judentum" (S. 12). Welcher Verständige wollte das leugnen? Dabei ist natürlich nicht bloß an das A. T. zu denken, sondern auch an die Weiterentwicklung religiöser Gedanken und Ausdrucksformen nach dem Abschluß des alttestamentlichen

Kanon, soweit sie für die Zeit des Urchristentums nachweisbar ist. Wie sollten denn die neutestamentlichen Schriftsteller nicht von der Lebensluft, in der sie aufgewachsen, beeinflußt sein? Aber etwas völlig anderes ist doch der Nachweis schriftstellerischer Abhängigkeit, und um den allein handelt es sich hier. Wie nötig es war, daß Grafe seine Beweise für diese beibrachte, wenn sein Urteil über unseren Schriftsteller nicht grundlos sein sollte, zeigt die Art, wie er gelegentlich dieselbe beweisen zu können glaubt (S. 14). Es müssen doch Stellen sein, die er für ganz besonders beweisend hält, wenn er zwei Beispiele als typisch anführt. Zu 1, 5 erinnert er an Sir. 41, 22. Aber wenn dort ermahnt wird, nicht dem Almosen ein Scheltwort über den lästigen Bettler hinzuzufügen, so zeigt doch 20, 14, daß sich das auf eine damals sehr verbreitete Unsitte bezieht, die also wohl auch unser Verf. gekannt haben wird. Aber die Art, wie er das anwendet, um das göttliche Geben von dem menschlichen zu unterscheiden, ist doch wirklich originell genug. Zu 1, 17 vergleicht Grafe Sap. 7, 18 f.; aber in den beiden Stellen stimmen doch nur zwei offenbar technische Ausdrücke und nicht einmal ganz — denn hier heißt es *ἀλλαγάς* und dort *παραλλαγή*, hier *τροπῶν* und dort *τροπή* — überein, die dazu durch ihre Zusammenfügung (*τροπῶν ἀλλαγ.*) offenbar eine ganz andere Bedeutung erhalten. Nein, auf diese Weise läßt sich schriftstellerische Abhängigkeit nicht erweisen, und bis diese erwiesen, darf Grafe von einer „Belesenheit des Verf. in der spätjüdischen Literatur“ nicht reden.

Von unseren kanonischen Evangelien gesteht Grafe S. 24 selbst, daß sich eine literarische Abhängigkeit von denselben nicht erweisen läßt. Dann aber ist die Behauptung, daß er „unseren Matthäus zwar gekannt, aber in seiner freien glossenartigen Weise verwertet hat“ völlig unerwiesen. Es ist doch bekannt, daß die Worte Jesu, von denen sich der Verf. allerdings in viel weiterem Umfange „abhängig“ zeigt, als die dürftigen und nicht einmal überall zutreffenden Beispiele auf S. 23 ahnen lassen, jahrzehntelang in mündlicher Überlieferung umgegangen sind, ehe der erste Versuch, sie schriftlich aufzuzeichnen, entstand. Wenn sich also ergibt, daß jener Reichtum von Herrnworten dem Verf. bekannt war, ohne daß sich die Benutzung einer schriftlichen Aufzeichnung derselben nachweisen läßt, so werden wir daraus doch nur schließen,

daß seine Schrift nicht dem zweiten Jahrhundert angehört, sondern jener Zeit, wo dieselben noch frei von Mund zu Mund gingen. Es ist mir erfreulich, mit dem Kritiker darin übereinzustimmen, daß der Verf. 1. Petr. gekannt hat, wie ich längst und in manchen Punkten schlagender nachgewiesen zu haben glaube als er S. 25 ff. Aber wenn ein Schriftsteller Gedanken und Ausdrücke einer ihm werten Schrift aufnimmt, „ohne den gegebenen Zusammenhang weiter zu berücksichtigen", so ist es doch nur das Vorurteil gegen ihn, welches unseren Kritiker bewegt, darin überall Verständnislosigkeit zu sehen, statt daraus zu erkennen, daß hier eben keine „literarische Abhängigkeit" stattfindet, der es doch eigen ist, die eigene Gedankenarmut aus fremdem Vorrat zu ergänzen. Wir aber haben schon Gelegenheit gehabt zu sehen, wie die mit 1. Petr. übereinstimmenden Gedanken hier in durchaus selbständiger und dem Zweck des Schriftstellers entsprechender Weise verwandt werden. Doch mag man ja immerhin zugeben, daß in solchen Fragen sich im einzelnen ein schlechthin objektives Urteil nicht feststellen läßt.

Anders steht es mit dem Verhältnis unseres Briefes zur paulinischen Literatur. Daß auch der Versuch G r a f e s, die Bekämpfung der paulinischen Rechtfertigungslehre in ihm nachzuweisen, schon an einer etwas genaueren Analyse des betreffenden Abschnitts scheitert, haben wir gesehen. Prüfen wir die anderen von unserem Kritiker nachgewiesenen „Berührungen mit Paulus" (S. 33). Voran steht das ἀπαρχή 1, 18, wofür er auf Röm. 8, 23 verweist, und das ihm besonders wichtig gewesen sein muß, da er darauf wiederholt zu sprechen kommt. Nun weiß ich wirklich nicht, was diese Stelle, in welcher der Geist als die Erstlingsgabe bezeichnet wird, die uns der schließlichen Erlangung der vollen messianischen Heilsgabe gewiß macht, mit jener zu tun hat, wo die Wiedergeborenen gewissermaßen eine Erstlingsfrucht von allen Geschöpfen heißen, die Gott zum Eigentum geweiht ist. Unser Kritiker streitet zwar S. 19 mit Spitta, ob man den Ausdruck besser aus Jer. Schabbath oder aus Philo erklären könne; aber warum es einer besonderen Erklärung bedarf, wenn ein Jude bildlich von den Erstlingen redet, die von der Feldfrucht oder dem gebackenen Brote in den Tempel gebracht wurden, um Gott geweiht zu werden, verstehe ich nicht; der Jude Paulus braucht das Wort siebenmal in der Hoffnung,

daß man ihn verstehen werde, und ebenso der Apokalyptiker. Ähnlich steht es mit 1, 22, vgl. Röm. 2, 13, da jedem Besucher des Synagogendienstes es doch recht nahe lag, dem Täter des Wortes oder Gesetzes den bloßen Hörer desselben gegenüberzustellen. Gehört wirklich eine schriftstellerische Entlehnung dazu, wenn zwei religiöse Schriftsteller, und zwar im Ausdruck nicht einmal übereinstimmend, von Feindschaft wider Gott reden (4, 4, vgl. Röm. 8, 7) oder, wenn an verschiedenen Orten gehässiges Richten im Schwange ist, zu fragen: wer bist du, der du richtest? (4, 12, vgl. Röm. 14, 4). Muß man wirklich die paulinische δικαιοσύνη θεοῦ ungeschickt „verwertet" haben (S. 11), wenn man davon redet, daß menschliches Zürnen nicht eine Gerechtigkeit übt, wie Gott sie in seinem Zürnen übt (1, 20), und gleich darauf die menschliche κακία als den Quell ausgibt, aus dem die Befleckung jenes mit unreiner Leidenschaft und das aus ihr hervorgehende Übermaß des Zürnens stammt (V. 21)?

Aber unser Kritiker meint den Jakobusbrief gar nicht verstehen zu können ohne seine paulinischen Parallelen. Nun sahen wir freilich schon, daß 1, 13 gar nicht so „rätselhaft" ist, wie er meint; und daß wenigstens 1. Kor. 10, 13 mit seiner Unterscheidung einer menschlichen und einer satanischen Versuchung zu seiner Erklärung nichts beiträgt, ist doch klar. Ebensowenig kann ich es so „schwierig" finden, wenn 2, 8—11 ausführt, daß, wenn man sich darauf beruft, das Liebesgebot zu erfüllen, und das Verbot der Parteilichkeit übertritt, man bedenken soll, wie jede Übertretung eines einzelnen Gebotes doch immer Gesetzesübertretung ist. Dabei ist vorausgesetzt, daß das Gesetz ein einheitliches Ganzes ist, aus dem man nicht willkürlich ein Einzelnes, und wäre es das scheinbar kleinste, ausscheiden darf (vgl. Matth. 5, 18). Aber mußte das wirklich ein frommer Jude erst aus Gal. 5, 3 lernen, wo doch auch nur der Fundamentalsatz jedes Israeliten von Paulus seinen Heidenchristen eingeschärft wird, daß die Beschneidung auf das ganze Gesetz verpflichtet? Sonst wüßte ich wirklich aus Röm. 13, 8ff., Gal. 5, 14 (vgl. S. 33) nichts zu lernen, als daß dem Apostel Paulus ganz wie unserem Verfasser das Liebesgebot nach dem Wort ihres Meisters der νόμος βασιλικός ist. Am meisten charakteristisch für die Art, wie die von Grafe vertretene Kritik Parallelen aufspürt und verwertet, ist es, wenn sich ihm 4, 1 „gewiß sehr einfach aus der

Vorlage Röm. 7, 22 erklärt". Dort ist, wie wir bereits sahen, davon die Rede, wie der tiefste Grund der gehässigen Streitigkeiten der Leser mit ihren ungläubigen Volksgenossen der geheime Neid, d. h. das ungestillte Verlangen nach ihren Genüssen ist, das der Verf. ganz nach Matth. 5, 28 bereits als ἡδοναί bezeichnet. Diese sind es nun, die mit ihren Gliedern (hier, wie im folgenden ausgeführt wird, besonders mit ihrer Zunge) ihren Feldzug gegen die Gegner beginnen. Was Paulus will, wenn er das Gesetz in unseren Gliedern mit dem Gesetz unseres νοῦς streiten und es allezeit besiegen läßt, brauche ich wohl nicht auszuführen. Denn es wird ohne das klar sein, daß diese Stellen doch recht wenig miteinander zu tun haben.

Es ist merkwürdig, wie flüchtig Grafe über die einzige wirklich frappierende Parallele Röm. 5, 3 mit Jak. 1, 3 hinweggeht, die doch nicht erst durch die Herbeiholung des καυχᾶσθαι aus V. 9 eindrücklicher gemacht zu werden braucht. Da das δοκίμιον τ. πίστεως bei Jakobus sachlich genau dasselbe ist, wie die θλίψις bei Paulus, so haben wir in beiden Stellen die überraschende Aussage, daß dies Leiden Geduld wirkt (κατεργάζεται ὑπομονήν), die doch jeder Erfahrung beim natürlichen Menschen schnurstraks widerspricht. Überraschend ist sie freilich nur für den, der in beiden Stellen schriftstellerische Lukubrationen sieht, aber nicht den Ausdruck christlicher Erfahrung, die allerdings eine andere ist als die des natürlichen Menschen. Immerhin bleibt es auffallend, daß dieselbe so gleichlautend formuliert wird. Aber solche Erscheinungen zeigen doch nur, daß das Urchristentum einen Schatz von Weisheitsworten besaß, dessen Ursprung im einzelnen wir nicht kennen. Nur gelegentlich will ich darauf hinweisen, daß die berühmten Parallelen zwischen Röm. und 1. Petr. sich vielleicht doch erklären lassen ohne „schriftstellerische Abhängigkeit" des einen von dem andern. Anders steht es um das δέ nach ἐπίστευσεν, Röm. 4, 3 und Jak. 2, 23. Gewiß läßt sich recht wohl erklären, wie beide in ihrem Zusammenhange darauf kommen konnten, zur Betonung des ἐπίστευσεν dasselbe einzuschalten. Aber wenn man heute so freigebig aus übereinstimmenden Väterzitaten auf uns verlorene Lesarten schließt, so wird es doch erlaubt sein zu fragen ob wir den Text der LXX, der Paulus und Jakobus vorlag, kennen.

Mit der späteren paulinischen Literatur und der Apokalypse nimmt auch Grafe keine „literarischen Beziehungen" an, selbst mit dem Hebräerbrief nur Berührungen, welche zeigen, daß beide Schriften „aus der gleichen geistigen Atmosphäre stammen". Ihm genügt das sogar für 1. Klem. und Hermas, obwohl er bei letzterem im Grunde nicht abgeneigt ist, mit Spitta und Zahn zuzugeben, daß Hermas den Jakobusbrief gekannt, resp. benutzt hat (S. 40), was auch mir zweifellos scheint. Aber wo bleibt nach alledem der Beweis für die „Belesenheit" (S. 11) unseres Schriftstellers, von der doch Grafes Urteil über ihn ausgeht? Ist doch sogar S. 22 von seiner Vertrautheit mit der griechisch-römischen Gedankenwelt die Rede, für die wir auf späteres verwiesen werden. Aber ich habe davon nichts gefunden, wenn dahin nicht die Verweisung auf die Orphiker gehören soll (S. 45), die auch von einem *τρόχος τ. γενέσεως* (3, 6) reden, aber darunter etwas so ganz anderes verstehen als Jakobus, daß es doch nur eine seltsame Behauptung ist, wenn derselbe ihren Ausdruck „im abgeschliffnem Sinne verwerten" soll. Die Erklärung des *νόμος βασιλικός* „aus Bekanntschaft mit griechischer Literatur" gibt unser Kritiker sofort selbst preis.

Wir wenden uns also zu dem zweiten Vorwurf, den er unserem Schriftsteller macht, dem Mangel an Geschlossenheit und Zusammenhang (S. 10 f.). Freilich braucht man hier doch kaum an die Ähnlichkeit „mit griechischen Spruchsammlungen" zu erinnern, da doch die mit den alttestamentlichen Spruchbüchern, die Grafe selbst voranstellt, so nahe liegt. Dieselbe besteht in der gnomologischen Redeweise, welche jeden einzelnen Gedanken zu einem in sich geschlossenen Spruch zuspitzt und es dem Leser überläßt, den inneren Zusammenhang solcher aneinander gereihten Sprüche aufzufinden. Immerhin ist ein Unterschied zwischen einer Spruchsammlung und einem Brief, als welchen wir unser Schriftstück verstehen gelernt haben. Sehr unglücklich scheint mir der Hinweis auf die „besonders frappante Parallele" mit der „Zusammenstellung der Herrnworte" in Matth. 7, auf welche unser Kritiker wiederholt zurückkommt. Entfernt man dort an der Hand der Parallelrezension der Bergrede in Luk. 6 die zweifellos von dem Evangelisten eingefügten Sprüche, so ergibt sich ein ebenso klarer Zusammenhang mit dem Grundstock der Rede in der ältesten Aufzeichnung, wie innerhalb des Epilogs derselben. Aber

auch wenn man nur die Rezension betrachtet, in welcher der Schluß der Rede im ersten Evangelium vorliegt, so kann ich mich nun einmal mit der Fiktion gedankenloser Interpolatoren nicht befreunden, deren Einschaltungen man an der völlig sinnlosen Unterbrechung jedes Zusammenhangs erkennen soll. Ich glaube, daß auch die Zusätze des Evangelisten ihr sehr absichtsvolles Motiv ihrer Einfügung erkennen lassen. Auch hier sind mir die S. 11 von Grafe zur Illustration völliger Zusammenhangslosigkeit angeführten Beweise wenig überzeugend.

Daß der Verf. auf die Reichen wiederholt zurückkommt und sie nicht „in einem größeren straffen Zusammenhang behandelt", hat doch, wie wir sahen, in den sehr verschiedenen Motiven, aus denen er auf sie zu reden kommt, seinen ausreichenden Grund. Gewiß fällt es auf, daß er 5, 9 noch einmal auf 4, 11 f. zurückkommt, und daß 5, 12 etwas nachzuhinken scheint, das doch sichtlich zu 3, 9 f. gehört. Aber daraus folgt nur, daß wir hier nicht eine künstlich prämeditierte Abhandlung haben, sondern einen Brief, der gern besonders Wichtiges wiederholt und Vergessenes nachholt. Weiter kann ich es, wie oben gezeigt, unmöglich für eine „überraschende Zwischenbemerkung" halten, wenn der Verf., hier gleich im Eingange den Ton seines Hauptthemas anschlagend, von 1, 4 zu dem Mangel an Weisheit übergeht (V. 5). Aber wie sich unser Kritiker gar an dem Übergang von da zur Erörterung über das Gebet stoßen kann, ist schwer verständlich, da dem Christen doch nichts näher liegt bei einem fühlbaren Mangel als das Gebet um seine Ausfüllung. Auch wie 1, 18 unvermittelt sein soll, verstehe ich nicht, da doch, wenn man Gott als den Geber aller guten Gaben gepriesen hat, nichts näher liegt als an die eine höchste Gabe zu denken, die er allen Christen gegeben. Warum aber soll das δέ in V. 19 so „merkwürdig" sein, da doch das, was der Verf. mit den Lesern verhandeln will, gewiß im Gegensatz steht zu dem, was sie an sich schon wissen? Aber wir dürfen unserem Kritiker sein Vorurteil über die Zusammenhangslosigkeit unseres Briefes nicht so hoch anrechnen, da dieselbe ja seit Luthers Zeiten das stehende Requisit des Urteils aller derer ist, die sich nicht die Mühe geben, etwas tiefer in den Zweck und Zusammenhang unseres Briefes einzudringen. Wir wollen daher nur kurz rekapitulieren,

was sich aus all unseren bisherigen Darlegungen eigentlich von selbst ergibt.

Die Einleitung versetzt sich sofort in die Leidenslage der Leser und erörtert, was ihnen not tut, damit dieselbe ihnen zum Segen werde, und wie es zu erlangen ist (1, 1—12). Wird sie ihnen vielmehr zur Versuchung, so sollen sie nicht Gott die Schuld davon geben, der als der Geber aller guten Gabe ihnen vor allem das Eine gegeben hat, was sie befähigen muß, die Leidensprüfung zu bestehen (1, 13—18). Es ist schon oft bemerkt worden, daß 1, 19f. gleichsam das Thema des Briefes ankündigt. Die Leser werden vor vielem Reden gewarnt, und besonders vor zornmütigem. Wir haben gesehen, daß es sich um das leidenschaftliche Eifern für die Wahrheit und für die Bekehrung der Ungläubigen handelt. Das Erste, was not tut, ist doch das eigene Hören des Wortes und seine immer neue Aneignung. Die besteht aber darin, daß man das Wort nicht nur hört, sondern das Gehörte auch tut, da der rechte Gottesdienst nicht in zügellosem Reden, sondern in der barmherzigen Liebesübung und der Selbstbewahrung vor der Befleckung durch die Welt besteht (1, 21—27). So wenig freilich ein Hören ohne dies Tun wert ist, so wenig der dadurch geweckte Glaube, wenn man ihn vorkommendenfalls verleugnet in der Parteiname für Ungläubige und das noch gar mit der Christenliebe entschuldigen will (2, 1—13). Es ist doch nur die Verallgemeinerung des hier angeschlagenen Themas, wenn nun ausgeführt wird, wie der Glaube überhaupt wertlos ist, wenn er sich nicht in Werken betätigt (2, 14 bis 26). Es ist nicht zu verwundern, wenn der Verf. über dieser Ausführung etwas warm wird, da er nun zu dem Punkte kommen will, wo sich zeigte, daß die Leser zwar viel von ihrem Glauben redeten, aber in ihrem Verhalten die Früchte des Glaubens stark vermissen ließen. Daher setzt hier der zweite Teil ein, der nach 1, 19 von ihrem vielen Reden handelt und vor den dabei so schwer vermeidlichen Zungensünden warnt (3, 1—12). Was aber ihre besondere Sünde war, ist schon V. 9f. angedeutet, es ist das leidenschaftliche rechthaberische Eifern um die Wahrheit, welches zeigt, daß sie an der rechten gottgegebenen Weisheit noch gar sehr Mangel litten (V. 13—18).

Nun erst geht der Verfasser auf den tiefsten Grund davon

ein, die geheime Weltliebe, die sich nicht demütig beugen will unter den Rat Gottes, der, besser als sie es zu wissen meinen, weiß, was ihnen nützt (4, 1—6). Und nun folgt die erschütternde Bußpredigt, auf welche der Verfasser hinaus will (4, 7—12). Wie schon in der Einleitung des Briefes der Gegensatz der armen Gläubigen zu den ungläubigen Reichen bedeutsam hervortrat (1, 9 f.), so ist demselben der ganze Briefschluß gewidmet. Während die prahlerischen Reichen mit dem nahen Gericht bedroht werden (4, 13—5, 6), werden die Gläubigen zu geduldigemAusharren ermahnt (5, 7—12). Denn hier ist wirklich der Abschluß dessen, was die Gemeinde als solche angeht. Aber wie in den meisten neutestamentlichen Briefen an die Behandlung des Hauptthemas sich noch allerlei Einzelermahnungen anschließen, so folgen hier demselben noch Ratschläge für die Einzelnen in Krankheits- und Sündennot (5, 13—18). Dem Schriftstück scheint ein eigentlicher Briefschluß zu fehlen. Aber es scheint nur so. Überaus sinnig ist die Art, wie der Brief, der in der Hauptsache von einem verkehrten Bekehrungseifer handelt, damit schließt, daß es auch einen rechten gibt. Im Sinne eines solchen ist dieser Brief geschrieben; und somit wird doch am Schlusse desselben noch einmal sein ganzer Zweck rekapituliert (5, 19 f.). Ich wüßte wirklich nicht, daß unser Brief irgend einem neutestamentlichen an Durchsichtigkeit des Gedankengangs und planvoller Verfolgung seines Zweckes nachsteht.

5. Der Verfasser des Briefes.

Haben sich die bisherigen Darlegungen Grafes uns nicht als haltbar erwiesen, so können wir natürlich auch nicht die Folgerung daraus ziehen, die er S. 46 zieht, daß der Bruder des Herrn der Verf. unseres Briefes nicht sein könne. Uns ist es daher nur willkommen, wenn unser Kritiker noch einmal die ihm entscheidendsten Gründe gegen diese Annahme zusammenfaßt. Dieselben sind ja freilich schon sonst geltend gemacht, abgesehen etwa von der „staunenswerten, umfassenden Literaturkenntnis“ des Verf., die wohl hier zum ersten Male so stark in den Vordergrund tritt. Aber wir sahen, daß Grafe dieselbe zwar immer wieder behauptet, aber nirgends bewiesen hat. Bewiesen hat er nur, daß der Verf. den

1. Petrusbrief kennt, und zu beweisen versucht, daß er den Römerbrief kennt, was ihm, wie wir zeigten, nicht gelungen ist. Aber die Art, wie er die sonstigen Einwürfe noch einmal formuliert, gibt uns die erwünschte Gelegenheit, dieselben etwas näher zu untersuchen.

Voran steht der gangbarste, daß man nicht begreift, wie „der schlichte Galiläer" zu einer „so korrekten Beherrschung der griechischen Sprache" gekommen. Wie oft hat man schon die „geschmückte" Sprache des Briefes gepriesen, um das als ganz unmöglich darzutun. Aber liegt hier nicht wirklich eine kleine Verwechslung vor? Was uns die Sprache des Briefes so gefällig erscheinen läßt, ist ihr Bilderreichtum, hier und da auch sein sittliches Pathos. Jener ist den Orientalen vertrauter als uns, beides ist dem Verfasser aus seinen Prophetenbüchern geläufig, in denen er als frommer Jude lebt. Hier aber handelt es sich natürlich um grammatische und stilistische Korrektheit. Da muß man sich nun zunächst klar machen, daß die Rede von dem „schlichten Galiläer" doch immer noch einen Beigeschmack hat aus einer Zeit, in der man sich noch nicht die Zweisprachigkeit Palästinas klar gemacht hatte. Wem die längst dafür geführten Beweise im Moment nicht gegenwärtig sind, den will ich nur an Akt. 22, 2 erinnern, wonach der Pöbel Jerusalems sichtlich erwartet, Paulus werde griechisch reden, und ihn auch dann sehr wohl verstanden hätte, aber sich natürlich freut, als er in seiner Muttersprache angeredet wird. Gewiß ist das Griechisch, das man so im Verkehr mit Griechen lernte, kein klassisches; aber warum soll es nicht ein, grammatisch angesehen, ganz korrektes sein? Die schlichten Sprüche, aus denen unser Brief größtenteils besteht, geben doch wirklich kaum einen Anlaß zu groben grammatischen Verfehlungen. Unser Kritiker wirft ihm ja selbst S. 10 einen auffallenden Mangel an Verbindungsworten vor. Nun ist aber das Charakteristische der feineren griechischen Schriftsprache gerade der Reichtum des Partikelgebrauchs und die komplizierte Periodenbildung. Nur dreimal nimmt unser Verfasser den Ansatz zu einer solchen (2, 2 ff.; 2, 15 ff.; 5, 19 f.) und allemal sind seine Perioden gleichartig eingeleitet und zeigen die denkbar einfachste Struktur. In der Stelle 4, 13 ff. kommt es zu einer eigentlichen Periodenbildung gar nicht, da der Verf. sich immer wieder mit Parenthesen unterbricht und zuletzt die intendierten Aufforderungen erst 5, 1 mit neuem Ansatz aufnehmen muß.

Wie hat doch unser Kritiker dem Verf. selbst sein ἀλλ' ἐρεῖ τις 2, 18 aufgerückt! Er beschuldigt ihn zuletzt, diese Phrase von anderswo aufgegriffen zu haben, ohne ihr den ursprünglichen Sinn zu belassen (S. 34). Sieht man die Sache näher an, so besteht die ganze Verfehlung darin, daß die indirekt gedachte Einrede, mit der einer dem von Jakobus so hart Getadelten könnte zu Hilfe kommen wollen, im Eifer der Polemik direkt gefaßt ist. Der Verteidiger wollte sagen, daß es eine ebensolche Einseitigkeit sei, wenn Jakobus, der immer nur von den Werken rede, Werke habe, wie wenn der Angegriffene sich allein auf seinen Glauben berufe. Dadurch entsteht nun allerdings die wunderliche Vertauschung, daß das σύ, das nach dem Zusammenhang auf Jakobus zu gehen scheint, in Wahrheit auf den Getadelten geht, und das ἐγώ, das doch auf den Redenden gehen müßte, auf Jakobus geht. Das ist gewiß ein Ungeschick, das einem routinierten Schriftsteller nicht passiert wäre; aber so sinnlos, wie es bei Grafe erscheint, ist es doch nicht. Auch die berühmte crux interpretum 4, 5 f. erklärt sich sehr einfach dadurch, daß Jakobus, ehe er das intendierte Schriftwort bringt, eine Parenthese einschiebt, welche die ganze Bedeutung desselben eindrücklich machen soll. Aber damit, daß er nun V. 6 mit einem διὸ λέγει neu ansetzt, macht er es allerdings unklar, daß dies die γραφή ist, von der er V. 5 redete. Gewiß würde so kein gebildeter Grieche schreiben. Den Satz 3, 6, der von den Auslegern so verschieden konstruiert wird, kann ich nicht sehr „korrekt“ finden. Auch an 3, 13 stoßen sich die Ausleger nicht ganz mit Unrecht. Der Sinn ist ja ganz klar, wird aber durch das αὐτοῦ verdunkelt, das auf den Weisen und Verständigen geht, obwohl doch vorher von einem solchen nicht die Rede gewesen, sondern nur gefragt ist, wer ein solcher sei. Muß, wie ich glaube, 5, 20 αὐτοῦ nach θανάτου gelesen werden, so haben wir hier ein ähnliches Ungeschick, da man αὐτῆς erwartet, während der Verf. an den Tod des Sünders denkt, der sich nicht bekehrt. Kurz, so ganz „korrekt“ ist doch das Griechisch des Verf. nicht, und bei näherer Analyse wird sich noch manches finden lassen, was kein guter Grieche schriebe. „Wortspiele und Alliterationen“ (S. 12) sind noch kein Beweis für korrektes Griechisch; und wer sie „wagt“, zeigt nur, daß er dergleichen liebt, mag ihm nun die Sprache, in der er schreibt, sehr geläufig sein oder nicht.

Von dem „mangelhaften" Hexameter 1, 17 aber zieht doch unser Kritiker selbst vor, anzunehmen, daß er dem Verf. unwillkürlich in die Feder geflossen sei, was er durchaus zutreffend begründet.

Der zweite Hauptgrund dagegen, daß unser Brief von dem Bruder des Herrn herrührt, ist, daß dieser, „der den Herrn doch selbst gehört hatte, seine Worte nur gelegentlich streift oder vielmehr in späterer Weiterbildung reproduziert, statt sich um möglichst wörtliche Wiedergabe zu bemühen" (S. 46). Zunächst weiß doch unser Kritiker ganz sicher, daß der Bruder des Herrn bei den Lebzeiten desselben kein Nachfolger und Schüler Jesu war. Daß er aber die Herrnworte nur gelegentlich streift, ist doch augenfällig unrichtig. Wir haben wiederholt gesehen, wie die wichtigsten seiner Ausführungen auf Worte Jesu zurückgehen; und es ist wirklich nicht der Mühe wert, erst nachzuweisen, wie dieselben immer wieder durch alle seine Ausführungen hindurchklingen. Wer irgend den Brief aufmerksam liest, dem drängt es sich ja auf Schritt und Tritt von selbst auf. Wenn Jakobus dieselben aber nur in späterer Weiterbildung reproduzieren soll, so muß unser Kritiker wohl im Eifer der Polemik vergessen haben, was er S. 23 ausführte, daß die einfachere, der Schlichtheit des Ev. Jesu mehr entsprechende Form der Herrnworte bei Jakobus gegen eine literarische Abhängigkeit von Matthäus spricht. Ich kann darüber nicht mit ihm disputieren, weil ich fürchte, daß seine Anschauungen über die Treue der Überlieferung bei Matthäus sehr andere sind, wie die meinigen. Aber kann er denn im Ernst meinen, daß ein Jakobus sich um möglichst wörtliche Wiedergabe der Herrnworte bemüht haben würde? Nein, solche Buchstabenknechte gab es doch im Urchristentum gottlob noch nicht. Das zeigt die Art, wie das ganze N. T. in seinen Zitaten die heil. Schrift A. T., die ihm doch das lautere Gotteswort war, behandelt. Wenn irgend etwas für einen Mann wie Jakobus spricht, so ist es doch die auffallende Tatsache, daß er aus dem öffentlichen Leben Jesu (das er ja nicht mitgelebt hat) auch nicht den leisesten Zug gelegentlich mitteilt, dagegen von seinen Worten, die er bald genug, nachdem ihn die Erscheinung des Auferstandenen zum Glauben gebracht, im Kreise der Ohrenzeugen kennen lernen mußte, sich und seine Paränese nährt.

Der dritte Grund, der unserem Kritiker offenbar der schwer-

wiegendste ist, gilt ja von den Zeiten der Tübinger Schule her in der Kritik überall als unerschütterlich. Zwar die Form, in der ihn Grafe S. 46 vorbringt, beruht auf seiner sprachlich und sachlich unmöglichen Deutung des νόμος ἐλευθερίας, von der wir oben sprachen. Aber er kommt doch immer auf die Tatsache heraus, daß unser Brief in seiner Stellung zum Gesetz nicht das Bild des Jakobus zeigt, den man als den ausgesprochenen Gegner des Paulus, als einen steifen Gesetzesmann denkt. Freilich, daß er in diesem Brief keine „zeremonialen Bestimmungen berücksichtigt", sollte billigerweise nicht Wunder nehmen. Wenn derselbe an Judenchristen gerichtet ist, die selbstverständlich wie sein Verfasser noch am Gesetz festhalten, und zwar um ganz bestimmte Fehler zu rügen, die damit schlechterdings nichts zu tun haben, so sieht man nicht wohl ein, wo, wie und warum er vom Festhalten an zeremonialen Bestimmungen reden sollte. Die Differenz mit Paulus drehte sich doch zunächst um die Frage, ob auch den Heiden das Gesetz auferlegt werden sollte. Auch wenn man trotz der Abmachungen Gal. 2 auf diese Forderung zurückkam, was von unserem Jakobus nicht erwiesen ist und nicht erwiesen werden kann; auch wenn man in Jerusalem noch so schroff die prinzipielle Art, wie Paulus diese Gesetzesfreiheit seiner Heidenchristen begründete, ablehnte, wovon wir freilich auch nichts wissen, was hatte das alles mit der Gesetzesbefolgung der Juden in rein judenchristlichen Kreisen zu tun, wie hätte Jakobus in einem Brief wie dem unsrigen auf diese Fragen kommen sollen? Wir ersehen aus ihm, daß der Verf. das Gesetz erfüllt haben wollte, wie es Jesus vollkommen zu erfüllen gelehrt hatte. Woher weiß die Kritik, daß Jakobus, der doch auch von den Aussprüchen Jesu über die rechte Gesetzeserfüllung, wie sie uns die älteste Überlieferung aufbewahrt hat, Kunde gehabt haben muß, das Gesetz nicht im Sinne seines großen Bruders erfüllt und erfüllen gelehrt hat? Hier schiebt man doch unwillkürlich ein selbstgemachtes Bild des Jakobus unter, wie man den Brief im Sinne eines Schriftstücks aus dem 2. Jahrhundert deutet: und dann ist freilich der Schluß sehr bequem, daß dieses nicht von jenem herrühren könne. Wir haben gesehen, daß der Brief aus klaren exegetischen Gründen nicht so gedeutet werden kann, und wollen von jenem Jakobus nicht mehr wissen, als von ihm geschichtlich bezeugt

ist; dann fällt aber dieser Schluß, der jenen dritten Beweisgrund bildet, in nichts zusammen.

Die Frage nach dem Verf. unseres Briefes hat indes noch eine sehr andere Seite. Mag die Adresse von ihm herrühren oder später angefügt sein, mag der in ihr genannte Jakobus sich selbst so bezeichnet haben, oder ein anderer sich mit seinem Namen schmücken; auch unser Kritiker gibt S. 48 zu, daß wir bei der Adresse nur „an das berühmte Haupt der jerusalemischen Gemeinde, den Bruder des Herrn" denken können. Auch er führt sehr treffend S. 16 gegen Spitta aus, daß es „gegen alle Analogie" wäre, wenn ein Jude — und dasselbe gilt doch von jedem Judenchristen — sich unter dem Namen eines gänzlich unbekannten Jakob einführen und damit seinem Schriftstück Eingang verschaffen wollte. Dann entsteht aber die sehr schwierige Frage, wie der Verf. (oder meinetwegen der, welcher dem Briefe die Adresse vorsetzte) auf den Einfall kommen konnte, ein Schriftstück, das angeblich einen so völlig anderen Geist atmet als den, welchen jener berühmte Jakobus gehabt haben soll, auf eben diesen Jakobus zurückzuführen. Es ist doch nur eine kümmerliche Ausflucht, wenn unser Kritiker sagt, daß sein strenger sittlicher Geist trotz allem eine gewisse Verwandtschaft mit dem des berühmten Jakobus hatte. Einen in diesem Sinne ihm verwandten Geist hatten doch auch noch andere Männer des Urchristentums. Warum nahm man nicht den Namen eines Apostels, der doch noch so ganz anders gewirkt hätte? Wählte man aber unbegreiflicherweise den jenes Jakobus, warum bezeichnete man ihn nicht näher als den gemeinten? Der wirkliche Jakobus konnte das natürlich ganz unbefangen tun, weil die Leser wußten, von wem der Brief herkam; aber die Kirche des 2. Jahrhunderts konnte doch nicht wissen, welcher Jakobus hier gemeint war. Wie lange ist man später im Unklaren geblieben, wer es sein sollte. Es ist doch wieder nur eine Ausflucht, wenn Grafe (unwahrscheinlich genug) meint, daß den Verf. „eine begreifliche ehrfurchtsvolle Scheu davon abhielt", sich als Bruder des Herrn zu beglaubigen. Nun dann gab es doch wohl noch andere Weisen sich unzweideutig als jenes berühmte Haupt der Gemeinde zu Jerusalem zu bezeichnen. So läßt uns die neuere Kritik wirklich vor einem Rätsel stehen bleiben, und zwar einem unlösbaren.

Es ist wieder ein schlichter exegetischer Grund, der uns zwingt, den Brief jenem Jakobus zuzuschreiben, der in der Adresse genannt wird und nur den Bruder des Herrn bezeichnen kann. Die Gründe, die dagegen sprechen sollen, haben wir als unhaltbar befunden, es gibt aber doch auch mancherlei, was dafür spricht. Vor allem, daß wir von diesem Jakobus wissen, wie er auch bei seinen ungläubigen Landsleuten hochverehrt war, daß wir es also bei ihm am besten verstehen können, wie er hoffen konnte, daß ein von ihm kommendes Wort auch bei den Gegnern seiner messiasgläubigen Leser noch Eindruck machen werde. Das aber weist uns von selbst in eine frühe Zeit, wo diese noch mit jenen in engster sozialer und kultischer Gemeinschaft lebten. Auf diese Zeit deutet, daß das Christentum noch ganz als eine innerjüdische Bewegung erscheint, die nur von der Feindschaft der ungläubigen Volksgenossen bedroht wird, zu der die heidnische Obrigkeit noch gar keine Stellung genommen hat. Auf sie weist, daß von den Fragen, welche sofort entstehen mußten, wenn Judenchristen mit Heidenchristen in Berührung kamen, noch keine Spur sich zeigt. Auf sie weist die Sitte des Ölsalbens (5, 14) hin, von der wir später nie mehr etwas hören, und die, da sie im Namen, d. h. im Auftrage Christi geübt werden soll, sich nur auf die nach Mark. 6, 13 doch ohne Zweifel von Jesu selbst seinen Jüngern empfohlene Übung stützen kann. Wir haben also auch hier keinen Grund, von der traditionellen Auffassung unseres Briefes abzugehen, sind vielmehr einfach gezwungen sie festzuhalten.

Alles dies sind keine neuen Behauptungen, die ich aufgestellt habe, um die Broschüre Grafes zu bestreiten; ich habe nur Gelegenheit genommen, die Anschauungen, die ich seit Jahrzehnten vertrete, weiter auszuführen und zu begründen. In meiner Einleitung und in meinem N. T. findet sich sachlich das alles schon. Unser Kritiker scheint keine Kenntnis davon zu haben oder nicht haben zu wollen. Das ist aber nicht recht. Wenn die schöne Einrichtung der Ferienkurse, aus deren Vorträgen die Broschüre hervorgegangen, ihren vollen Nutzen haben soll, so darf den Pastoren und Lehrern doch nicht bloß die Ansicht einer kritischen Schule vorgetragen werden. Es muß ihnen auch gesagt werden, daß es noch andere

wissenschaftlich begründete Ansichten gibt, wenn dieselben sich wirklich ein eigenes Urteil bilden sollen. Man mag diese Ansichten bekämpfen so viel man will; aber die Zuhörer sollen sie kennen lernen. Mit den üblichen Schlagworten von dogmatischen und traditionellen Vorurteilen ist wirklich nichts getan. Auch die neuere Kritik hat ihre unerschütterlichen Dogmen und ihre zähe Tradition, die sich der Erörterung vieler Fragen einfach damit entzieht, daß sie längst ausgemacht seien. Darum eben kommen wir in so vielen wissenschaftlichen Fragen nicht weiter, weil man in seiner Selbstgenügsamkeit sich nicht darauf einläßt, sich mit abweichenden Ansichten auseinanderzusetzen. Und doch gibt es einen zuverlässigen judex controversiarum, das ist und bleibt die methodische Exegese. Aus einzelnen aus dem Zusammenhange gerissenen und geschickt gruppierten Stellen kann man bekanntlich alles beweisen. Erst wenn man ein Schriftstück aus seinem Zusammenhange heraus mit sorgfältigem Eingehen auf alles Einzelne erklärt hat, kann man an die Fragen der höheren Kritik herantreten. Was mich bewegt, so vielen traditionellen Annahmen der neueren Kritik zu widersprechen, sind nicht aprioristische Gründe, sondern die Resultate der Detailexegese, die nun einmal nach immer erneuter Prüfung mit jenen Annahmen nicht stimmen wollen. Ich glaube in diesen Blättern ein Beispiel davon gegeben zu haben.

D. Bernh. Weiß.

Die Forderung einer modernen positiven Theologie unter Berücksichtigung von Seeberg, Th. Kaftan, Bousset, Weinel.

(Schluß.)

II.

Der erste Abschnitt hatte den Sinn und das Recht der Forderung einer modernen positiven Theologie wesentlich auf negativem Wege dargelegt, indem zu zeigen versucht wurde, wie die bisher vorhandenen Formationen der Theologie es nicht zu einer zutreffenden und befriedigenden Synthese von Positivem und Modernem kommen lassen. Aber rein negativ begründete Resultate vermögen niemals wirklich festes Zutrauen zu ihrer Haltbarkeit, geschweige denn freudige Zustimmung zu ihrem Wert hervorzurufen; beides setzt erst ein, wenn die positive Fruchtbarkeit des gewonnenen Resultates einleuchtend, in unserem Falle also erkennbar wird, welche Aufgaben eine moderne positive Theologie anfaßt und ihrer Lösung entgegenführt. Von dem Inhalte einer solchen Theologie ist darum an zweiter Stelle zu reden, um ihre Existenzforderung und -berechtigung abschließend zu erweisen.[1])

[1]) Die Anknüpfung an die oben genannten vier Bücher von Th. Kaftan, R. Seeberg, Bousset und Weinel ist in diesem zweiten Abschnitt eine noch losere als im ersten, sofern Kaftan inhaltlich die Aufgaben einer modernen, positiven Theologie nicht näher bestimmt, Bousset und Weinel in ihren Büchern zu wenig

Indem an früherer Stelle darauf hingewiesen wurde, wie nicht eine Stagnation in den Detailsfragen theologischer Arbeit nach einer Aufrollung eines neuen Programmes verlangen läßt, — hier vielmehr auch für eine weite Zukunft noch fruchtbare Fragestellungen winken —, sondern das Ganze der christlichen und der modernen Weltanschauung nach einer zutreffenderen, energischeren Verknüpfung und Auseinandersetzung zu streben hat, kann es unsere Aufgabe nicht sein, ein spezifiziertes Programm mit vielen Einzelnummern vorzulegen, sondern nur eine Formulierung der Grundprinzipien der Moderne einerseits und der Theologie anderseits darzubieten samt den daraus erwachsenden Problemen. Es wird der Klarheit dienen und der Eigenart systematischer Arbeit am meisten gerecht werden, wenn ein einziges Begriffspaar in den Mittelpunkt tritt und alles Weitere aus ihm abgeleitet wird. Und dieses Begriffspaar ist: Entwicklung und Offenbarung. Entwicklung und Offenbarung macht den Inhalt der modernen positiven Theologie aus. Entwicklung und Offenbarung treten einander auf den beiden großen Schauplätzen der für uns vorhandenen Wirklichkeit, in der äußeren Welt der Objekte wie in der persönlichen Innenwelt in gleicher Weise gegenüber. Wie steht die Welt der Objekte zu den Kräften der Entwicklung und Offenbarung und inwieweit haben beide auch in unserem persönlichen Leben Spielraum für ihre Wirksamkeit? — in diese beiden Unterfragen möge sich das Hauptproblem zerlegen.

Daß der Gedanke der Entwicklung wirklich das *δός μοι ποῦ στῶ* der spezifisch modernen Weltanschauung und das treibende Motiv für ihre Hauptresultate auf allen Gebieten ist, dürfte unbestreitbar sein. Seine enge Verbindung mit der naturwissenschaftlichen Forschung ist ja soweit gegangen, daß man glaubte, sie habe ihn erfunden und hier sei sein eigentliches Königtum; sei die Naturwissenschaft geschlagen, so sei der Entwicklungsgedanke mit ihr begraben.

Selbständiges und Originelles bieten, um daraus den Inhalt einer „modernen" Theologie kennen zu lernen. Nur bei Seeberg findet sich mehr, und die oben vollzogene Bestimmung des Hauptproblems „Entwicklung und Offenbarung" schließt sich seinen Sätzen an (l. c. S. 303), wenn er auch dem Zweck seines Buches entsprechend auf jede eingehendere Erörterung verzichtet (cf. aber die Bemerkungen über Geschichte und Entwicklung S. 174 ff.).

Aber das ist ein Irrtum, weder ist die Naturwissenschaft die Schöpferin der Entwicklungstheorie noch allein oder auch nur in erster Linie von ihr beherrscht. Vor Darwin stehen Herder, Goethe und vor allen Dingen Hegel und damit auch die Anwendung der Kategorie der Entwicklung auf das geschichtliche, ja auf das gesamte geistige Leben. Natur und geistiges Leben werden von ihr in der Gegenwart umspannt. Zwei Gebiete haben den Gedanken der Entwicklung am längsten von ihren Grenzen ferngehalten, nämlich das der Sittlichkeit und der Religion, und für uns Theologen hat die Frage nach der Entwicklung erst dadurch ein so vitales Interesse gewonnen, daß nun auch die uns speziell unterstehenden Gebiete der Religion und der Sittlichkeit von ihr beherrscht werden wollen. In der Ethik stürzt ja mit der Entwicklung das angeborene natürliche Sittengesetz oder — was genau dasselbe ist — der kategorische Imperativ Kants oder die von Herrmann in seiner Ethik noch natürlich allgemeingültig bestimmte Sittlichkeit (Ethik S. 32); in der Religion fällt bei einer Verbindung mit dem Entwicklungsgedanken die angeborene Naturreligion, aber auch — so scheint es wenigstens und so meint man landläufig — die Offenbarung. Das einfachste Mittel, um über die durch diesen Tatbestand geschaffene komplizierte Lage hinwegzukommen, wäre ja, entweder den Entwicklungsgedanken mit einem kräftigen „Quos ego" aus dem Bereiche von Ethik und Religion zu entfernen oder auf eine normative absolute Ethik und eine wirkliche Offenbarung zu verzichten, m. a. W. also die alte bequeme Methode anzuwenden, den Knoten zu durchhauen und nicht zu lösen. Wir vermögen beides nicht zu tun, weil es nichts hilft und weil es wider die Wahrheit wäre. Es ist vergebliche Arbeit, wenn eine Flut über ein ganzes Land kommt, einige Parzellen von ihr freihalten zu wollen, es wäre umsonst zu meinen, wir Theologen vermöchten es zu hindern, daß nicht auch Religion und Sittlichkeit entwicklungsgeschichtlich dargestellt würden. Man läßt sich durch unsere noch so kräftigen Zeugnisse dagegen von diesem Unternehmen nicht abschrecken, und wir selbst sind auch gar nicht in der Lage, die Beobachtungen, die zu der Rede von einer Entwicklung auch in Religion und Sittlichkeit Anlaß geben, einfach als unbegründet abzulehnen. Daß nicht überall auf der Welt von Anbeginn die gleichen sittlichen Ideale geherrscht haben, ja daß nicht einmal die

zweite Tafel des Dekalog angeborenes allgemeingültiges Sittengesetz ist, das bezeugen vielerlei Beobachtungen aus der Sitten- und Kulturgeschichte der Völker; schon ein Mann wie Wuttke hat gerade um seiner Kenntnisse auf diesem Gebiete willen den genannten Tatbestand unbefangen genug anerkannt.[1]) Daß Annahmen wie der Kantische kategorische Imperativ und damit zugleich eine Stellung zum Sittengesetz, wie sie heute noch Herrmann einnimmt, wider die Empirie und schlechthin unbegründbar sind, diese Erkenntnis verdanken wir Nietzsche, der mit Recht als Schöpfer und Träger unserer gegenwärtigen Sittlichkeit das positive geschichtliche Christentum und nicht die menschliche Natur und ihre Interpreten, die Philosophen, erwiesen hat. Auf dem Gebiete der Religion ist es nicht anders, der stete Wandel und die Entwicklung innerhalb der außerchristlichen Religionen ist niemandem verborgen, ebensowenig aber lassen sich auch die mancherlei Beziehungen der Offenbarungsreligion zu ihr, wie sie in den vielfachen Analogien und Parallelen zum Ausdruck kommen, und der Fortschritt innerhalb der Offenbarung selbst übersehen. *Eine moderne positive Theologie wird also ihre erste Aufgabe darin suchen, die Tatbestände, die zu der Annahme einer Entwicklung auf sittlichem und religiösem Gebiet führen können, unbefangen anzuerkennen.* Daß diese prinzipielle Stellung nicht im einzelnen die schärfste Kritik an dem vorgebrachten Material sonderlich an religionsgeschichtlichen Analogien ausschließt, mag noch ausdrücklich bemerkt sein, denn, was hier an Kritiklosigkeit gerade auf „moderner" Seite geleistet wird, ist erstaunlich und nur erklärbar aus der knabenhaften Freude, die in jedem Stein ein Stück versteinerter Urzeit findet,[2]) weil es in einem Falle einmal gelungen war. *Nicht minder kräftig wird eine moderne positive Theologie sich auf die Herausarbeitung des Begriffes der Offenbarung und der ihn stützenden religiösen Tatbestände werfen.* Das gilt für das Phänomen der Religion überhaupt wie für das Christentum insbesondere. Für

---

[1]) „Handbuch der christlichen Sittenlehre" 3. Aufl. 1886 II S. 29.

[2]) Exempli causa möge man die „Analogie" zur Versuchungsgeschichte lesen, welche die „Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft" 1903 S. 349 darbietet.

das in der „modernen" Theologie beliebte Spielen mit dem Begriffe der Offenbarung, wie es z. B. Harnack in seiner Beurteilung des Kaiserbriefes beliebt hat,[1]) wird das Verständnis schwinden. Offenbarung wird wieder und vielleicht noch deutlicher als das erscheinen, was sie bisher stets gewesen ist, nämlich als eine aus keinerlei innerweltlichen Ursachen entstandene und erklärbare, vielmehr schlechthin übernatürliche, wunderbare Erschließung Gottes. Offenbarung trägt immer den Charakter der Schöpfung an sich. Und eine Offenbarung in diesem Sinne verlangt die menschliche und erst recht die christliche Religiosität als Erklärungsgrund. Keine der so zahlreichen Theorien über die Entstehung der Religion aus innerweltlichen Ursachen reicht aus, um sie zu erklären,[2]) und keine entspricht dem, was der religiöse Mensch in seiner Religion erlebt. Das Christentum selbst beansprucht durchaus aus übernatürlicher wunderbarer Offenbarung hervorgegangen zu sein. All die Versuche, den Mittelpunkt dieser Offenbarung Christum den Herrn selbst in innerweltliche Kategorien einzuspannen, etwa Christum den „Helden der Geschichte" oder den Genies einzureihen, verlangen schärfste Abweisung auf Grund substantiierter Kritik. Die Konstatierung einer doppelten Offenbarung erfordert eine klare Inbeziehungsetzung von beiden, die Kategorien der Uroffenbarung und der Erlösungsoffenbarung werden sich wieder als durchaus haltbar beweisen und die „zwischeneingekommene Sünde" sich als zureichendes Erklärungsmittel — soweit in diesen Fragen überhaupt von einem „Erklären" die Rede sein kann — für den Zusammenhang und die Gegensätzlichkeit zwischen beiden erkennen lassen. Von hier aus ist dann eine weder den Tatbeständen etwas abbrechende noch dem besonderen Offenbarungscharakter des Christentums verleugnende Stellungnahme zu den übrigen Religionen und sonderlich den Analogien in ihnen zu suchen und zu gewinnen.[3])

---

[1]) Abgedruckt in „das Bekenntnis des Kaisers im Urteile der Zeitgenossen". Halle 1903.

[2]) Girgensohn in seiner Schrift „Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee" Leipzig 1903 hat das im einzelnen durchschlagend gezeigt.

[3]) Cf. des Verfassers Referate über „Evolution oder Offenbarung?" in der Evangelischen Kirchenzeitung 1903 Nr. 44 und „die Religionsgeschichte eine Zeugin für die Wahrheit des Christentums" Hamburg 1903.

Nach dieser doppelten Vorarbeit, Sammlung und Anerkennung der für eine Ausdehnung des Entwicklungsbegriffes auf Religion und Sittlichkeit sprechenden Instanzen einerseits und anderseits einer Herausarbeitung des Wesens der Offenbarung rein aus der religiösen Empirie, setzt erst das eigentliche Problem ein, Entwicklung und Offenbarung auf dem Gebiete der christlichen Religion und der mit ihr verknüpften israelitischen in die richtige Beziehung zu setzen. Um die Schwierigkeit dieser Aufgabe nicht zu überschätzen und nicht zu meinen, das zwanzigste Jahrhundert beriefe die Theologie zu ungeheuren, noch niemals ähnlich vorhanden gewesenen Problemstellungen und Leistungen, wird zu erwägen sein, wie hier — allerdings in bedeutsam modifizierter Form — die uralte Frage nach dem Verhältnis von Natur und Offenbarung oder zwischen der durch die Schöpfung und der durch die Erlösung gesetzten Wirklichkeit wieder aufbricht. Der Unterschied ist nur der, daß früher die Natur und die Schöpfungswirklichkeit als eine feststehende, ruhende betrachtet wurde, jetzt dagegen als eine bewegte, sich entwickelnde. Es wäre falsch zu meinen, als wenn aus der früheren Situation für die Offenbarung weniger Schwierigkeiten erwachsen wären. Im Gegenteil, hier stand Festes Festem gegenüber und die — nicht selten auch begangene — Verfehlung lag nahe, in dem Festen der Natur die Offenbarung schon enthalten sein zu lassen, in den natürlichen Inhalt des Gewissens schon den größten Teil der Offenbarungssittlichkeit einzuschließen, in die articuli mixti schon viel vom positiven geschichtlichen Christentum zu verlieren. In gewisser Weise stehen wir bei der heutigen Fragestellung besser da, die moderne Entwicklung lehrt uns in der Welt nichts Festes erkennen, das sich dem Christentum als Surrogat entgegenzustellen vermöchte. Keine festen sittlichen Ideale, sondern eine unendlich mannigfaltige und wandelbare evolutionistische Ethik tritt neben die des Christentums, keine einheitliche religiöse oder philosophische Metaphysik stellt sich neben das Bild, welches das Christentum von der Überwelt entwirft, um es zu kontrastieren. Es gibt nichts, was auf ebenso festen Füßen stehen *will*, wie die Offenbarung. Aber — und hier beginnt nun unsere moderne Notlage — ist es nicht eine Illusion der Offenbarung, daß sie allein unveränderlich fest sein will mitten in einer

sie von allen Seiten umkreisenden Vergänglichkeit und Wandelbarkeit, ist sie nicht selbst nur ein Stück der allgemeinen Entwicklung? Die auf dem Schöpfungsgebiet waltende Entwicklung trägt in sich die Tendenz, die ihr eignende Wandelbarkeit, den ihr anhaftenden Relativismus auch auf die Erlösungsoffenbarung zu übertragen. Wie ist dem zu begegnen? Durch Konzessionen, welche den Offenbarungsbegriff all seiner charakteristischen Merkmale berauben, unmöglich; davor sind wir durch den ganzen Gang unserer Gedankenbewegung gesichert, die uns schon vorher rein aus der religiösen Empirie die ihr entsprechende Auffassung der Offenbarung gewinnen ließ, deren Resultate also niemals durch später auftretende andersartige Instanzen umgestürzt werden können, sondern die schlimmstenfalls mit ihrem Widerspruch gegen sie behauptet werden müßten. So wird denn vielmehr bei dem Gedanken der Entwicklung einzusetzen und zu fragen sein, ob er nicht eine solche Formation zu empfangen vermag, die auch auf die Offenbarung angewandt werden kann, ohne diese zu zerstören, m. a. W. der Begriff der Entwicklung ist einer genauen Analyse zu unterwerfen und ihm eine schärfere Fixierung zu geben. Vielleicht ist es mehr als einem Leser unangenehm aufgefallen, daß in all den bisherigen Erörterungen fortwährend von Entwicklung die Rede war, ohne daß auch nur der leiseste Ansatz gemacht wurde zu einer Definition des darunter zu Verstehenden. Es hing diese Unterlassung nicht nur an dem skizzenhaften Ausbau dieses Aufsatzes, der ja nur ein Programm andeuten, aber nicht ausführen, auf vorliegende Probleme hinweisen, sie aber nicht endgültig lösen will. Sie geschah vielmehr mit der vollen Absicht, um an dieser Stelle erst darauf aufmerksam machen zu können, daß Entwicklung alles andere ist als ein eindeutig bestimmter Begriff, der irgend einen festumschriebenen absolut sicheren Tatbestand wiedergibt, es vielmehr erst Aufgabe ist, aus einem Nest von ineinander geschlungenen einzelnen Beobachtungen das Typische herauszufinden, aus dem Zufälligen das Bleibende zu gewinnen. Es will zunächst überhaupt überlegt sein, ob denn der Begriff der Entwicklung, sobald er von einem Gebiet auf das andere übergeht, nicht die allereinschneidendsten Modifikationen empfängt! Versuchen wir in einigen Linien auszuführen, wie wir uns diese

Arbeit verlaufend denken.[1]) Die einzelnen Gebiete werden einer Sonderschau zu unterwerfen sein, zunächst das der Natur. Was auf ihm Entwicklung bedeutet, ist festzulegen. Als erste Erkenntnis kann man den inneren Zusammenhang in allem Naturgeschehen durch den Begriff der Entwicklung ausgeprägt finden. Wir haben in der Natur eine Einheit, alles Geschehene in ihr hängt zusammen, es gibt keine schlechthin neuen Anfänge. Dieser Zusammenhang ist aber als ein kausal bedingter vorzustellen; jede spätere Erscheinung wird begriffen als Entwicklung aus einer früher vorhandenen Ursache heraus, der ganze Naturzusammenhang erscheint als eine ungeheure Kausaleinheit. Schon in für unseren Zweck weiter abliegende Details würde die Frage führen, ob die zu Veränderungen führenden causae innere oder äußere sind, Realisierung einer inneren Entelechie oder von rein mechanischer Art. Jedenfalls muß gesagt werden, daß, sowie in der natürlichen Entwicklung die rein kausale Betrachtung verlassen wird zugunsten der teleologischen, das Gebiet der strengen Naturforschung verlassen und der Übergang zur Philosophie, im engeren Sinne der Naturphilosophie gemacht wird. Als streng naturwissenschaftlicher Entwicklungsbegriff wird sich kaum mehr gewinnen lassen als der einheitliche Kausalzusammenhang der Natur. Alle anderen Merkmale, die man gewöhnlich in ihn hineininterpretiert, sind rein axiomatischer Natur, so etwa die Bezeichnung der Entwicklung als eine steigende oder als eine unendliche. Wo gibt denn die Natur als solche irgend einen Maßstab, um die Wirkungen höher zu werten als die Ursachen, womit läßt sich erweisen, daß der Mensch ein höheres — höher im Sinne von wertvoller — Wesen ist als das Tier? Und wie können wir von dem uns allein zugänglichen Naturzusammenhang aus irgend welche Urteile fällen wollen auf etwas, was vielleicht vor

---

[1]) Cf. dazu Eucken „Geistige Strömungen der Gegenwart. (Der Grundbegriffe der Gegenwart, dritte umgearbeitete Auflage)" 1904 S. 185 ff., den Artikel „Evolutionismus" in P.R.E.[3] Reischles Arbeiten über Entwicklung in den „Heften zur christlichen Welt" und in der Zeitschrift für „Theologie und Kirche" (1902). Schiele, „der Entwicklungsgedanke in der evangelischen Theologie bis Schleiermacher" Zeitschrift für Theol. und Kirche. 1893. Thieme, „der Offenbarungsglaube im Streite um Bibel und Babel". 1903.

ihm liegt oder nach ihm kommt! — Der naturwissenschaftliche Entwicklungsbegriff in seiner strengen Bescheidung auf die allein ihm begründet anhaftenden Merkmale ist durchaus zutreffend und anerkennenswert innerhalb seines Geltungsbereiches. Daß sich aber bei ihm nicht stehen bleiben läßt, sowie der Übergang von der Einzelerforschung des Naturgeschehens zu seinem Gesamtverständnis und einer sich darauf erbauenden Weltanschauung gemacht werden soll, zeigt die in der Gegenwart sich immer stärker regende Neigung bewußt von der strengen Naturwissenschaft zur Naturphilosophie überzugehen. Sehen wir von dem wilden, sich als exakt gebärdenden Dilettantismus Häckels ab, so zeigen so ernste und wertvolle Bemühungen um eine Naturphilosophie wie etwa die von Reinke in seiner „Die Welt als Tat" betitelten Schrift oder in Ostwalds „Naturphilosophie" genannten Werk, wie in den Gedanken der Entwicklung sich neue Merkmale einschieben, vor allen Dingen nämlich die Annahme teleologischer Kräfte — Reinke nennt sie Dominanten — d. h. von Potenzen, welche die Entwicklung einer ganz bestimmten Zukunft entgegentreiben, so daß ihre Einheit nicht mehr nur in den Ursachen der Vergangenheit, sondern auch in den in der Zukunft zu erreichenden Zwecken liegt. Von hier aus ist erst die Annahme einer steigenden Entwicklung verständlich, freilich wie dieses Steigen sich vollzieht, ob geradlinig oder auf Umwegen, ob durch scheinbare Rückschritte hindurch, dies generell festlegen zu wollen, hieße die Empirie wieder wie zur Zeit der spekulativen Philosophie unter leicht beieinander wohnende Gedankentheorien beugen. Eine Begrenzung der Entwicklung nach rückwärts und nach vorwärts ist dagegen durch diese teleologische Fassung wohl gegeben, denn eine zweckverwirklichende, aber endlose Entwicklung vorzustellen dürfte kaum möglich sein, weil mit der Behauptung der Endlosigkeit die Erreichung des Zweckes geleugnet ist. Dieser Endzweck postuliert dann zugleich eine am Anfang stehende ihn in Aussicht nehmende bewußte Kausalität. Bringt also die naturphilosophische Fassung des Entwicklungsgedankens zu der kausalbedingten Natureinheit die endliche teleologische Zweckverwirklichung hinzu, so haben wir uns schon bei ihr der Einschaltung geistiger Kräfte zugewandt, deren Wirksamkeit als treibende Motive der natürlichen Entwicklung im

letzten Grunde völlig mysteriös bleibt. Während aber hier diese geistigen Kräfte noch völlig umhüllt, ja zusammenfallend mit den natürlichen causae erscheinen, löst sich dieser Zusammenhang stärker, wenn nunmehr das ganze Gebiet des geistigen Lebens der Geschichte in die Betrachtung hineingezogen, dem Entwicklungsbegriff unterstellt wird.

Die enge Verknüpfung der geschichtlichen mit der natürlichen Entwicklung herausgestellt zu haben, ist ein Vorzug der Gegenwart, aber der Versuch, ihre treibenden Motive nur Naturkausalitäten sein zu lassen, ist verfehlt und in den führenden wissenschaftlichen Kreisen als überwunden anzusehen. Auf der Naturbasis erhebt sich das geistig geschichtliche Leben, in dessen Wechselwirkungen die Welt der Ideen und der Ideale hergestellt wird. Inwiefern kann auch hier von einer Entwicklung geredet werden? Gewiß zunächst in dem Sinne, daß auch hier ein einheitlicher kausaler Zusammenhang herrscht, nur daß in die Reihe der causae eine Zahl von großen Unbekannten aufgenommen werdeu muß, die restlos nicht erfaßbar sind, der menschliche „freie Wille" tritt in den natürlichen Kausalzusammenhang als eins seiner wirksamsten Glieder ein, und unter diesen Willen überragen wieder einige weit die anderen und bestimmen in mächtigster Weise die Bewegung des geistig geschichtlichen Lebens; an diesen Helden in der Geschichte oder auch an den Genies hat man immer am deutlichsten empfunden, was doch aber auch für das Ganze gilt, nämlich die Unfaßbarkeit der die geistige Entwicklung leitenden causae. An ihnen kann die Ahnung aufbrechen von einer die Natur weit überragenden Geisteswelt, die eine selbständige Wirklichkeit in sich trägt und die selbst wieder die Ausstrahlung eines jenseits dieser Welt liegenden Komplexes geistiger Realitäten ist. Wie sich so der Begriff der Entwicklung auf geistig geschichtlichem Gebiete seine besondere Eigentümlichkeit durch die Eigenart der in ihm wirksamen Kausalitäten schafft, so auch in der Kräftigkeit des schon bei dem naturphilosophischen Entwicklungsgedanken bemerkten Einsetzens des Zweckes, der Teleologie. Es ist das nicht wunderbar, wenn anders es richtig war als Hauptkausalitäten hier menschliche Willen anzunehmen, denn der Korrelatbegriff des Willens ist der Zweck, die Stärke und Größe eines Willens bemißt sich an dem

Umfang seiner Zwecke und an der Intensität, mit der er ihrer Realisierung nachgeht. Das gesamte geistige Leben kann somit aufgefaßt werden als ein System von Zwecken, an deren Verwirklichung alle hier beteiligten Kräfte arbeiten. Die Entwicklung also auf diesem Gebiete ist zusammenhängende Zweckverwirklichung, jeder Einzelzweck ist wieder Unterzweck für einen umfassenderen, alles Einzelne dient einem Ganzen. Welchem Ganzen, das zu bestimmen ist Sache der Spekulation, und daß sie mit Notwendigkeit hinzutritt zu der empirischen Überschau über das geistlich geschichtliche Leben in dem uns zugänglichen Ausschnitte, zeigen gerade die neuesten Bemühungen auf philosophischem Gebiete, man denke nur an Eucken, aber auch an Wundt, die in einer Welt von größerer Tiefe oder auch in einer Art von Gottheit den Endzweck, das Finale der Entwicklung des geistig geschichtlichen Lebens sehen. Weil im Besitz eines Endzieles, ist demnach diese Entwicklung als eine steigende, sich ihm stetig annähernde, nicht ins Unendliche laufende, sondern einmal endende vorzustellen. Damit aber ist nicht gesagt, daß wir nun auch für die einzelnen Parzellen im geistig geschichtlichen Leben in der Lage sein müßten, die Art dieses Steigens einheitlich festzulegen, also etwa zu dekretieren, vom Niedrigsten geht es ohne Umwege und Abirrungen ununterbrochen hin zur Höhe. Nein, wie die teleologische Entwicklung des Ganzen im Einzelnen verläuft, kann die empirische Beobachtung immer nur für ein einzelnes bestimmtes Gebiet feststellen, und es würde dogmatische Voreingenommenheit sein, wenn man den hier gewonnenen Typus als Prokrustesbett benutzen wollte, um auch die auf anderen Gebieten vorliegenden Erfahrungen hineinzulegen. —

Als ein Ausschnitt aus dem geistig geschichtlichen Leben erscheint die Religion und die durch die vorhergehenden Ausführungen vorbereitete Frage ist nun die, ob der Entwicklungsgedanke, sowie er bisher interpretiert wurde, auch auf sie Anwendung finden kann, ohne daß ihr Entstammtsein aus Offenbarung dadurch negiert werden müßte. Wir glauben sie bejahen zu können. In der Religion ein einheitliches zusammenhängendes Phänomen zu sehen, ist eine Annahme, die sie nach keiner Richtung hin schädigt, und die Offenbarungswirkungen Gottes als eine Einheit zu werten, erfordert

schon unsere Gottesvorstellung, die nichts Abgerissenes, keine Veränderlichkeit, nichts Unfertiges, Anhebendes und dann wieder Abbrechendes, kurz nichts Unzusammenhängendes weder im Wesen noch im Willen Gottes religiös erträglich findet. Mit dieser Einheitlichkeit ist natürlich auch die kausale Bedingtheit des Einzelnen untereinander gegeben, aber auch hier wäre nicht abzusehen, warum nicht eine Offenbarungswirkung von der anderen abhängig und determiniert sein könnte. Der entscheidende Punkt, an dem man gewöhnlich Entwicklung und Offenbarung feindlich auseinanderbrechen läßt, ist der, daß man die Entwicklung nur natürliche Kausalitäten als Motive ihrer Bewegung im Gegensatz zu den übernatürlichen der Offenbarung besitzen läßt. Aber diese Annahme ist nicht nötig, wie die vorhergehende Analyse des Entwicklungsbegriffes zu zeigen versucht hat, da er nur in seiner streng naturwissenschaftlichen Form über rein natürliche, faßbare Kausalitäten verfügt, dagegen auf geistig geschichtlichem Gebiet als wirksame Kräfte die unfaßbaren Willensimpulse sonderlich der Helden und Genies eintreten und in ihnen schon ein Stück tieferer, jenseitiger Welt aufbricht. Auch in diesem Zusammenhang bleibt zwar jeder Offenbarungswirkung ihr durch und durch wunderbarer übernatürlicher Charakter, aber es kann doch ein Analogieverständnis dafür gewonnen werden, wie sich aus diesen wunderbaren Willenseingriffen Gottes in seiner Offenbarung genau so gut eine Entwicklung herstellen kann, wie aus den mysteriösen Antrieben menschlicher Willen und Persönlichkeiten ein zusammenhängendes geistiges Geschehen. Die Schwierigkeit, wie diese Offenbarungswirkungen mit dem naturbedingten Kausalzusammenhange bestehen können, ist nicht größer als die, wie das geistige Leben einzugreifen vermag ins natürliche, wie der Wille sich einzureihen vermag in die Kette der natürlich mechanischen Ursachen. Wie man letztlich mit allen Theorien über das Verhältnis von Natur und Geist, oder auch von Leib und Seele auf ein Stück Glauben an eine prästabilierte Harmonie u. E. hinauskommt und hinauskommen muß, so wird man also nichts Unerhörteres und Ungereimteres tun, wenn man die Offenbarungseinwirkungen und den geschichtlich geistigen Entwicklungszusammenhang aufeinander gestimmt

sein läßt, neben den beiden Reihen der reinen Naturkausalitäten und der geistigen als dritte: Offenbarungskausalitäten annimmt und sie — ohne daß dies für uns restlos durchsichtig wäre — zu einer einheitlichen Entwicklung zusammentreten läßt. Die Offenbarung selbst als eine in sich zusammenhängende Entwicklung anzusehen, wie als ein Ferment innerhalb der gesamten Weltentwicklung, Natur und Geistesgeschehen einschließend, widerstrebt nichts — so dürfte sich das bisher gewonnene Resultat zusammenfassen lassen, das nur unter Berücksichtigung des kausalen Charakters der Entwicklung gewonnen wurde. In noch höherem Maße neigt sich die teleologische Linie in der Entwicklung der Offenbarung zu. Entwicklung und Offenbarung wollen beide Zwecke verwirklichen und zwar einen einzigen Endzweck, dem alle Teilzwecke als Mittel untergeordnet sind; sie setzen Willen voraus, die hinter ihnen stehen. Hinter der Offenbarung steht der Wille Gottes und der durch sie zu realisierende Zweck ist das Reich Gottes. Und diesen Zweck hat Gott nach seinem Willen als erst einen allmählich zu erreichenden gesetzt; so wenig er eine fertige Natur gegeben hat, so wenig ein fertiges Reich, sondern wie in der Natur eine Entwicklung, so auch in seinem Reiche. Soweit die Entwicklung nichts anderes ist als zusammenhängende Zweckverwirklichung läßt sie sich also als kongruent mit der der Offenbarung erweisen, und diese Zweckverwirklichung durch die Offenbarung verhält sich nicht etwa nur neutral zu der Zweckverwirklichung in Natur- und Geistesgeschehen, sondern diese ordnet sich jener ein. Alles Natur- und Geistesgeschehen ist — selbstverständlich nur für den religiösen Menschen — untergeordnet dem Reiche Gottes. Eine einheitliche grandiose Entwicklung breitet sich vor unseren Augen aus: der Realisation des durch die Offenbarung eröffneten Reichsgotteszweckes dient die ganze Natur und Geschichte in ihrer Entfaltung. Der Endzweck, nach dem die Spekulation in Natur und Geistesphilosophie tastend sucht, ist in der Offenbarung gegeben, trotz ihrer Übernatürlichkeit in Entstehung und Entfaltung zwängt sie sich doch nicht als Fremdkörper in die Weltentwicklung hinein. Die Teleologie der Ent-

wicklung drängt hin auf das abschließende, in der Offenbarung gegebene Ziel, und die Offenbarung gestattet auf sich zu eine natürliche Entwicklung und innerhalb ihrer selbst eine allmähliche Entfaltung und Erreichung ihres Wesens und höchsten Zweckes. Allein die so mit der Offenbarung verknüpfte Entwicklung ist eine wirklich steigende, sofern Gott ihr ein Ziel gegeben hat und sie seiner Erreichung entgegenführt. Ein geradliniger Fortschritt in dem Sinne, daß die Entwicklung in der größten Ferne vom Ziel anhebt und dann jedes weitere Geschehen eine direkte Annäherung an dasselbe bedeutet, ist damit freilich auch noch nicht gegeben. Wir haben auch hier wieder Empiriker zu sein, die nicht mit ihrer dogmatischen Brille, wie etwa Bousset in seinem Buche über „das Wesen der Religion," eine Entwicklung aus den niedrigsten Religionsstufen zu den höchsten im Widerspruch mit dem tatsächlichen Verlauf der Geschichte sehen wollen. —

Entwicklung und Offenbarung, das dürften die bisherigen Ausführungen trotz ihrer Skizzen- und Lückenhaftigkeit ergeben, sind keine prinzipiellen Gegensätze, sondern mit viel größerem Recht läßt sich behaupten, daß die natürliche Entwicklung — diesen Ausdruck in denkbar umfassendsten Sinne genommen — auf die Offenbarung hindrängt, sie aufzunehmen vermag, und daß die Offenbarung selbst in der Form einer ihrem Inhalt und ihren Kräften entsprechenden Entwicklung zu verlaufen vermag. Aber diese allgemeinen, doch mehr konstruktiven Erörterungen würden wertlos sein, wenn sie nicht durch die Wirklichkeit bestätigt würden, d. h. die tatsächlich vorliegende Offenbarung mit der Entwicklung zusammenginge. Die göttliche Offenbarung liegt uns in der Heil. Schrift vor. Es ist nicht angängig und nicht not in unserem Zusammenhange die schwierigen Fragen nach dem Verhältnis von Schrift und Offenbarung von neuem zu erwägen, ob beide zusammenfallen oder ob die Schrift nur Urkunde oder ein Stück der Offenbarung ist usw., da doch auf seiten der positiven Theologie allgemein feststeht, daß die Offenbarung für uns zugänglich und erhalten ist nur in der Heil. Schrift. Für die Frage, wie sich denn tatsächlich Offenbarung und Entwicklung verhalten, hat unser Auge demnach allein auf der Heil. Schrift zu beruhen. Und ihre Erforschung bestätigt sowohl die Beziehung der Offenbarung

zu der „natürlichen Entwicklung“ wie ihren eigenen Verlauf in der Form der Entwicklung. Man häuft neuerdings in der Theologie die Beziehungen zwischen der Schrift und den Produkten der „natürlichen Entwicklung“ auf den verschiedensten Punkten. Der eine weist etwa in genauen Untersuchungen darauf hin, wie die neutestamentliche Gräzität abhängig ist vom Griechisch der Septuaginta, der andere zeigt die Abhängigkeit der apokalyptischen Bildersprache und Vorstellungswelt von jüdischen Apokalypsen, der dritte erinnert an den Zusammenhang der prophetischen Weissagungen mit der jeweiligen geschichtlichen Situation etwa mit dem Verhalten Assurs oder Babels, der vierte zieht Parallelen zum objektiven und subjektiven Glauben in den Offenbarungs- und in den natürlichen Religionen. Vieles von diesen Beobachtungen wird eine schärfer zugreifende Kritik ablehnen müssen, vieles aber wird man ohne Verstocktheit gegen die Wirklichkeit nicht ablehnen können. Aber ist damit die Offenbarung nicht zerstört? Doch nur dann, wenn man vergißt, daß die Offenbarung bei aller ihrer Übernatürlichkeit doch auch Abschluß der natürlichen Entwicklung ist, oder anders ausgedrückt — um das gut Lutherische in diesen Gedanken schärfer zu akzentuieren — daß der Gott der Erlösungsoffenbarung die von ihm als Schöpfergott gelegten Geleise benutzt und abschließt. Unsere alten Dogmatiker haben hier genau die gleiche Stellung eingenommen, wenn sie zugeben, daß ein ganz Teil christlicher Offenbarungswahrheit doch auch schon in der natürlichen Religion enthalten sei, nur mit dem — durch den früher schon angedeuteten Wechsel der Situation bedingten — Unterschied daß die Alten in der ruhenden Natur des Menschen schon ein Stück ewiger Gotteswahrheit fanden, wir dagegen in der bewegten natürlichen Entwicklung der geistigen Geschichte der Menschheit schon Produkte anerkennen, welche von der Offenbarung übernommen werden konnten. Diese Beziehungen zwischen Offenbarung und Entwicklung sind für die erstere nur so lange gefährlich, als man meint, nur das „Neue“ könne offenbart sein und nicht zugleich auch versteht, daß Gottes offenbarende Tätigkeit auch in der Ausscheidung des Wahren aus der natürlichen Entwicklung und in ihrer Wertstempelung besteht. Die Offenbarung bringt nicht nur

neues Gold, sondern läutert auch schon vorhandenes und münzt es aus.[1])

Wie also die Offenbarung unbeschadet ihrer Eigenart die Beziehungen der natürlichen Entwicklung zu sich anerkennen kann, so bleibt umgekehrt einem christlichen Standorte auch nicht verborgen, wie die gesamte Geschichte und Geistesbewegung auf ihren Abschluß in der Offenbarung hindrängt. Es wird auch zu den Aufgaben einer modernen positiven Theologie gehören, das Gebiet einer christlich orientierten Geschichtsphilosophie wieder in umfangreicherem Maße anzubauen. Nicht nur für die „Fülle der Zeiten" wird mit neuen, den gewonnenen neuen Geschichtserkenntnissen entsprechenden Mitteln, sondern für das gesamte Gebiet geistig geschichtlichen Lebens zu erweisen sein, wie es nach einem Abschluß strebt in der Eröffnung einer oberen Welt in der Offenbarung. Sind wir des Glaubens, daß das Reich Gottes das Endziel Gottes mit der Menschheit ist und daß alles Übrige als untergeordneter Zweck von Gott daraufhin organisiert ist, so wird auch ein Nachweis nach dieser Richtung hin, mag er auch noch so brüchig ausfallen, versucht werden müssen. Der gegenwärtigen Tendenz, die Offenbarung aufzulösen in den Strom der natürlichen Entwicklung wird erfolgreich nur durch die entgegengesetzte begegnet werden können, die ganze natürliche Entwicklung verstehen zu lehren als eine, die ihre Mündung sucht und findet in der Offenbarung. Im einzelnen dies zu exemplifizieren, wird nicht not sein und es sei nur des Beispiels wegen an Rocholls großen Versuch nach dieser Richtung hin in seiner Philosophie der Geschichte erinnert. —

Handelte es sich bisher um die Beziehung der Offenbarung zu der außerhalb ihrer sich vollziehenden Entwicklung, so gilt es jetzt zu erwägen, wie die Offenbarung selbst Entwicklung ist, oder, um den Zusammenhang noch näher zu markieren, festzustellen, daß wir eine sich entwickelnde Offenbarung besitzen. Es hat Gott dem Herrn gefallen, seine Wahrheit und seine Kraft nicht mit einem Schlage in vollendeter Gestalt aus sich herauszusetzen, sondern allmählich hat er ein Licht nach

[1]) Cf. dazu das oben angezogene Referat über „Evolution und Offenbarung" und die Schrift von Thieme über „Offenbarung". S. 51.

dem anderen gegeben. Das folgende immer am vorhergehenden entzündend und zugleich des ersten Glanz und Leuchten bewahrend und weiterführend im zweiten, hat Gott seine Offenbarung in der Form der Geschichte verlaufen lassen. Und am Begriff der Geschichte haftet mit unauflöslicher Notwendigkeit der der Entwicklung, so daß mit dem Satze Offenbarung ist Geschichte, zugleich der andere Offenbarung ist Entwicklung ausgesprochen und erkannt ist. Damit aber ist nur eine Erkenntnis v. Hofmanns wiedergegeben, an Weissagung und Erfüllung hat er zuerst mit voller Klarheit den entwicklungsgeschichtlichen Charakter der göttlichen Offenbarung exemplifiziert und dann immer schärfer den Begriff der Heilsgeschichte als Tatoffenbarung, die zugleich das deutende Wort einschließt, ausgeprägt. Die sich immer stärker und stärker bemerkbar machende Rückkehr zu Hofmann — man denke nur an die reiche Arbeit, die Volck für die Zugänglichmachung Hofmannscher Werke und ihr Verständnis aufgewandt hat, man lese die seiner immensen Bedeutung gerecht werdende Skizze in R. Seebergs „Kirche Deutschlands" S. 268 ff. und bemerke die häufige Verwendung und Berücksichtigung in den exegetischen Werken A. Seebergs [1]) — wird auch diesen Grundgedanken der Hofmannschen Theologie wieder aufleben lassen. An diesem Punkte ist die moderne positive Theologie in der glücklichen Lage nur das, was sie von den Vätern ererbt hat, erwerben zu müssen, um es zu besitzen und zu verwerten. Auf diese Verwertung möchten wir den Hauptnachdruck richten und nach zwei Seiten hin zeigen, eine wie große Bedeutung für die Lösung der schwierigsten Probleme der Erkenntnis von dem entwicklungsgeschichtlichen Charakter der göttlichen Offenbarung zukommt. Zunächst wird man bereit, unbefangen den ganzen Reichtum, die Mannigfaltigkeit, aber auch die Unfertigkeit, ja Unvollkommenheit bestimmter Anfangsstufen in der Offenbarung anzuerkennen. Man verliert die Neigung, Johannes nach Paulus zu interpretieren, in das Alte Testament neutestamentliche Erkenntnisse hineinzupacken, mag man auch ihre wurzelhaften Ansätze noch so bereitwillig schon in den ersten Anfängen der gött-

---

[1]) Bemerkenswert und erfreulich ist es, daß im Sommersemester 1904 auch ein eigenes Kolleg über die Theologie Hofmanns von Professor Bachmann in Erlangen gelesen wird.

lichen Offenbarung anerkennen. Man verlernt vor allen Dingen eine unwahre Exegese und eine künstliche Apologetik und man sieht alles andere als wahrhafte Ehrerbietung vor dem göttlichen Wort in Versuchen, die eine einzige Lehrform aus allen Aussagen der Schrift herausholen will. Von diesem Standorte entwicklungsgeschichtlichen Verständnisses der Offenbarung erscheint z. B. ein solcher Versuch wie der H. Cremers in seiner „Paulinischen Rechtfertigungslehre" diese auch in der Form möglichst überall zu entdecken und sonderlich die Tendenz, den Begriff der Wiedergeburt und des neuen Lebens etwa bei Johannes zu identifizieren mit dem der Sündenvergebung bei Paulus, als eine schwere Mißhandlung des göttlichen Wortes,[1]) in dem sich Gott πολυτρόπως und πολυμερῶς geoffenbart hat und nicht nach Art gedankenarmer Dogmatiker, die zu allen Zeiten nur eine einzige Formel vorzutragen wissen. Nicht wie wir uns die Bibel denken, wie sie uns bequem ist als ein dogmatisches Kompendium, das fein säuberlich die uns genehmen Paragraphen überall beweist, will eine moderne positive Theologie die Offenbarung ansehen, sondern sie will den viel mühsameren Weg schreiten, dem wirklichen Verlaufe der Offenbarung nachzugehen und den Schriftbeweis dementsprechend führen. Nicht auf eine quantitativ reichliche Zusammenraffung beliebig aus allen Teilen der Bibel herausgenommener Stellen kommt es ihr an, wenn es gilt, einen Gedanken als schriftgemäß zu erweisen, sondern um den geordneten Nachweis, wie dieser Gedanke in der göttlichen Offenbarung entfaltet ist und welche Stellung er im Ganzen der Entwicklung eingenommen hat. Die so schwierige Stellung zum Alten Testamente löst sich von der gekennzeichneten Auffassung der Offenbarung leichter; man kann in voller Wahrhaftigkeit die Stellung Jesu und

[1]) Das entwicklungsgeschichtliche Verständnis der Schrift steht im entschiedenen Gegensatz zu dem des Biblizismus und es wird gut sein, von lutherischer Seite aus diesen Gegensatz nicht zu verschleiern. Es handelt sich zwischen beiden Richtungen nicht nur um „einige methodische Differenzen" wie Seeberg in seiner Replik gegen Schäder in der Evang. Kirchz. 1904 Nr. 1 bemerkt, sondern um viel tiefergreifende Differenzen. Wie wenig der Biblizismus in der Praxis wirklich geneigt ist trotz allen theoretischen Prätensionen sich unter das Wort zu beugen, hat an der Cremerschen „Paulinischen Rechtfertigungslehre" vom Standort wirklich lutherischen Schriftverständnisses Nösgen in seiner, allgemeiner Beachtung werten Schrift „Der Schriftbeweis für die evangelische Rechtfertigungslehre" Halle 1901 gezeigt.

die des Paulus zum Alten Testament einnehmen, die in ihm eine durch und durch göttliche Gabe sieht, eine Offenbarung im strengsten Sinne und die doch zugleich vieles in ihm nicht mehr als gültig anerkennt für das πλήρωμα καιρῶν für die προθεσμία τοῦ πατρός, weil Gott selbst es war, der die Anfangsstufen seiner Offenbarung außer Kraft setzte, als ihre Höhe gekommen war und sie nur soweit bestehen ließ, als sie in diese Höhe mit aufgenommen zu werden vermochten. Es ist für uns kein Widerspruch, wenn wir das ganze Zeremonialgesetz für göttlich und doch nicht ein einziges Gebot als für uns verbindlich anerkennen, denn es enthält den Willen Gottes für die ihm entsprechende Stufe innerhalb der göttlichen Offenbarungsentwicklung. Es fällt uns nicht ein zu leugnen, daß die alttestamentlichen sittlichen Grundsätze vielfach niedrigere sind, wie die neutestamentlichen, daß die Forderung Auge um Auge, Zahn um Zahn und die Gesinnungen, wie sie die Rachepsalmen ausdrücken, verschieden sind von Jesu Feindesliebe; aber wir denken auch anderseits nicht daran, jenes nun aus der Offenbarung Gottes auszuschalten, sehen vielmehr darin eine Entwicklungsform der göttlichen Offenbarung, dem damaligen Stande Israels entsprechend, den Gott zu seiner Zeit in einen höheren Typus übergehen ließ. Und zu einer ebenso wahrhaftigen, fruchtbaren und freien Schriftbetrachtung regt die Erkenntnis von einer sich entwickelnden Offenbarung auch im Neuen Testamente an. Jesu eigenes Verhalten bestätigt ja in denkbar stärkstem Maße diese Betrachtung, ganz allmählich erschließt er das Geheimnis des Reiches und seiner Person und am Ende ist er damit noch nicht fertig, noch jetzt können die Jünger vieles nicht tragen, was er ihnen zu sagen hat, und so weist er sie denn an den heiligen Geist, der sie in alle Wahrheit führen wird; die Offenbarung entwickelt sich noch weiter über Jesus hinaus. So können wir nicht die Meinung und die Neigung haben, das Verständnis der johanneischen Abschiedsreden am Schluß des Lebens Jesu einlegen zu wollen in die Bergrede, wir können nicht in Jesu Ausdrücke schon einschließen wollen das ausgeführte Verständnis seines Todes, wie es Gottes Offenbarung erst nach dem Vollzug dieses Todes hauptsächlich durch Paulus uns erschlossen hat; uns ist es wohl begreiflich, wie die Trinität Gottes erst ganz am Schluß der Offenbarung Jesu auf-

tritt und wie sie für die Gemeinde erst wirklich ein Stück ihres bewußten Glaubens zu werden vermochte, nachdem auch der heilige Geist neben dem Vater und dem Sohne wirksam gewesen war in den außerordentlichen Erscheinungen des Gemeindelebens wie in seiner bekehrenden, innewohnenden Wirksamkeit an vielen Herzen. Das Verständnis des geschichtlichen Entwicklungscharakters der göttlichen Offenbarung gibt also keinerlei Grunderkenntnisse der kirchlichen Betrachtungsweise preis, nur begründet es sie in anderer Weise und stärkt das Zutrauen zu ihnen wieder, indem es tragunfähige Stützen ihnen freimütig nimmt und damit zugleich dem Zweifel, der sich von der falschen Begründung auf die Sache selbst warf, seine Wurzeln entzieht. Denn unsere Betrachtung hat zugleich den Vorteil, daß sie prinzipiell eine ganze Reihe von Grundresultaten der sogenannten modernen Theologie wankend macht.

Die „moderne" Theologie ist ja in den meisten ihrer prinzipiellen Fragestellungen durchaus rückständig, weil noch immer völlig gefangen von den Problemen der alten Dogmatik, die sie mit eisernen Klammern umfangen. Der einzige Unterschied besteht darin, daß während die alte Dogmatik irgend einen Punkt bejahte, die „moderne Theologie" ihn verneint, gewiß kein Zeichen besonderer geistiger Kraft. Die alte Dogmatik fand etwa im Alten Testament die ganze neutestamentliche Offenbarung und sagte, also hat das Alte Testament Offenbarungswert wie das neue, die moderne Theologie findet die neutestamentliche Offenbarung nicht im Alten Testament und sagt, also hat das Alte Testament keinen Offenbarungswert. Als typischsten Vertreter altdogmatischer Denkweise nach dieser Richtung kann man in der Gegenwart keinen mehr ansehen als — Friedrich Delitzsch! Es gibt keinen Theologen, der noch so naiv altdogmatisch denkt wie dieser „moderne Mensch". Im Neuen Testament ist es nicht anders. Ein Mann wie Cremer und ein Mann wie Harnack denken prinzipiell völlig identisch, Cremer findet die paulinische Rechtfertigungslehre bei den Synoptikern und bei Johannes, also hat sie Wert, Harnack kann mit Recht in dem Gleichnis vom verlorenen Sohn nichts von ihr entdecken, also, schließt er, hat sie keinen Wert für das Evangelium Jesu. Jedem Leser werden zahlreiche solche Reminiszenzen an andere theologische Behauptungen, mit denen man eine Reihe von christlichen Grundwahrheiten umreißen will, weil sie nicht in

dem „Evangelium Jesu" stehen, zur Verfügung sein; da sie alle nach demselben Schema gebaut sind, lohnt es sich nicht, bei ihnen länger zu verweilen. Nur ein merkwürdiger Widerspruch fällt dem Kenner „moderner" Theologie bei diesem Verfahren auf. Die „modernen" Theologen sind sonderlich auf religionsgeschichtlichem Gebiet begeisterte Anhänger der Entwicklung und zwar einer steigenden Entwicklung, an deren Endpunkten das Höchste steht. Der ganze Beweis, zwar nicht mehr für die Absolutheit des Christentums, wohl aber für seinen die anderen Religionen überragenden Wert wird ja durch den Nachweis zu führen versucht, daß das Christentum an der Spitze der religiösen Entwicklung steht. Die höchste Wahrheit — so kann man den dieser Methode zugrunde liegenden Satz formulieren — steht immer erst am Ende der Entwicklung, erst an ihm haben wir also Halt zu machen. In wunderlicher Vergeßlichkeit wird dieser Grundsatz bei der sich entwickelnden Offenbarung zurückgestellt und nicht befolgt; bei ihr hält man nicht bei den Höhepunkten, bei dem Abschluß der Offenbarung an, sondern an ganz willkürlich gewählten Stationen oft mitten im ersten Anstiege. Es wurde schon oben darauf hingewiesen, wie Jesus Christus selbst erst allmählich seine Offenbarung erschlossen und sie selbst mit seinem Hingang für noch nicht erschöpft erklärt hat. So ist es denn nicht nur ein Selbstwiderspruch gegen eine sonst geübte Methode, sondern auch eine Vergewaltigung des geschichtlichen Tatbestandes, wenn man aus der Offenbarung ein ganz am Anfang stehendes Stück ausschneidet und unter der Marke „Christentum Christi" für das Ganze ausgibt und es zugleich benutzt, um alle späteren Phasen der Offenbarungsentwicklung zu diskreditieren. So verfährt wieder Bousset l. c. S. 214 ff. Bergpredigt, Vaterunser, Gleichnis vom verlorenen Sohn sind nicht in höherem Maße Christentum Christi, wie Tod und Auferstehung und trinitarische Taufformel, sondern die ersteren sind die Anfänge der Offenbarung Christi, die völlig wertlos ohne ihre Abschlüsse bleiben. Man muß wieder ganz in die alte intellektualistische Auffassung der Offenbarung des 17. und 18. Jahrhunderts zurückgesunken und von der ganzen theologischen Arbeit des 19. Jahrhunderts nichts begriffen haben, wenn man Jesum am Anfang seines Auftretens einige Lehren als die ganze

Summe seiner Offenbarung bringen läßt, statt sie sich in seinem ganzen Leben bis zu Tod, Auferstehung und Himmelfahrt auswirken zu lassen. Jesus selbst hat das, was er in seinem Leben gab, nur als etwas Anfängliches, Unvollendetes angesehen. Ein Beispiel! Manchmal glaubt man im Vaterunser das eigentliche Christengebet sehen zu können, auch wenn es ohne Beziehung zu dem Heilswerke Jesu gebetet wird, man hält also das Vaterunser in derjenigen Seelenstellung, wie es die Jüngern bei seinem Empfang Luk. 11 zu beten vermochten, schon für ein christliches. Jesus hat anders geurteilt; als der Abschluß seines Werkes gekommen, da fordert er als spezifisch christliches Gebet das Gebet „in seinem Namen" und er fällt über das ganze bisherige Gebetsleben seiner Jünger das Urteil „ἕως ἄρτι οὐκ ᾐτήσατε οὐδὲν ἐν τῷ ὀνόματί μου" Ev. Joh. 16, 24, charakterisiert mit anderen Worten das ganze bisherige Gebetsleben seiner Jünger, einschließlich ihres Vaterunserbetens als ein vorchristliches. Christlich wird alles Beten der Jünger, wieder einschließlich des vom Herrn selbst gelehrten Vaterunsers erst, wenn es geschieht mit Heranziehung dessen, was erst die Höhe der Offenbarungsentwicklung brachte, nämlich das Betenkönnen im Namen Jesu, d. h. in der Lebensgemeinschaft mit dem völlig erst in seinem Hingang zum Vater offenbar gewordenen Christus. Wer uns also ein Gebetsleben empfehlen will, wie es die Jünger einmal in den Anfängen ihres Umganges mit Christus geführt haben, würde damit nur seine Verständnislosigkeit für den Gedanken der sich entwickelnden Offenbarung bekunden. Und genau wie mit dem Gebet im Namen Jesu steht es auch mit dem Gebet zu Jesus. Wer nur das als Offenbarung anerkennen will, was sich in den Worten Jesu oder auch in den Evangelien findet, der muß das Recht eines Gebetes zu Christus ableugnen, denn in ihnen findet sich davon keine Spur. Ganz anders wird es, wenn man wieder mit dem Gedanken der Offenbarungsentwicklung einsetzt. Dann wird es verständlich, wenn erst mit dem Augenblick das Gebet zu Jesu einsetzt als der subjektive Reflex des Abschlusses der Geschichte Jesu im religiösen Bewußtsein, wo er wieder in die κύριος-Stellung und damit in die Anbetungsfähigkeit eingerückt ist. Es ist ein Widersinn an früheren Stellen der Offenbarung etwas vom Gebet zu Jesus finden zu wollen, wo Christus sich selbst noch in

die Reihe der menschlichen Beter, die Hände zum Vater mit aufhebend stellt; das konnte erst in dem Augenblick geschehen, wo der Verlauf der Heilsgeschichte ihn wieder zum Throngenossen des Vaters erhoben hatte, und nun er *κύριος* geworden, setzt auch der Gebetsruf zu ihm ein, zu Jesus wendet sich der erste Märtyrer Stephanus sterbend mit dem Worte „*κύριε*“ (Apg. 7, 60).[1])

Es waren nur zwei beliebig gewählte Exemplifikationen, um die Erkenntnis zu erhärten, wie das Verständnis der Offenbarung als einer steigend sich entwickelnden eine ganze Reihe von Erkenntnissen der „modernen“ Theologie als Irrtümer verstehen läßt, die aus einer mangelnden Berücksichtigung des Entwicklungscharakters der Offenbarung und des sonst als selbstverständlich geltenden Grundsatzes, auf der Höhe der Entwicklung anzuhalten, herrühren. Es erscheint uns jetzt als naturgemäß, daß viele wichtige Inhalte der Offenbarung sich erst nach dem Abschluß des irdischen Lebens Jesu oder erst in der ersten Gemeinde, bei einem Paulus und Johannes finden können. Und unsere geschichtliche Stellung ist nun die auf der Höhe der Offenbarung. Es gibt eigentlich kaum ein ungeschichtlicheres Verfahren, wie das in der „modernen“ Theologie als wissenschaftlich beliebte, uns bei den ersten Worten und Gleichnissen Jesu stehen bleiben zu heißen und uns zu verbieten, Jesus wie die Jünger bis ans Ende zu begleiten und dann erst heimzukehren, wenn wir gesehen haben, wie er aufgenommen wird von uns gen Himmel. Auf darwinistischer Seite denkt man weitaus geschichtlicher; wer etwa mit dem Argumente kommen will, daß die früher im Kampfe ums Dasein angewandten rohen Methoden auch heute noch sittlich zulässig sein müßten, dem wird bedeutet, daß wir nicht diese Ethik mehr zu befolgen haben, sondern vielmehr die, welche uns die fernere Entwicklung gebracht hat, hinter der unser Standort ist. Genau so wird man in der Theologie da denken, wo man Ernst macht mit dem Entwicklungsgedanken, und fordern, daß wir die Offenbarung zu Ende ablaufen lassen, auf ihrer Höhe unseren Standort nehmen

[1]) Ausführlicher sind diese Gedanken an dem biblischen Material durchzuführen versucht in einem Aufsatze des Verfassers „Das Gebet zu Jesus und im Namen Jesu nach der Schrift“. Mecklenburgisches Kirchen- und Zeitblatt 1904 Nr. 9.

und von dort aus alles vorangegangene im Lichte dieser Höhe anschauen. Die Auffassung der Offenbarung als einer sich entwickelnden schädigt sie nicht, entspricht vielmehr ihrem tatsächlichen Wesen und lehrt uns ihre Wahrheit verstehen. Freilich diese sich entwickelnde Offenbarung hat ein Ende — wo es anzusetzen und wie diese Ansetzung zu begründen ist, ist eine so schwierige Frage, daß sie einer eigenen Abhandlung bedürfte und hier nicht im Vorbeigehen gelöst werden kann — das widerspricht aber dem Begriffe der Entwicklung keineswegs. Jede Entwicklung, so sahen wir früher, strebt einem bestimmten Ziele zu, hat sie es erreicht, dann ist ihr Ende da. Die Offenbarungsentwicklung erreicht mit Jesus Christus und der Interpretation seines Werkes ihre denkbar höchste Höhe, ihr Ziel und darum auch ihr Ende. Ihr weiteres Werden ist nicht mehr ein Werden in der objektiven Welt — in welchem Verhältnis die kirchliche Entwicklung zur Offenbarungsentwicklung steht, muß hier auch außer Betracht bleiben — sondern ein solches in der Innenwelt der einzelnen Persönlichkeit. Knüpft dieser innere Vorgang auch ganz an die äußere, fertig vorliegende geschichtliche Offenbarung an, so kommt doch auch ihm die gleiche Bezeichnung zu, da auch er nach unserer Auffassung eine schlechthin supranaturale schöpferische Tat Gottes ist. Dies aber ist das zweite Gebiet, auf dem Entwicklung und Offenbarung einander nach dem ganz am Eingang dieses Abschnittes Bemerkten begegnen und auf dem ein weiteres großes Arbeitsgebiet der modernen positiven Theologie liegt. Wir begnügen uns auf ihm mit einer noch kürzeren Skizzierung der etwa begegnenden Probleme und der Richtungen, in denen vielleicht die Lösung liegen kann.

Daß es wirkliche übernatürliche, wunderbare Offenbarung ist, durch die ein Mensch zum Christen wird, zu erweisen wird die erste Aufgabe einer modernen positiven Theologie sein. Sie wird diese Aufgabe in scharfer Kritik der Positionen der „modernen" Theologie zu lösen haben und in weiterführender Gestaltung derjenigen Theologie, die in der Analyse des religiösen Erlebnisses wie Frank schon Großes geleistet und gerade seine supranaturale Art scharf betont hat. Modern theologische Anschauungsweise, die bald mehr bald minder deutlich ausgesprochen

wird, ist es, daß religiöses Leben nur durch religiöse Persönlichkeiten zustande kommt, die Entstehung des religiösen Lebens ganz analog dem des übrigen geistigen Lebens erfolgt.[1]) Die eine Generation läßt ihre Funken übersprühen in die kommende, religiöse Persönlichkeiten schaffen durch die Kräftigkeit ihres Eindrucks neue, eine Kette rein innerweltlicher Kausalitäten erzeugt und erhält das christlich-religiöse Leben. Luther war anderer Meinung, er meinte, auf die Persönlichkeiten käme gar nichts an, ob es Kaiphas oder Judas oder ein Apostel wäre, mache für den Erfolg einer christlichen Predigt nichts aus. Gewiß hat Luther dabei manche empirische Beobachtungen, die dann später der Pietismus geltend machte, übersehen, aber sein Grundgedanke wird durch das Selbstbewußtsein jeder wirklich christlichen Persönlichkeit bestätigt, die niemals einen Menschen als Schöpfer ihres neuen geistigen Lebens anzusehen vermag, mag er auch noch so wertvolle Handlangerdienste dabei getan haben, sondern allein das Wort von Christo und den ewigen Geistwillen, der in ihm und durch dasselbe wirkt.[2]) Kurz es wird aus der empirischen Beobachtung der religiösen Seele die Erkenntnis abzuleiten sein, wie es wirkliche aus Wort und Geist, nicht aus dem Eindruck sittlich-religiöser Persönlichkeiten stammende Offenbarungswirksamkeit Gottes war, die den neuen Menschen ins Dasein rief. Welchen Anteil — denn ein solcher liegt fraglos vor — die das Wort vermittelnden Menschen haben, wird gleichfalls einer genaueren Feststellung bedürfen. *Die Herstellung des neuen Menschen knüpft an dessen natürliche Entwicklung an und trägt selbst wieder die Form der Entwicklung.* So ergibt sich dann hier in der Subjektivität ein doppeltes analoges Problem zu dem Verhältnis von Entwicklung und Offenbarung in der objektiven Welt. *Es handelt sich kurz gesagt um die Beziehungen der natürlich psychologischen Entwick-*

---

[1]) „Religion ist ein bestimmtes Erleben, das an anderen, stärkeren Menschengemütern oder auch ganz spontan an der Welt sich entzündet, wie die anderen großen Grunderlebnisse unserer Seele auch" (Weinel l. c. S. 228).

[2]) Cf. die genaueren historischen und dogmatischen Ausführungen in meiner Schrift „Wort und Geist" 1902 und in einem demnächst in der Luthardtschen Kirchenzeitung erscheinenden Vortrage über „Luthers vorbildliche Stellung zu Wort und Geist".

lung zu dem Eintritt des neuen geistlichen Lebens und um den inneren psychologischen Entwicklungsgang dieses neuen Lebens, um den Entwurf einer religiös christlichen Psychologie und um ihre Beziehungen zur profanen. Der Mensch erhält zwar als Wiedergeborener keine neuen seelischen Funktionen, kein viertes Vermögen etwa zu den drei landläufig aufgezählten Verstehen, Wollen, Fühlen hinzu, aber die neuen Inhalte, zu deren Trägern diese Organe gemacht werden, bedingen doch bei ihrem ersten Eintritte eine Durchbrechung der gesetzmäßigen Verknüpfung der psychologischen Vorgänge untereinander. H. Schultz behauptet zwar in seinem „Grundriß der Apologetik“ 2. Aufl. 1902 S. 43 Anm. 1: „Besonders kurzsichtig ist die Begründung des Glaubens an ein Wunder contra naturam aus der Erfahrung des Wunders der Wiedergeburt, das doch, so gewiß es „übernatürlich„ und „Geheimnis“ ist, durchaus in den Gesetzen des Seelenlebens sich vollzieht,“ aber wir glauben doch, daß die Kurzsichtigkeit hier wesentlich auf seiner Seite liegt, weil er ebenso wie Ritschl in der Analyse des geistlichen Lebens und seiner Entstehung nicht weit genug gegangen ist, sondern sich zu schnell mit seiner Unerkennbarkeit beruhigt hat. Ja man kann die Entstehung des neuen Lebens noch wesentlich eingehender verfolgen, sie auch noch in schärfere psychologische Kategorien spannen als Frank, der bei dem Allgemeinbegriff des neuen Ich stehen geblieben ist und sich meist nur in bildlicher Rede bewegt. Legt man irgend eine natürliche Psychologie zugrunde — welche sich am meisten zu empfehlen scheint, kann hier nicht begründet werden — so wird man auf einen Punkt kommen, wo man den Eintritt der Offenbarung nicht mehr den natürlich geltenden Gesetzen, der natürlichen Entwicklung des Seelenlebens entsprechend findet. Der Eintritt des Offenbarungsinhaltes — so gebe ich in aller Kürze die mir bisher zugängliche Erkenntnis wieder — erfolgt genau, wie der Eintritt anderer Vorstellungen aus der Außenwelt und wird von dem Menschen bis in die tertiäre Stufe seines Bewußtseins aufgenommen — die Terminologie schließt sich an Jodls Lehrbuch der Psychologie an. Diese klar verarbeitete Erkenntnis der Offenbarungswahrheit erregt nun in der Sphäre des Gefühls Unlust und zwar Unlust in stärkstem Maße, da der neue Inhalt im

radikalen Gegensatz zu allem bisherigen Besitz des Menschen steht, ja diesen Besitz als wertlos verdammt;[1]) das Christentum erscheint in jeder Seele als das Zeichen, dem widersprochen wird in der Form, daß der Mensch auf seinen Eintritt mit den stärksten Unlusterregungen antwortet. Eisernes psychologisches Gesetz ist es nun aber, daß der Wille auf Unlustgefühle mit dem Triebe antwortet, die unlusterregenden Objekte aus dem Innern zu entfernen. Der Mensch gleicht der Spinne, die alle Fremdkörper, die in ihr Netz fallen, sofort zu vernichten eilt, indem sie sie entweder verschlingt oder hinauswirft. Nach den natürlich psychologischen Gesetzen können sich die neuen christlichen Inhalte niemals im Menschen behaupten, geschweige denn den menschlichen Willen in die Richtung der durch sie angegebenen Ziele drängen. An diesem Punkte setzt nun das absolute widerpsychologische wunderbare Geschehen ein, indem der Wille nicht nur die unlusterregenden Objekte nicht entfernt, sondern sich zugleich auf die von ihnen dargebotenen, den früheren ganz entgegengesetzten Ziele und Güter zu bewegt und sie zu realisieren trachtet. Der allmächtige und allwirksame Gotteswille hat das Wollen und das Vollbringen geschaffen, indem er den sonst gültigen innerpsychologischen Kausalzusammenhang zerriß, ein Wunder so groß wie nur irgend eins der sogenannten Naturwunder, eine innere Offenbarung von so übernatürlicher Art wie die Offenbarung Gottes in der Geschichte. Und doch wieder ein Wunder von der Art, daß es sich anschließt an die natürlich psychologischen Vorgänge in Bewegungen des Intellektes, des Gefühles und des Willens und daß es weiter eine psychologische Entwicklung, ein Wachstum des neuen durch diesen Akt göttlicher Schöpferkraft gesetzten Lebens zuläßt. Eine Beschreibung dieses neuen Lebens seiner Inhalte wie seiner Formen im strengen Anschluß an die religiöse Empirie zu liefern, wird die moderne positive Theologie als ihre Hauptaufgabe für die Ethik ansehen; in dieser Disziplin wird im einzelnen das Verhältnis

[1]) Diese Konstruktion setzt die Zustimmung zu der biblischen, speziell paulinischen Auffassung von der puren Gegensätzlichkeit des Christentums gegenüber dem Stande des natürlichen Menschen voraus. Wer sie nicht teilt, wird auch dem oben Ausgeführten nicht zustimmen können.

von natürlich psychologischer Entwicklung und neuen durch Offenbarungskausalitäten gewirkten geistlichen, ein ganz bestimmtes Ziel verfolgenden Lebens zu schildern sein. Auch für diese theologische Disziplin ergeben sich also aus dem richtig verstandenen Verhältnis von Offenbarung und Entwicklung fruchtbare neue Aufgaben, so daß es vielleicht nicht zu viel behauptet war, wenn am Anfang Entwicklung und Offenbarung als der Mittelbegriff einer modernen positiven Theologie hingestellt wurde, aus dem sich alles Einzelne ableiten läßt. —

Die moderne positive Theologie ist nicht nur eine schemenhafte Größe, über deren theoretische Notwendigkeit sich allein diskutieren ließe, sondern sie besitzt schon konkrete Gestalt, weil sie über einen wirklichen Inhalt[1]) in Gestalt neuer Probleme und sie zu lösen suchender Antworten verfügt. Damit aber ist ihre Lebensfähigkeit erwiesen und der gute Sinn, der in ihrer Forderung liegt.

R. H. Grützmacher.

[1]) Eine weitere Frage wäre die nach der Methode der modernen positiven Theologie. Wir vermögen aber dieser methodischen Frage keine so große Bedeutung beizumessen und begnügen uns auf die mancherlei wertvollen Arbeiten, die auf diesem Gebiete schon vorliegen, hinzuweisen, die sonderlich die „historische Methode" von Troeltsch — ein „Schlagwort" — kritisieren, so auf die scharfsinnige Auseinandersetzung von Beth „Das Wesen des Christentums und die historische Forschung" (N. K. Z. 1904 S. 173 ff.), weiter auf Girgensohn „die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie", Leipzig 1904 und auf Seebergs Darlegungen (die Kirche Deutschlands S. 303 ff.).

Das Wesen des Christentums und die historische Forschung.

Eine Auseinandersetzung mit D. Troeltsch.

V.

Die Bedeutung der Religionsgeschichte für die Wesensbestimmung.

(Schluß.)

Im voraufgegangenen Abschnitt wurde versucht, die besondere Dignität des Urchristentums gegenüber aller späteren Zeit darzutun, um dadurch seinen eigentümlichen Quellenwert festzustellen. Hiermit ist jedoch die Frage nach dem Quellenwert des Urchristentums für uns nicht erledigt, da eine weitere Kategorie von Einwänden gegen denselben erhoben und dadurch eine Ergänzung der Bestimmungsfaktoren des Wesens auch nach rückwärts verlangt wird.

In der Tat ist bei dem gegenwärtigen Stande der Forschung über die urchristlichen Quellen der Sachverhalt sehr kompliziert. Wenn das historische Material zur Erforschung des Urchristentums so vollständig wäre, daß das Hervorbrechen der neuen Religion in ihrer Gesamtheit aus den schriftlichen Dokumenten voll verständlich würde, und wenn jenes Material gar kein Bedenken darüber aufkommen ließe, in welchem Umfange es das Wesen des Christentums angibt, dann würden ja alle Forscher sich gleicherweise der Macht

der Berichte beugen müssen. Allein diesen Anforderungen kommt der Bestand jener Quellen nur von fern entgegen, zumal wenn er durch „rein historische“ Anschauungen verwertet werden soll. Ich bin nun überzeugt, daß die besondere Beschaffenheit des urchristlichen Quellenmaterials dem Versuche spottet, die Dokumente auf dem Wege rein historischer Durchforschung auszuschöpfen. Denn in jenen Urkunden spielt der supranaturale Faktor nicht nur eine große Rolle, sondern die wichtigsten Heilstatsachen sind durchweg auf ihn direkt zurückgeführt, und dieser Faktor ist derart, daß die „historische Denkweise“ entweder ihn von vornherein desavouieren muß oder wenigstens aus den Zeugnissen, soweit sie ihr selbst homogen sind, seine Anerkennung sich nicht aufzwingen läßt. Da die mit der supranaturalen Welt rechnende Überlieferung des Neuen Testaments mit der „rein historischen“ Durchforschung dieser Quellen als eine objektive sich nicht erhärten läßt, so bleibt zwischen dem auf historischem Wege erreichbaren Urteil über das Urchristentum und den Quellen eine große Lücke. Das Bewußtsein von derselben kann auch der historische Forscher sich nicht verhehlen. Diese Lücke ist ihm unerträglich, und er schaut nach anderen Instanzen aus, um die Kluft sei es auszufüllen, sei es zu überbrücken. Aber auf dem Boden der Geschichte will und muß er bleiben. Da hat sich die vergleichende Religionsgeschichte als ein Gebiet gezeigt, das wenigstens in Aussicht stellt, eine Anzahl von religionsgeschichtlichen Analogien an die Hand zu geben, die durch die Fülle dessen, was an Ähnlichkeiten in der Welt der Religionen erscheint, Schlüsse auf die dem menschlichen Geist immanenten, wiederkehrenden und deshalb subjektiven Vorstellungen und auch auf den Grad ihrer Objektivität ermöglichen könnten, und damit auch vielleicht Schlüsse auf die Realität der in den urchristlichen Quellen behaupteten transszendenten Faktoren. Diese Schlüsse gehören zwar nicht zur historischen Forschung an sich. Aber letztere wird doch innerhalb der christlichen Theologie zu dem Zwecke betrieben, das christliche Weltbild zu klären. Ganz bestimmt ist dieser Zweck da einbegriffen und seine Erreichung gefordert, wo selbst die Dogmatik in die Bahn der Religionsgeschichte gewiesen wird. Und das ist ja eine der Hauptthesen von Troeltsch, die wir uns gegenwärtig halten müssen, wenn wir bei ihm lesen, die vergleichende Religionsforschung ist für die Ermittlung des

Wesens des Christentums nötig zu dem Zweck, daß der Blick geübt werde in der Unterscheidung von Wesentlichem und Unwesentlichem in Religionen, indem er an mehreren Formen von Religion dieselbe Operation der Wesensbestimmung wiederholt.[1]) Dadurch soll eine gewisse Technik angeeignet werden, durch welche der „rein historisch" Denkende in den Stand gesetzt wird, das Wesen zu ermitteln, und ich meine, es komme dabei hauptsächlich auf eine Fähigkeit an, die mannigfachen Erscheinungsformen des Supranaturalen zu beurteilen.

Dieser Forderung dürfen wir unsere volle Zustimmung geben. Die religionsgeschichtliche Forschung kann, wenn sie ernsthaft betrieben wird, der klaren Erkenntnis des Wesens des Christentums nur dienlich sein. Denn es handelt sich ja um historische Instanzen, und die sind immer mit Freuden zu begrüßen. Die historischen Tatsachen können niemals der Wahrheit feind sein, sondern stets nur Zeuginnen für dieselbe. Jede Besorgnis vor historischen Tatsachen ist völlig unbegründet und verrät eine eigentümliche Veranlagung zu Kleinglauben. Sehr wohl aber muß bei der prinzipiellen Anerkennung der historischen Forschung und ihrer Benutzung das Bewußtsein gewahrt werden, daß die eben gemachte Aussage von Tatsachen gilt und nicht ohne weiteres von irgendwie durch Kombination erschlossenen Verhältnissen. Jedenfalls nun stellt die Religionsgeschichte viele Tatsachen sicher auf und bringt eine Reihe von sehr einleuchtenden Schlüssen, die der Erforschung des Wesens des Christentums zustatten kommen, weil sie die Quelle dieser Wesensbestimmung von verschiedenen Seiten beleuchten. Auch die vergleichende Religionsgeschichte kann als eine Quelle der Wesensbestimmung angesehen werden, aber nicht als diejenige, aus der unmittelbar das Wesen geschöpft werden könnte. Ist das Urchristentum die positiv-konstitutive Quelle, so ist die vergleichende Religionsgeschichte die komparativ-limitierende Quelle.

In zweierlei Hinsicht aber kommt dann die allgemeine Religionsgeschichte für die Wesensermittlung des Christentums in Betracht. Einmal nämlich zu dem Zweck, daß durch die Wesensmerkmale der anderen Religionen die Grenze festgelegt werden kann,

---

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 485 f.

an der das spezifisch Wesentliche der christlichen Religion von den ihm auch eignenden, aber mit anderen Religionen gemeinsamen Merkmalen sich abhebt. So wird der Wesensbegriff im Sinne des Spezifisch-Eigentümlichen gewonnen. Diese Arbeit darf zunächst in abgekürztem Verfahren geleistet werden, indem vornehmlich von den zu historischer Bedeutung gelangten Religionen die Wesensmerkmale ermittelt und mit denen des Christentums verglichen werden. Sie wird aber heute ferner und sonderlich in der Weise ausgeführt, wie es die in vornehmlicher Rücksicht auf das Neue Testament ausgebildete Ergänzungsdisziplin der religionsgeschichtlichen Untersuchung im engeren Sinne tut: diejenigen Religionen, mit denen das Christentum in seiner Gründungszeit irgend welche äußeren Berührungen hatte oder möglicherweise gehabt haben könnte, werden herbeigezogen, um durch den Vergleich der auf beiden Seiten vorhandenen religiösen Vorstellungen und Anschauungen bis zu einem gewissen Grade das wirklich Originale des Christentums zu ermitteln. — Die andere Anwendungsweise der Religionsgeschichte ist die, daß durch den Vergleich des Christentums mit den anderen (großen) Religionen unter Rücksichtnahme auf die Kraft der religiösen Ideen usw. der Wert der einzelnen Faktoren des Christentums im Verhältnis zu den außerchristlichen religiösen Faktoren angesetzt werden kann, und das ist eine Frage, die beantwortet werden muß, wenn das Wesen vollständig bestimmt werden soll. Beide Anwendungsweisen mögen nacheinander betrachtet werden.

A. Die Religionsgeschichte als Ermittlerin des Eigentümlichen.

Die christliche Theologie hat sich, um in den Besitz des unverfälschten Christentums ohne Zusatz zu gelangen, genötigt gesehen, mit besonderem Eifer in einer Bahn fortzufahren, die einst Semler mit kühnem Mut, aber ohne die nötige prinzipielle Fundamentierung und deshalb zunächst erfolglos, eingeschlagen hatte. Fahndete jener nach dem Temporellen, Lokalen und sonderlich dem Judenzenden, um durch Eliminierung dieser Elemente aus der Tradition das reine Christentum oder die Religion herzustellen, so gilt in neuester Zeit vor allem seit Hermann Useners „Reli-

gionsgeschichtlichen Untersuchungen" (1889) als geboten, das Originale und selbständig Eigentümliche aufzufinden. Zur Kenntnis des in der eigenen Quelle sprudelnden Wassers soll nicht nur das Gestein untersucht werden, aus dem sie direkt hervorbrach, sondern auch das umliegende Gelände; und wer weiß, bis wohin das geschehen muß und woher die verborgenen unterirdischen Wasser ihr zugeströmt sind! So tut sich ein weites Feld der Forschung auf. Das emsige Studium von Analogien, die das Christentum mit anderen Religionen verbinden, ist dankenswert; denn es dient dazu, Klarheit über diejenigen Punkte zu bringen und diejenigen Kennzeichen in besonderer Beleuchtung herauszustellen, die das eigentliche Wesenhaft-Christliche ausmachen, das Original-Christliche. Auf diese Weise kann zwar das Wesen der christlichen Religion nicht erschöpfend beschrieben werden; wer das meint und deshalb die „religionsgeschichtliche Methode" fast als einen Ersatz der ganzen bisherigen Theologie anpreisen möchte, wie es Troeltsch wiederholt getan hat, der überschätzt diesen Forschungszweig sehr. Es kann auf diese Weise nicht, ohne daß eine auf der Grundlage christlich-religiöser Geistesrichtung unternommene Durchforschung aller von den urchristlichen Quellenschriften dargebotenen Charakterzüge als die weitergreifende Arbeit hinzukommt, der Wesensbestand festgestellt werden. Wohl aber ist das Wesenhafte in dem Sinne der diesem Religionsindividuum Christentum ganz ausschließlich eigentümlichen und in ihm original auftretenden Merkmale gerade mittels der Durchforschung solcher Analogien aufzuzeigen; wenigstens ist sicherlich der Rest, der in solchen Analogien nicht aufgeht, das ganz Eigentümliche. Daß auf diese Weise das unvergleichlich Eigenartige am Christentum immer zuverlässiger erkannt werde, ist ein wünschenswertes Ziel. Demnach ist zu erwarten, daß derartige Arbeiten helfen können, die Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Christentums in scharf umrissener Gestalt zu geben und das Wesen nach diesen zwei im Wesensbegriff liegenden Seiten hin als die Summe sämtlicher Merkmale der christlichen Religion und als die Summe ihrer spezifischen Charakteristika zu ermitteln.

Wenn aber die Forschung das letztere erreichen soll, so muß sie vorurteilsfrei alles, was im Christentum einander zugeordnet ist, aussondern und unbefangen zusehen, ob irgendwo eine Analogie

dazu sich findet. Einiger Zustimmung kann sich Troeltsch erfreuen, wenn er diesen Grundsatz so formuliert: „Überall wo die Analogie eines auf das andere zurückführen und eines mit dem anderen in dauernde gleichartige Verbindung zu bringen gestattet, da hat sie ihren Weg zu verfolgen ohne Schonung irgend eines Vorurteils.“[1]) Ich sehe jedoch nicht, wie hierdurch die theologische Arbeit entscheidend umgebildet werden soll, so daß man durchaus statt von einer systematischen (oder dogmatischen) Theologie von einer religionsgeschichtlichen Theologie (religionsgeschichtlichen Methode der Theologie) reden müßte. Freilich, wenn durch jene Erforschung der Analogien alle die Züge, zu denen sich treffende Analogien finden, um deswillen aus dem Wesen des Christentums überhaupt ausgeschieden werden müßten, dann würde ja ein ganz neues Bild zustande kommen, das wirklich der religionsgeschichtlichen Forschung zu verdanken wäre. Allein jene Züge bleiben doch nach wie vor Merkmale des Christentums.

Hieraus ergibt sich jedoch anderseits, daß nur derjenige eine solche Änderung des Namens und der Sache beantragen kann, der ein wesentlich verändertes Bild *erwartet*. Und so läßt denn Troeltsch in der Tat durchblicken, daß er das religionsgeschichtliche Ergebnis unter einem in der eben angedeuteten Richtung liegenden Gesichtspunkte sieht. Er hat die Hoffnung, daß man auf diese Weise dahin kommen müsse, vieles „Christliche“ mit den entsprechenden Zügen in anderen Religionen, von denen eine Abhängigkeit möglich ist, ganz zu vereinerleien, und daß von diesem Schicksal besonders das Supranaturale betroffen sein werde. Alsdann eröffnet sich vielleicht die tröstliche Aussicht, alles Supranaturale, weil es Analogien hat, als fremdartig aus der reinen und höchsten Religion zu verweisen? Dann dürfte also jene Lücke, von der wir oben sprachen, beseitigt sein? Troeltsch blickt in eine durch die „religionsgeschichtliche Methode“ heraufzuführende baldige Zukunft, da der „Rest übernatürlicher Stiftungen und Mitteilungen immer dunkler, unsicherer, paradoxer und verschwommener“ dargestellt werden müsse — ein Ergebnis, das zum Teil schon eingetreten ist.[2]) Nur ist

[1]) Die wissenschaftliche Lage und ihre Anforderungen an die Theologie, S. 42.

[2]) Die wissenschaftliche Lage, S. 43.

der wissenschaftliche Grund nicht einzusehen, weshalb dies erwartet werden muß. Troeltsch selbst faßt doch ins Auge, daß sich schließlich durch das Aufsuchen der Analogien große Gebiete sondern werden, die nicht mehr aufeinander zurückzuführen sind, und die dann das Spezifische ausmachen. Warum wird nun gerade betont, daß das Gebiet des Supranaturalen in hervorragendem Maße zusammenschmelzen muß?

In Wahrheit kann man deutlich hindurchsehen, daß der Gedanke des fortwährenden Zusammenschmelzens des übernatürlichen Restes nicht ein Ergebnis der religionsgeschichtlichen Forschung ist, sondern ihre Voraussetzung. Denn auch diese Forschung soll unter der bestimmten Voraussetzung betrieben werden, daß eine durch reine Evolution zustande gekommene Größe das Objekt der Untersuchung sei. Soll doch vermöge dieses Forschungszweiges das Wesen des Christentums ermittelt werden, indem „das Christentum als Glied einer religiösen und kulturellen Gesamtentwicklung" gedacht wird, „innerhalb deren jede Eigentümlichkeit eines besonderen Gebietes, jedes besondere Wesen, doch nur eine besondere Form des allgemeinen, sich entwickelnden Geisteslebens überhaupt ist."[1]) Damit ist gesagt, daß auch auf das gesamte Geistesleben und auf die Religion diejenige Betrachtungsweise angewendet werden soll, die in der modernen Naturwissenschaft für das Gebiet der Naturwelt gilt; und doch sind bisher alle Versuche, in der Religionsgeschichte eine Stufenleiter zu zimmern oder eine Abstammungslehre zu konstruieren, vergeblich gewesen. Das Wesen des Christentums historisch bestimmen, heißt nach dieser Meinung nicht bloß, die Stellung in der Weltgeschichte dartun, die es bei seinem Auftreten einnahm, sondern es auffassen als eine im Strom der menschlichen Geistesentwicklung am gegebenen Ort von selbst, mit Naturnotwendigkeit sich einstellende Anschauungsweise von der Welt und eine damit zusammenhängende Art von Religiosität. Das ist das Ziel, welches ins Auge gefaßt wird, und dieses ist allerdings derart, daß von supranaturalen Momenten keine Rede sein kann. Umsonst suchen wir nach einem stichhaltigen Argument für dies Axiom der Religionsforschung (von Theologie darf man da kaum mehr sprechen), das nicht nur

[1]) Chr. W. Nr. 21, Sp. 486.

aus der Beobachtung der Erscheinungen des geistigen Lebens, sondern aus dem Wesen der Religion selbst abgeleitet sei. Und es ist sehr bezeichnend, aber auch ganz korrekt, wenn Troeltsch selbst dies Axiom „eine ganze Weltanschauung“ nennt! Mit einem solchen Axiom also, das eine vollständige Weltanschauung bedeutet, unterfängt er sich, das Wesen des Christentums zu ermitteln, und dieses Verfahren nennt er das „rein historische“. Ich wüßte nicht, ob man mit noch größerer dogmatischer Befangenheit diese „rein historische“ Arbeit unternehmen kann. Und so enthält diese vollkommen richtige Charakterisierung seiner eigenen Voraussetzungen zugleich die vernichtende Kritik seiner ganzen Methode. Troeltsch verbindet aber mit diesem Eingeständnis nicht die Einsicht in die eigene innere Gebundenheit an eine der Theologie und dem Christentum entgegenstehende Grundvoraussetzung, sondern er behauptet, dies sein an das Objekt herangebrachtes Voraussetzungssystem, diese seine Weltanschauung sei eine tausendfach aufgenötigte und bestätigte,[1]) die für ihn eben die rein historische Anschauung heißt.

Auf diese Weise ist also das Resultat von vornherein vorgeschrieben, zu dem die Erwägungen der religionsgeschichtlichen Analogien führen sollen. Wir sahen ja auch schon (S. 96 f.), daß Troeltsch die von ihm selbst angegebenen Voraussetzungen seiner Arbeit wesentlich unter dem Gesichtspunkt der Befreiung vom Supranaturalen formuliert hat. In diesen festen Voraussetzungen steht ein in sich geschlossener und gegen den Glauben an die objektive Offenbarung Gottes abgegrenzter Standpunkt da. Ich kann leider nicht finden, daß er durch die Äußerungen über die Religiosität und über die durch das Christentum zu bewirkende ethisch-religiöse Hebung des Menschen alteriert werde. Vielmehr bleibt es für jenen Standpunkt dabei, daß der einzelne Mensch in der Religion nur dann seinen Frieden finden kann, wenn er sich davon zu überzeugen vermag, daß die Menschheit in einer bestimmten Religionsgestalt das Höchste in dieser Hinsicht geleistet hat.

Wie steht es aber nun damit, daß unter dem Druck der religionsgeschichtlichen Analogien viele Züge aus der überlieferten Gestalt des Christentums entfernt werden müssen, damit das Wesen

[1]) Ebenda.

des Christentums erscheine?[1]) — Wo diese Parole ausgegeben wird, handelt es sich um die Entscheidung über Beibehaltung oder Preisgabe wichtiger Stücke des Christentums; und indem sie ausgegeben wird, sind in der Beurteilung der Analogien Überschreitungen der Grenzen des Tatsachenbestandes vorgenommen, die sich in zwei Arten zusammennehmen lassen.

Einmal ist, wenn auf Grund des Vorhandenseins von Analogien das Wesen des Christentums Abzüge erleiden muß, die Vorbedingung erforderlich, daß die in jenen Analogien vorliegenden Züge ganz in derselben Form und Materie, in denen wir sie anderswo antreffen, d. h. ohne jegliche Änderung, ins Christentum übergegangen sind. Dann könnte vielleicht in dem einen oder anderen Falle das Zugeständnis aufgenötigt werden, daß solche Punkte in der christlichen Religion nicht original sind. Daraus wäre dann auf Grund weiterer Kombinationen eventuell wahrscheinlich zu machen, daß die betreffenden Punkte auch nicht zu dem eigentlich Wesenhaften des Christentums gerechnet werden dürften. Diese zweite und jene erstere Folgerung sind aber durchaus nicht identisch und nicht miteinander gegeben. — Für eine Reihe von zum Teil selbst zentralen Punkten steht ja außer Zweifel, daß die Verkündigung Jesu und der Apostel an bekannte religiöse Vorstellungen des Judentums angeknüpft hat. Ist doch selbst die Messiasidee und was mit ihr zusammenhängt, nicht absolut neu, da sie vielmehr aus der alttestamentlichen Verheißung heraus erwachsen ist. Aber wir haben auch schon (S. 261 f.) durch das, was früher über diesen Punkt erinnert wurde, angedeutet, daß solche wichtigen entlehnten Vorstellungen gerade nur dadurch für das Christentum konstitutiv geworden sind, daß sie einen völlig neuen, oft dem alten direkt entgegengesetzten und somit den Widerspruch herausfordernden Sinn erhielten. So steht es mit dem Terminus Gottessohn, Gottesreich und vielen anderen. Das Christentum ist keineswegs bloß ein gereinigtes Judentum. Würde man

---

[1]) Über diesen Punkt fasse ich mich kürzer, als es ursprünglich meine Absicht war. Denn soeben hat Reischle in seiner Schrift „Theologie und Religionsgeschichte. Fünf Vorlesungen“ (Tübingen 1904) seine warnende Stimme gegen die Überschätzung und falsche Verwertung der religionsgeschichtlichen Untersuchungen auf eine, wie mir scheint, sehr glückliche Weise erhoben.

das dennoch behaupten, so würde man hierdurch wie durch die gleiche Beurteilung anderer Analogien den Fehler begehen, daß man über der Freude an dem neu gewonnenen Einblick in die Verkettung der Menschheitsreligionen vergißt, daß mit der alten Form nicht immer auch der alte Inhalt übernommen war.

Mir scheint, daß nur, weil die Kenntnis der Ähnlichkeiten aus der Vorzeit überschätzt und diese innere Wendung in den Begriffen nicht hinlänglich gewürdigt wird, ein Urteil möglich wird wie dies: es ist „klar, daß die Urgestalt des Christentums zwar nicht mönchisch und asketisch, aber weltindifferent gewesen ist und daß sie völlig beherrscht ist von dem Gedanken des kommenden Reiches und den Bedingungen für den Empfang dieses Reiches". [1]) Was diesem Urteil zugrunde liegt, ist eine These, die mehrfach zur Diskussion gestanden hat, und die besagt, daß die Religiosität der ältesten Christenheit ganz vorwiegend oder gar ausschließlich eschatologisch orientiert gewesen sei. Aus diesem rein eschatologischen Interesse, das sich auf das in Bälde zu erwartende Weltende richtet, folgt dann, daß die Religiosität in einer Indifferenz gegenüber der bestehenden Welt und ihrer Ordnungen sich auslebt. Nicht nur die Religion der Urgemeinde, die sich an Jesu Verkündigung anschloß, habe diesen Stempel getragen, sondern auch die Auffassung von der Sittlichkeit, die darin kulminierte, daß die Welt für nichts zu achten sei und daß es auf eine Durchbildung der Welt mit den Kräften der Religion und auf eine Durcharbeitung der Welt mit den physischen und geistigen Kräften des Menschen nicht mehr ankommen könne. Ist das richtig, dann hat es im Urchristentum und im Sinne Jesu eine Ethik im eigentlichen Verstande nicht gegeben. Aus welchem Verhalten und welchen Worten Jesu und aus welchen Zeugnissen von der Urgemeinde will man diese Auffassung begründen? Diese Deutung des Quellenmaterials wäre genau so verkehrt wie die entgegengesetzte, die Jesus als so sehr mitten in den Interessen des täglichen Lebens stehend ansieht, daß sie ihn zum Haupt und ersten Wortführer der echt sozialen Bestrebungen der Gegenwart macht. Aber dies letztere Extrem ließe sich immer noch leichter begründen als jenes andere. Hat Jesus nicht unbe-

[1]) Chr. W. Nr. 25, Sp. 583.

fangen genug davon gesprochen, daß Arme allezeit unter uns sein werden, wann er längst nicht mehr in diesem Fleische lebt? Und hat er nicht damit deutlich in einen Zeitraum geblickt, der auf ihn folgen werde in geradliniger Fortsetzung des bisherigen Weltlaufs, ohne daß das irdische Weltbild geändert werde? Und hat er nicht eben damit auf durchaus ethische Pflichten hingewiesen, die nur erfüllt werden können von denen, die den rechten Wert dieser Welt ermessen? Hat nicht die Urgemeinde entsprechend eine Armenpflege eingerichtet, wobei sie nicht so schaltete, als sei es gleichgültig, wenn es einem Menschen in dieser Welt jämmerlich ergehe? — Es kann im Rahmen dieser Abhandlung nicht darauf eingegangen werden, wie solche Äußerungen Jesu, die von einem nahen Weltende und einer baldigen Parusie sprechen, sich zu den Worten verhalten, in denen er markige Züge einer gesunden Ethik für den ferneren Weltlauf gibt. Jedenfalls wird der Kritiker, der auf das Naive den Finger zu legen gewohnt ist, nicht bestreiten können, daß gerade Äußerungen der letzteren Gattung zu den unreflektierten, naiven und darum am wenigsten zu beanstandenden gehören. Jesus hat ohne Zweifel eine ethische Anschauung gehabt und ethische Gedanken vorgetragen, die nur zu verstehen sind, wenn man absieht von der Erwartung seiner schnellen Parusie und der mit ihr sich vollziehenden Auflösung des bestehenden Weltorganismus. Aber wie es in der Eigenart seiner Predigt lag und in seiner metaphysischen Betrachtung des Weltganzen: er hat sehr nachdrücklich gesagt, daß nicht die Welt, sondern Gott und das Gottesreich der Bestimmungsgrund unseres Handelns sein muß, und er hat das bisweilen in der Wendung ausgesprochen, daß man am sichersten die rechte Handlungsweise findet, wenn man so handelt, als sei die Welt am Ende. Das ist der neue Gesichtspunkt seiner Ethik, und durchaus erzieherisch und direktiv war die Art, wie Jesus ethische Wahrheiten den Seinen nahe brachte. War er weltindifferent und eschatologisch gestimmt, wenn er das Sittengesetz in voller Geltung beließ und es für nötig erachtete, einzelne Punkte desselben ausdrücklich zu besprechen und ihnen nicht einen abstrakten, weltentrückten, sondern einen recht konkreten Sinn zu geben? Zeigen die konkreten Gemeindeverhältnisse in Korinth oder Rom und die Stellungnahme des Paulus zu denselben eine eschatologische Grundstimmung?

Zu einer weltindifferenten Anschauung des Stifters oder der ersten Gemeinde will das alles schlechterdings nicht stimmen. Aber eine weltindifferente Stimmung und eine eschatologische Bedingtheit in der Denkrichtung Jesu und der Urgemeinde will freilich sehr gut zu den eschatologischen Erwartungen passen, die im zeitgenössischen Judentum gehegt wurden und aus denen man sie herleiten möchte. Um das Verhalten der Jünger und des Volkes zu Jesu Predigt zu verstehen, ist die Kenntnis dieser analogen Vorstellungen sehr zweckdienlich. Wo aber die Derivation der Lehre Jesu selbst aus jenen Vorstellungen als der „wissenschaftlich feste Punkt“ gilt, an dem sämtliche Hebelarme befestigt werden müssen, da ist die Gefahr nahe gelegt, daß vieles in diesem Sinne umgebogen werde. Und ich vermag mir die eben erörterte Behauptung nur dadurch zu erklären, daß diese Herleitung das maßgebende Moment ist. Die eschatologische Vorstellung, welche das zeitgenössische Judentum vom Himmelreich hatte, ist die analoge und wurzelhafte Form, die Jesus übernahm, indem er den Inhalt wandelte.

Diese Frage nach der möglichen Indifferenz gegenüber der Welt ist ein Beispiel dafür, wie leichtlich der Forscher sich bei dem neu aufgefundenen historischen Vorbilde behufs der Erklärung einer neutestamentlichen Vorstellung beruhigen kann, und wie dadurch ein ganz falsches Bild entworfen werden kann. Im Verfolg jener Meinung ist Troeltsch weiter dazu gekommen, einen außerordentlichen Gegensatz zu konstatieren „zwischen der weltindifferenten Enderwartung und Erlösungsverkündigung Jesu“ und zwischen der weltgestaltenden kirchlichen Kultur. Hier können wir einen Blick tun in die Werkstätte der Grundprinzipien für die Wesensbestimmung bei Troeltsch. Eine Richtlinie seiner Gedanken wird bloßgelegt, die ihn dazu geführt hat, neben dem Urchristentum die ganze spätere Entwicklung als gleichartig für die Wesensbestimmung heranzuziehen. Kann man nämlich — das ist die Meinung von Troeltsch — nicht in einer dieser gegensätzlichen Gestaltungen des Christentums sein Wesen schlechthin erblicken, und kommen zudem noch weitere mögliche Gestaltungen hinzu wie die „individualistische Autonomie des Protestantismus“ und manches andere: so muß das Wesen eine „Oszillation zwischen mehreren Grundgedanken“, die in den verschiedenen Gestaltungen zum Durchbruch gelangen, in sich enthalten.

Dies letzte für sich betrachtet ist nun wieder ein annehmbarer Gedanke. Daß aber daraus folgen soll, daß das Wesen des Christentums aus all seinen Gestaltungen zu entnehmen ist, begründet sich für ihn durch die andere Betrachtung, daß das Urchristentum weltindifferent ist und daß dies weltindifferente Christentum schlechterdings nicht dasjenige ist, welches die Welt erobert hat und unter uns lebt. Mir scheint aber die Lösung viel einfacher zu sein, wenn man nicht in das Urchristentum und in die Lehre Jesu diese Einseitigkeit hineinträgt, sondern erkennt, daß in der ersten Gestalt selbst mehrere Grundgedanken „oszillierten", und zwar nicht bloß keimhaft eingeschlossen, sondern bereits im Begriff, sich real zu entfalten.

Dieser Vernachlässigung des spezifischen Inhaltes, der im Christentum mit vorher vorhandenen und bekannten Formen verbunden ist, steht eine andere Gefahr zur Seite: der Versuch der Konstruktion von Deszendenzsystemen. Wieviel haben wir davon schon erlebt! Wie oft wird auf Grund des gelungenen Nachweises, daß eine christliche Anschauung oder Institution in einer anderen Religion eine Parallele hat, alles andere, das man nicht durchschauen kann, durch Wahrscheinlichkeitserwägungen darauf zugestutzt, daß der Schluß auf ein in der Analogie verborgenes Abhängigkeitsverhältnis gezogen werden soll! Allein der Wert der Analogie liegt nicht darin, daß sie eine „Entlehnung" bekundet. Nur selten wird man damit einen richtigen Griff tun. Es ist nicht alles, was in der Geisteswelt auf ähnliche Weise auftritt, voneinander abhängig; vielmehr, wie durch die Analogien der Weltauffassung in ganz unabhängig voneinander auftauchenden philosophischen Systemen die Beobachtung sich aufdrängt, daß der menschliche Geist aus sich vielfach dieselbe Richtung einschlägt, um die Wahrheit zu erfassen, so ist durch die religionsgeschichtlichen Analogien hindurch ein Blick auf die allgemeinen religiösen Bedürfnisse und Grundtriebe der Menschheit gegeben, deren ähnliche Äußerungen keineswegs auf Entlehnung zu beruhen brauchen. Und zudem erklären die Analogien gar nicht die Tatsache einer bestimmten Religion, weil sie das Problem des Ursprungs nur immer weiter zurückschieben in eine graue Vergangenheit, über deren Einzelzüge schließlich nur noch Vermutungen möglich sind. Mit den Analogien wird ebenso operiert, wie der moderne

Biologe mit Variations- und Rudimentärerscheinungen verfährt. Auch er schiebt damit die Antwort auf die Frage nach dem Grund des physischen Lebens zurück, trägt zur Erklärung der Tatsache des Lebens so gut wie nichts bei und nagelt das Problem letztlich auf dem Standpunkt der Resignation fest. Durch eine solche Verwertung der religionsgeschichtlichen Analogien wird bei der Bestimmung des Wesens des Christentums nicht viel ausgerichtet, sondern es wird in die Wesensermittlung die Tendenz auf Verkürzung und Verflachung eingeführt. Es wird bei dem bleiben müssen, was zuvor gesagt wurde: die Analogien *können* dazu dienen, das Spezifische am Wesen des Christentums gegen die Eigenarten anderer Religionen abzugrenzen, aber nicht dazu, das Wesen selbst zu ermitteln.

B. Die Religionsgeschichte als wertbestimmender Faktor.

Positiv wichtiger kann die zweite Art von Verwendung der Religionsgeschichte für die Wesensbestimmung werden, bei der nicht das Aufsuchen von Analogien und Parallelen das *Motiv* der Arbeit ist. Diese Anwendungsart, die zugleich den Blick auf das in der Religionsgeschichte zutage tretende Wesen der Religion überhaupt und auf die komparative Wertschätzung der verschiedenen Religionen richtet, gibt dem Wesenserforscher eine Reihe von Direktiven, die ihn vor falschen Bestimmungen schützen können. Sie zeigt zunächst ebenfalls, daß in allen Religionen eine große Summe von Gemeinsamem enthalten ist, und folglich ist auch hier die irrige Anwendung der religionsgeschichtlichen Tatsachen, die zur Nivellierung der Spezifika verführt, nicht ausgeschlossen. Allein bei einigem Überlegen gibt sie sofort zu bedenken, ob der Schluß wohl zutreffend sei, daß in diesem Gemeinsamen, das in jeder geschichtlichen Religion sich vorfindet, das eigentlich Wertvolle einer jeden zu entdecken sei, so daß alle besonderen Züge zur nebensächlichen Einkleidung gehören. Zur Lösung dieses Bedenkens verweist sie auf Tatsachen. Für den oberflächlichen Blick mag die populäre Ansicht Raum gewinnen, als komme es darauf an, das Unwesentliche oder Äußere von dem Wesentlichen oder Inneren zu trennen, und als sei demnach die Meinung derer berechtigt, welche die Schale be-

seitigt wissen wollen, damit wir den Kern erhalten und zur reinen Religion und zum vollen Genuß der religiösen Güter gelangen. Bei dieser Meinung könnte es scheinen, als lehre die Religionsgeschichte im Grunde dasselbe wie von anderem Gesichtspunkte aus das 18. Jahrhundert lehrte: alle geschichtlichen Religionen verhüllen die allein wahre, nämlich die natürliche Religion. In der Tat kann man noch heute oft genug trotz oder gar auf Grund der vergleichenden Religionsgeschichte eine solche Meinung antreffen. Die vergleichende Betrachtung der Geschichte der Religionen macht aber deutlich, daß eine Religion nicht dort am besten gedeiht, wo man die Schale abstreift und den Kern entblößt, sondern daß vielmehr die innere Frucht verdorrt, wenn sie der schützenden und mit wichtigen Nährgefäßen durchdrungenen Hülle entbehrt. Die Religionsgeschichte gibt uns die Tatsache an die Hand, daß noch keine Religion entstanden ist oder sich entwickelt hat, die nicht einen ganz bestimmten Inhalt hatte. In jeder Religion tritt uns z. B. der ganz bestimmt gefaßte Gedanke einer Erlösung entgegen, sei es daß dieselbe als Befreiung von äußeren Schäden vorgestellt wird oder als eine solche von dem seelischen Unheil. Wir können aber das Wesen einer Religion gar nicht beschreiben, ohne sogleich die nähere Bestimmtheit des Erlösungsgedankens aufzunehmen. Denn durch die Art, wie diese Erlösung oder Befreiung gedacht ist, ändern sich zugleich alle übrigen Vorstellungen sowohl wie die Art und Richtung des religiösen Gefühls, ändert sich das gesamte Wesen der Religion. — Stets wird dieser Gedanke der Erlösung und das Vertrauen, mit dem man sie erwartet, an ein bestimmtes Ereignis geknüpft, durch das die erlösende Macht sich als solche kund gegeben hat. Die Heroen in den Naturreligionen oder der Fetisch, der sein Eingreifen in die Verhältnisse der Menschen gezeigt hat, nehmen diesen Rang ein, und die Persönlichkeit eines Mittlers wird in den ethischen Religionen so verehrt. Aber in jeder Religion wird durch eine kleine Nüance in dieser Vorstellung und Verehrung sofort das Gesamtbild geändert. Deshalb entnehmen wir der Religionsgeschichte die Anweisung, auf das bestimmte Unterscheidende den größten Nachdruck zu legen. Kein einziges Merkmal des Christentums kann ohne die Rücksichtnahme auf seinen spezifischen Zug, der durch die Erforschung der übrigen Welt der Religionen gefunden wird, bis zu

derjenigen Klarheit geführt werden, die wünschenswert ist, damit an der Nüance zugleich die sonderliche Wertschätzung begriffen wird, die ihm zukommt. Deshalb ist die religionsgeschichtliche Betrachtung nicht nur ein gesundes Korrektiv, sondern auch ein Regulativ. Ihre Kenntnis führt dazu, daß wir das Unterscheidende im Auge behalten und im Blick auf dieses das Wesen der christlichen Religion genau festzustellen vermögen.

Dadurch liefert uns die Religionsgeschichte den methodischen Grundsatz, daß bei der Wesensbestimmung nicht mit allgemeinen Merkmalen begonnen werden darf, sondern daß sofort die ganze Eigenart des Christentums in jedem einzelnen Zuge hervorgekehrt und beschrieben werden muß. Dadurch ist der Übelstand ausgeschlossen, daß diejenigen Merkmale, durch die sich die christliche Religion von den übrigen abhebt, gewissermaßen anhangsweise den Merkmalen der „allgemeinen" Religion hinzugefügt werden. Bei dieser falschen Darstellungsart werden die Spezifika gar zu leicht angesehen als eine Summe von Zugaben, durch welche aus einer niederen Form die christliche geworden ist. Es hat dann den Anschein, als hätten wir, wenn diese Zugaben fehlten, zwar auch noch eine vollständige Religion, nur in niederer Form. Wo irgend etwas von dieser Betrachtungsweise nachhinkt, da gewinnt man nicht das rechte Verständnis von dem Vollwesen und dem einheitlichen Wesen des Christentums. Denn das Christentum ist — das eben lehrt die Religionsvergleichung verstehen — nicht eine Veredlung anderer Religionen, entstanden durch Aufpfropfung neuer Augen, sondern es ist eine besondere Religion für sich, durch und durch eigenartig.

Hieraus folgt eine weitere Erkenntnis. Die Religionsgeschichte lehrt, daß das Wesen des Christentums nicht beschrieben wird, indem Einzelzüge gesucht werden, die in verschiedener Weise verbunden werden können, sondern indem der eigentümliche Grundcharakter, der auf alle Einzelzüge seinen bildenden Einfluß geltend macht, in den Vordergrund gestellt wird. Dieser ist der oberste Gesichtspunkt, unter dem alles einzelne einander zugeordnet wird.

Die genaue Kenntnis der Religionsgeschichte führt ferner zu der Einsicht, daß, wie schon erwähnt wurde, eine geradlinige Entwicklung der Religionen durch die Menschheitsgeschichte hindurch nicht erwiesen werden kann und daß der Evolutionismus an diesem

Gegenstande zusammenbricht. Eine gesetzmäßig aufsteigende Entwicklungsreihe der Religionen kann nur derjenige behaupten, der die Erscheinungen in diese Kette eingliedert ohne Rücksicht auf ihre zeitliche und kausale Aufeinanderfolge. Damit wäre aber gerade der Nerv der evolutionistischen Anschauungsweise von vornherein außer Funktion gesetzt! Es ist eben schlechterdings unmöglich, unter dem Gesichtspunkt des Evolutionismus die Religionen aufeinander zu beziehen. Denn z. B. die höchste Religionsstufe auf dem Boden des indischen Geisteslebens ist etwa fünfhundert Jahre früher im Buddhismus eingetreten als diejenige auf dem Boden der römisch-griechischen Welt im Christentum. Und will man nun das letztere als die jenem übergeordnete Stufe betrachten — und das muß doch auf der Grundlage des Entwicklungsgedankens geschehen —, so ist gleichwohl zwischen beiden kein Kausalzusammenhang erfindlich, und die mannigfachen räumlich zwischen beiden bestehenden Religionsformen stören vollends die Einheit einer solchen Annahme von Entwicklung. Es ist daher ein guter Gedanke, wenn der holländische Religionsforscher Tiele[1]) den Ausdruck „Entwicklung der Religion" ersetzen will durch den anderen „Entwicklung des religiösen Menschen". Wenn wir diese Formel übernehmen könnten, so möchten wir damit nur sagen, daß mit der Menschheit, die beständig vorwärts strebt, die Religiosität sich entwickelt. Es ist jedoch damit nichts über die Faktoren gesagt, die diese Entwicklung bedingen; nichts darüber, in wie weit sie in der Menschheit selbst und durch die Menschheit oder durch die umgebende Welt entstehen oder auf objektiver Offenbarung beruhen. Dafür, daß die objektive Religion selbst, die immer die Vorbedingung für eine Religiosität und deren Entwicklung ist, durch Entfaltung der natürlicherweise in der Welt liegenden Kräfte sich weiter bildet, liefert die Religionsgeschichte keine Argumente.

Was ist also die Bedeutung der allgemeinen Religionsgeschichte für die Wesensbestimmung? — Sie gibt vor allem methodische Winke. Sie zeigt, daß es weniger darauf ankommt, das in den vielen Religionen Gleichartige nachzuweisen, als darauf, das einer jeden von

---

[1]) Einleitung in die Religionswissenschaft, 1899, 1. Teil, S. 30 f. und 2. Teil, S. 210.

ihnen eigentümliche Besondere herauszustellen, und daß folglich eben hierin auch die wichtigste Aufgabe bei der Ermittlung des Wesens des Christentums zu erblicken ist. Sie mahnt aber zugleich, alle gleichartigen Züge ebenso scharf zu beobachten, da sie von vornherein wahrscheinlich macht, daß nie in zwei verschiedenen Religionen gleichartige Züge sich auch als inhaltlich gleiche bekunden werden. Denn der Überblick über die Wesensinhalte der verschiedenen Religionen macht deutlich, daß es im Grunde in keiner derselben etwas gibt, das geringere Bedeutung für ihr Wesen in Anspruch nähme als etwas anderes, da jedes Einzelne in einer in der Völkerwelt lebendigen oder lebendig gewesenen Religion im inneren Zusammenhange mit allem anderen Einzelnen in ihr steht und deshalb zum Gesamtbild des Wesens erforderlich ist. Nachdem in dieser Richtung die Arbeit der Wesensermittlung bezüglich des Christentums erweitert ist, ermöglicht die allgemeine Religionsgeschichte weiterhin die Erledigung von Vorfragen, mit deren Beantwortung der Wert des Christentums näher bestimmt werden kann. Die christliche Religion ist mit dem Anspruch aufgetreten, alle anderen Religionen abzulösen und die Weltreligion zu sein. Dieser Anspruch, der in dem besonderen Grad von Glaubensgewißheit begründet ist, den die überzeugten Christen stets erlebt haben, gehört samt dieser Gewißheit zum Wesen des Christentums. Nun ist zwar auch diese Wertbestimmung nur durch die Begründung der Glaubensgewißheit aus dem Inhalt des Christentums selbst wissenschaftlich zu erledigen. Aber insofern in jenem Anspruch die Erhabenheit über alle anderen Religionen eingeschlossen ist, muß zum Zwecke einer wissenschaftlich vollständigen Wertbestimmung auch die allgemeine Religionsgeschichte zu Rate gezogen und darüber befragt werden, ob tatsächlich keine der anderen Religionen dieselbe Wirkung der Gewißheit ausüben kann.

Lic. Dr. Beth.

Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel.

---

7. Bartholomäus.

Über das Leben des Bartholomäus sind die verschiedensten Sagen im Umlauf. Wir sahen schon, daß die gnostischen Philippusakten ihn mit Philippus in Verbindung bringen, indem sie ihn gemeinsam mit jenem in Hierapolis wirken und leiden lassen. Nach dem Martyrium seines Mitapostels soll er dann, selbst vom Tode errettet, nach Lykaonien gegangen und dort gekreuzigt worden sein — eine Tradition, die in der griechischen Kirche die herrschende geblieben ist.

Wichtiger als diese lykaonische Legende ist das uns in griechischer und lateinischer Sprache erhaltene Martyrium des Apostels, das seinen Tod nach Indien verlegt. Sein Inhalt ist kurz folgender: Nach seiner Ankunft in Indien quartiert sich Bartholomäus im Tempel des Götzen Astaroth ein, der die Menschen mit Krankheiten plagt und von ihnen weicht, wenn sie ihm opfern, so daß sie geheilt zu sein meinen. Von dem Augenblick jedoch an, wo der Apostel im Tempel weilt, vermag der Götze weder an ihn gerichtete Fragen zu beantworten noch Heilungen zu vollbringen. Verwundert darüber schickt das Volk eine Gesandtschaft an den in einer anderen Stadt verehrten Hauptgott Berith, um Auskunft von ihm zu erbitten, und erhält zur Antwort, daß Gott im Himmel seit der Ankunft des Bartholomäus den Gott Astaroth in feurige Banden geschlagen habe, worauf der Götze dann noch über die äußere Er-

scheinung und die Wunderkraft des Apostels Aufschluß gibt. Zurückgekehrt sucht die Gesandtschaft den Bartholomäus, kann ihn jedoch nicht finden, bis dieser sich selbst durch eine Dämonenaustreibung zu erkennen gibt. Daraufhin läßt ihn der König des Landes, Polymios, zu sich bescheiden, damit er seine von einem bösen Geist besessene Tochter heile; der Apostel vollbringt, um was er gebeten, verschwindet dann aber, als der König ihn fürstlich belohnen will. Am anderen Morgen erscheint er ihm jedoch bei verschlossenen Thüren, predigt ihm von Christo und erbietet sich, die Gaukelkünste des von ihm im Tempel gefesselten Dämons zu entlarven. Polymios willigt ein, Bartholomäus zwingt den Dämon, sich für überwunden zu bekennen, und verbannt ihn in die Wüste. Als sich aber die Götzenpriester bei dem älteren Bruder des Königs, dem Astyages, über das Geschehene beschweren, läßt dieser den Apostel gefangen nehmen, und verlangt von ihm, er solle seinem Götzen opfern. Da jedoch auf des Bartholomäus Befehl der Götze des Astyages und alle übrigen Götzen in Stücke brechen, so gibt jener den Befehl, den Apostel zu geißeln und zu enthaupten. 30 Tage darauf wird Astyages samt allen Götzenpriestern von Dämonen erwürgt, worauf die übrigen Bewohner sich bekehren.

Diese Legende, die etwa zwischen 450 und 550 entstanden ist, führt uns nicht, wie die Sage will, nach Indien, sondern in das ehemalige bosporensische Reich. Nur hier ist der genannte König Polymios oder Polemios nachzuweisen. Gutschmid (a. a. O.) erkennt ihn in Polemon II., König von Bosporus und Pontus, dann von Pontus und Cilicien, zuletzt von Cilicien allein, einem Zeitgenossen des Bartholomäus, wieder. Auch sein Bruder Astyages (Astriges, Astrages u. a.) ist nach Gutschmid eine geschichtliche Person. Polemon II. hatte einen Bruder Zenon, der im Jahre 18 n. Chr. unter dem Namen Artaxias III. den Thron von Großarmenien bestiegen hatte; die armenische Form dieses Namens ist Artashês. In dieselbe Gegend führen auch die Götternamen. Die Gottheit Astaroth steht durch die Inschrift der Königin Komosarge, auf welcher sie Astára heißt, und durch Münzen der bosporenischen Könige fest. Der Berith entspricht dem assyrischen Nergal oder dem Planeten Mars. Der arabische Name des Mars ist Merrîch, und auf diesen führen die Varianten, denen eine Form Beirĕch

oder Bērēch zu Grunde liegen wird. Die Verlegung des Schauplatzes nach Indien dürfte sich am besten mit Gutschmid dadurch erklären, daß hier die auch sonst nicht seltene Verwechselung der „Sinder", deren Namen die bosporenischen Könige des polemonischen Hauses im Titel führten, mit den „Indern" vorliegt.

Übrigens bildet nach Gutschmid eine jüdische Bekehrungsgeschichte, die von den Christen annektiert worden ist, die historische Grundlage der Legende. Polemon II. nahm zur Zeit, als er zwar nicht mehr den Bosporus, aber noch Pontus und Cilicien beherrschte, infolge seiner Heirat mit der Herodäerin Bernike, der Witwe des Herodes von Chalkis, das Judentum an, wurde aber freilich später, als Bernike ihn verlassen hatte, wieder abtrünnig (Josephus Antt. XX, 7, 3). Die Rolle, welche die Legende seinen Bruder Artaxias spielen läßt, ist freilich schon darum eine geschichtliche Unmöglichkeit, weil dieser schon im Jahre 35 n. Chr. starb; indes vermutet Gutschmid, daß auch hier irgend eine Reminiscenz an eine uns nicht näher bekannte Bedrängung der in Großarmenien sehr zahlreichen Juden zu Grunde liegen möge.

Sind diese Vermutungen richtig, dann stimmt die lykaonische Bartholomäuslegende besser mit dieser überein, da ja Cilicien und Lykaonien Nachbarländer sind, wenn auch freilich die Todesart des Apostels in beiden verschieden angegeben wird.

Eine ähnliche Verlegung einer ursprünglich an den Küstenländern des schwarzen Meeres heimischen Legende nach Ägypten bezw. Äthiopien scheint in den Bartholomäusakten der koptischen Kirche vorzuliegen. Ich gebe zuerst den Inhalt der koptischen Akten des Andreas und Bartholomäus nach Zoega kurz wieder.

Der Herr erscheint dem Bartholomäus und befiehlt ihm, zu den Parthern zu gehen, welche von den Makedanern oder Kazarenern gen Norden wohnen. Dann erscheint er dem Andreas und gibt diesem den Auftrag, aus dem Barbarenland zu den 40 Tagemärschen entfernten Kazarenern zu gehen und von da mit dem Bartholomäus zu den Parthern und Elamitern zu reisen, indem er ihm u. a. verheißt, ihnen einen hundsköpfigen Menschen aus dem Lande der Kynokephalen zu senden, dessen Dienste die Leute zum Glauben führen solle. Andreas wird darauf mit seinen Schülern Rufus und Alexander von dem Meerungetüm, in dessen Leibe einst Jonas ge-

weilt, verschlungen und von ihm in drei Tagen zur Küste der Kazarener gebracht. Mit Bartholomäus begibt er sich dann in die Stadt Jericho oder Rochon, welche der Prokonsul Gallio (Apg. 18, 12!!) verwaltet. Sie treiben aus ihr die Götzen aus, werden dreimal ins Feuer geworfen, bleiben aber unversehrt; danach werden sie lebendig zersägt, in Stücken verbrannt und die Asche ins Meer geworfen. Ein neues Seeungeheuer verschlingt sie, worauf die Götzen wieder in die Stadt zurückkehren. Als nach drei Tagen der Herr dem Seeungetüm befiehlt, die Apostel lebendig herauszugeben, tritt der verheißene Kynokephalos mit dem Beinamen Christianus auf. Er verspeist vor dem im Theater versammelten Volk zwei Löwen und jagt dadurch allen solchen Schrecken ein, daß sie aus der Stadt zu fliehen beginnen; die Apostel umgeben jedoch dieselbe mit einem Feuerwall, so daß niemand entrinnen kann. Die Bewohner fallen darauf den Aposteln zu Füßen, die nun den Kynokephalen in einen sanftmütigen Knaben verwandeln, dem Bartholomäus den Namen Pistos beilegt und das Himmelreich verheißt, weil durch seinen Beistand das Volk zum Glauben bekehrt worden sei.

Ganz ähnlich wird diese Geschichte in dem arabischen Synaxarium erzählt. Ergänzt werden die Angaben der Fragmente bei Zoega und dem Synaxarium durch das äthiopische Certamen apostolorum, dessen Inhalt kurz folgender ist:

Nach seiner Auferstehung erscheint der Herr dem Bartholomäus in der Gegend der Heiden von Maktran, welches ist die Stadt Azrianos, sendet ihn zur Predigt des Evangeliums aus und verkündigt ihm alles Ungemach vorher, das ihm widerfahren soll. Er werde dreimal verbrannt, mehrmals gekreuzigt, zersägt, wilden Tieren preisgegeben, an den Füßen gebunden und ins Meer geworfen werden. Zu seinem Beistand verheißt er ihm den Andreas, mit dem zusammen er viele Wunder tun und viel Volks bekehren werde. Darauf erscheint der Herr dem Andreas und befiehlt ihm, in die Stadt Azrianos zu Bartholomäus und mit diesem gemeinsam weiter nach der Stadt Barthos zu gehen, dort zu predigen und alle Leiden geduldig zu ertragen. Als Gehilfen verheißt er ihnen einen Mann von schrecklichem Aussehen zu senden, der die Bewohner von Barthos und darnach auch die von Elwa durch seine Wundertaten bekehren soll. Mit seinen Schülern Rufus und Alexander macht sich Andreas

auf den Weg. Am Meeresstrande angekommen finden sie kein Schiff; da sendet ihnen der Herr auf ihr Gebet einen großen Fisch, der sie alle verschlingt und in der dritten Nacht an der 40 Tagereisen entfernten Küste von Azrianos wieder ausspeit. Sie glauben noch an der alten Stelle zu sein und wollen wieder in die Stadt zurückkehren, bis sich Fahrgelegenheit findet; da erblicken sie ein Schiff, welches in den Hafen steuert. Der Kapitän desselben ist Jesus selbst. Von ihm erfährt Andreas, der ihn nicht erkennt, daß er auf der Fahrt nach Barthos sei und vor dreien Tagen Azrianos verlassen habe. Da Andreas dies nicht glauben will, so fragt der Herr etliche Männer aus der Stadt Makedonia, die auf dem Wege nach Azrianos zu Bartholomäus sind, und diese bestätigen dem Apostel, daß die naheliegende Stadt wirklich Azrianos sei. Als Andreas dies auch jetzt noch nicht glauben will, bringen die Männer nach kurzem Aufenthalt den Bartholomäus zu ihm heraus. Freudig begrüßen sich die Apostel, und Bartholomäus erklärt es dem Andreas, daß die naheliegende Stadt keine andere als das ihm als Missionsgebiet zugewiesene Azrianos sei. Nachdem sie dann noch in Makedonia einen Dämon aus einem Weibe ausgetrieben haben, werden sie vom Herrn in die Stadt Barthos gebracht und befinden sich plötzlich auf einem hohen Turm. Hier gibt sich ihnen der Herr zu erkennen, ermahnt sie zur Standhaftigkeit, segnet sie und fährt gen Himmel. Das Volk der Stadt, das gerade zu einem Götterfest im Theater versammelt ist, bricht beim Anblick der beiden in Lärm aus, weil es fürchtet, die Fremden seien gekommen, um seine Götter aus der Stadt zu schaffen. Nachdem das Fest ungestört verlaufen ist, läßt der Richter die Apostel vor sich führen, verhört sie, und als er vernimmt, daß sie zu den Jüngern Jesu gehören, fordert er sie auf, Wunder zu tun. Auf des Andreas Geheiß müssen die Götter bekennen, daß sie keine Götter sind, und sich auf den oberen Teil des Theaters begeben. Da gebietet Satan durch ihren Mund, die Fremdlinge zu verbrennen, widrigenfalls sie selbst die Stadt verlassen würden. Das Volk steinigt die Apostel, bindet sie mit eisernen Ketten und schleppt Holz zum Scheiterhaufen zusammen, doch werden jene von einem Engel befreit. Wiederum ergriffen, werden sie ins Feuer geworfen, aber auch jetzt werden sie von einem Engel vor den Flammen bewahrt und von ihm unsichtbar in die Mitte der Volksmenge geführt.

Nach dreimaligem vergeblichen Versuch, sie zu verbrennen, werden sie gesteinigt. Als das wutentbrannte Volk von dem Richter den Tod der Fremden fordert, schlägt dieser vor, sie in einem kupfernen Kessel zu braten und dann in die See zu werfen. Da auch dies nicht zum Ziel führt, so gibt er den Befehl, sie auf ein Rad zu binden und zu zersägen. Als man aber die Säge herzubringt, verdorren den Knechten, die sie anfassen, die Hände, und denen, die die Seile ergreifen, fallen die Hände ab. Da alles vergeblich ist, bietet man den Aposteln Geld, damit sie die Stadt verlassen. Als sie sich aber dessen weigern, schleppt sie das Volk zur Stadt hinaus, steinigt sie nochmals und läßt sie draußen für tot liegen. Da erscheint ihnen Christus, fordert sie auf, in die Wüste zu gehen und verheißt ihnen seinen Kynoskephalos, mit dem sie in die Stadt zurückkehren sollen. Während sie noch in der Wüste sind, kommt ein Mann mit einem Hundsgesicht von der Stadt her, um Nahrung zu suchen. Durch einen Engel von seiner tierischen Natur befreit, wird er sanft wie ein Lamm und begibt sich zu der Stelle, wo die Apostel mit ihren Schülern verborgen sind. Bei seinem Anblick erbleichen die ersteren und fliehen, denn er war vier Ellen hoch, sein Angesicht wie das eines großen Hundes, seine Augen wie Feuer, seine Zähne wie die eines Bären oder Löwen, die Nägel an seinen Zehen wie gekrümmte Gartenmesser, seine Fingernägel wie Löwenklauen, und sein Haar und Bart fiel wie eine Löwenmähne auf die Arme herab. Herangekommen ergreift er Alexander und Rufus, mahnt sie ohne Furcht zu sein und begrüßt sie als Brüder. Die Apostel werden herbeigerufen, fassen endlich Mut, und Andreas legt ihm den Namen Christianus bei. Nach dreien Tagen begeben sie sich nach Barthos und lassen sich vor den Mauern der Stadt nieder. Der Richter läßt die Tore verschließen und bewachen, aber auf des Andreas Gebet stürzen sie ein, und die Apostel begeben sich nun in der Begleitung des Kynoskephalos, dessen Antlitz sie bedeckt haben, in die Stadt. Das Volk bewaffnet sich und bringt sieben Löwen und eine Löwin, die eben geworfen hat, herbei, um sie auf die Apostel zu hetzen. Als aber die Knechte des Richters Hand an den Andreas legen, um ihn den Löwen vorzuwerfen, nimmt der Kynoskephalos die Decken von seinem Gesicht; sofort kehrt seine wilde Natur zurück; wutschnaubend stürzt er sich unter

das Volk und tötet 603 von den Edelsten der Stadt. Als die Übrigen entfliehen wollen, sendet der Herr Feuer vom Himmel, so daß keiner entrinnen kann. Angsterfüllt werfen sich Richter und Älteste den Aposteln zu Füßen, bitten um Verschonung und geloben zu glauben. Auf des Bartholomäus Befehl werden alle Götzenbilder der Stadt herbeigeschafft; die Apostel treten sie mit Füßen und lassen sie von der Erde verschlingen. Alle begeben sich darauf ins Theater, wo die Apostel das Volk belehren und dem Kynoskephalos die menschliche Natur wiedergeben, der sich ihnen sanft wie ein Lamm zu Füßen legt. Richter und Älteste werden auf ihre Bitte hin getauft und auf des Kynoskephalos Fürsprache die Getöteten wieder belebt und gleichfalls getauft. Nachdem die Apostel dann noch zahlreiche Wunder getan, eine Kirche gebaut, Bischöfe, Presbyter und Diakonen eingesetzt und den Gottesdienst geordnet haben, reisen sie weiter.

Während also in den koptischen Akten die Länder an der südöstlichen Küste des schwarzen Meeres den Schauplatz der Legende bilden, ist dieser von dem Certamen apostolorum nach Oberägypten und Nubien verlegt — ein neuer Beweis dafür, wie frei die Sage mit Zeit und Ort schaltet.

Nur kurz will ich noch die koptische Legende von der Wirksamkeit des Bartholomäus in der Oasenstadt erwähnen. Bei der Apostelteilung erhält er das Los, nach Elwa zu ziehen, und Petrus begleitet ihn im göttlichen Auftrage. Unterwegs begegnen sie einem reichen Kaufmann, der sich auf der Reise nach Elwa befindet. Die Apostel bitten ihn, sich ihm anschließen zu dürfen; als er jedoch vernimmt, daß sie Jünger Christi seien, schlägt er ihnen ihre Bitte ab, da er gehört habe, daß sie das Volk verführten. Da sucht Bartholomäus den Mann durch eine Verkleidung zu täuschen. Petrus muß ihn für seinen Sklaven ausgeben, der die Weinbergsarbeit verstände, und so kauft der Kaufmann den Bartholomäus von Petrus, der sich darauf verabschiedet. Des Tags über arbeitet nun Bartholomäus im Weinberge seines Herrn, und des Nachts predigt er, doch ohne Erfolg. Als er aber den von einer Schlange getöteten Kaufmann wieder erweckt, bekehrt sich dieser und erbaut auf der Stelle des Weinbergs eine Kirche. Alles Volk wird gläubig und getauft. Nach dreimonatlicher Lehr- und Heiltätigkeit verläßt

der Apostel Elwa und begibt sich nach Naidas. Auf seine Predigt hin bekehrt sich dort das Volk, auch die Gattin des Königs, die sich nun dem ehelichen Umgang entzieht. Darob ergrimmt, befiehlt der König, den Bartholomäus zu töten: die Schergen sollen ihn an Händen und Füßen binden und ins Meer werfen. Als sich aber der Apostel vor den König führen läßt und ihn zur Rede stellt, läßt dieser ihn in einen Sack mit Sand stecken und ins Meer versenken. Den Leichnam spült das Wasser an den Strand, wo er von gläubigen Männern bestattet wird.

Mit den bisher besprochenen Bartholomäusakten haben die armenischen Akten nichts gemein. Da diese aber viel späteren Ursprungs sind, so begnüge ich mich damit, dieselben nur ganz kurz zu skizzieren. Nach der Apostelteilung begibt sich Bartholomäus zusammen mit Thomas in die Stadt Edem in der Nachbarschaft Indiens (dem heutigen Aden an der Südwestspitze Arabiens), wo er durch seine Wundertaten die Leute bekehrt, so daß er nach Einsetzung von Presbytern weiter in das Land der Meder und Elamiter reisen kann. Hier werden nur wenige gläubig. In Bustr (Bostra), einer Stadt in Niedersyrien (Cölesyrien) finden seine Wunder wieder Glauben; als er aber in das Land der Germanikäer (in Kommagene) kommt, läßt ihn der König des Landes gefangen setzen. Da er aber auf wunderbare Weise aus dem Gefängnis befreit wird, so bekehrt sich auch hier alles. Nun geht er in das Land der Parther, Meder und Elamiter, dann zu den Persern und Magiern, wo er trotz seiner Wunder nur wenig Erfolg hat. In Golthon, einer Gegend Armeniens, bekehrt er viele; in der Stadt Urbianos erregt die Bekehrung der Schwester des Königs dessen Zorn, und wutentbrannt schickt er einen Tribunen an der Spitze einer Schar Soldaten gegen ihn aus. Der Tribun aber bekehrt sich, nachdem ihn Bartholomäus vom Aussatz geheilt hat. Eine zweite Truppe wird ausgesandt, um den Bartholomäus, die Prinzessin und den Tribun zu töten. Sechs Männer schlagen eine Stunde lang mit Knotenstöcken auf den Apostel los und werfen ihn dann als tot zur Stadt hinaus. Nach drei Stunden erholt sich zwar Bartholomäus wieder etwas, stirbt aber doch bald darauf und wird an der Todesstätte begraben.

Ich füge nur noch einige Worte über die Todesart des Apostels

hinzu. Wie der Ort seiner Wirksamkeit verschieden angegeben wird, so auch seine Todesart. Wir sehen schon, daß er nach dem Martyrium enthauptet, nach der koptischen Legende in einem Sack ins Meer geworfen, nach der armenischen Sage mit Knütteln erschlagen sein soll. Zu diesen treten noch die gnostische Philippuslegende, die ihn gekreuzigt, und endlich eine wahrscheinlich ursprünglich in Persien heimische Sage, die ihn enthäutet sein läßt, hinzu.

8. Matthäus.

Von Matthäus war schon bei Besprechung der Akten des Andreas und Matthäus in der Menschenfresserstadt die Rede. Das gnostische Martyrium des Apostels will offenbar die dort fallen gelassene Erzählung über die Schicksale des Matthäus fortführen, wenn es uns folgende Legende über ihn erzählt:

Dem im Gebet „auf dem Berge" versunkenen Matthäus erscheint der Herr in Knabengestalt. Als der Apostel, der Jesum nicht erkennt, ihn frägt, warum er an diese wüste Stätte gekommen sei, erklärt ihm jener, daß er das Paradies, der Paraklet, das Fundament der Kirche sei. Da des Matthäus Augen noch immer gehalten werden, so gibt sich der Herr ihm zu erkennen und befiehlt ihm, nach Myrne in die Stadt der Menschenfresser zu gehen, um deren Bewohner zur Gesittung und zum christlichen Glauben zu führen, kündigt ihm aber zugleich an, daß ihm der Tod durch Feuer und die Überwinderkrone nahe bevorstehe. Nachdem Jesus gen Himmel gefahren ist, tut Matthäus, wie ihm geheißen. Bei seinem Eintritt in die Stadt begegnet ihm die Königin Ziphagia mit ihrem Sohne und ihrer Schwiegertochter, die beide von einem bösen Dämon besessen sind. Durch Handauflegung treibt ihn der Apostel aus, und die Geheilten folgen ihm. Als der Bischof Platon durch diese Wundertat die Anwesenheit des Matthäus erfährt, geht er ihm mit dem gesamten Klerus feierlich entgegen. Matthäus begibt sich zur Kirchtür, hält von hier aus eine Ansprache an das versammelte Volk und verwandelt durch ein neues Wunder die Leiber und Sitten der Menschenfresser. Als die Kunde von dem Geschehenen zu dem König dringt, ergrimmt dieser und beschließt, den Apostel durch Feuer zu töten. Während er eben noch un-

schlüssig ist, wie er sein Vorhaben ausführen soll, da ein großer Teil seines Volkes bereits gläubig geworden ist, erscheint ihm der von Matthäus ausgetriebene Dämon in der Gestalt eines Soldaten, zeigt ihm des Apostels Aufenthalt und reizt ihn an, diesen zu töten. Vier daraufhin ausgesandte Soldaten kehren aber bestürzt zurück, da sie wohl des Matthäus Stimme vernommen, ihn selbst jedoch nicht gesehen haben. Der König sendet zehn andere Soldaten aus; diesen jedoch erscheint der Herr, wiederum in Knabengestalt, und brennt ihnen die Augen aus, so daß sie entsetzt zum König zurückfliehen. Erschüttert verhält dieser sich den Tag über still; in der Nacht aber beschließt er, den Apostel mit List zu fangen. Er begibt sich am anderen Morgen in die Kirche und läßt den Matthäus unter dem Vorwande, sich bekehren zu wollen, zu sich rufen. Als aber der Apostel, der seine Absicht durchschaut, ihm gegenübersteht, verliert der König das Augenlicht und wird an allen Gliedern gelähmt. Auf seine Bitte gibt ihm Matthäus seine Gesundheit zurück, doch kaum hat der König diese erlangt, so läßt er den Apostel greifen und in seinen Palast bringen. Von dort wird er von Soldaten zur Richtstätte am Strande geführt, auf den Rücken gelegt, mit eisernen Klammern an Händen und Füßen befestigt und mit brennenden Stoffen überhäuft. Als sich aber das Feuer in Tau verwandelt und den Apostel nicht versehrt, läßt er glühende Kohlen aus seinem Palast bringen und zur Entkräftung der vermeintlichen Zauberei seine zwölf Götter rings um den Scheiterhaufen stellen, der zehn Ellen hoch den Leib des Matthäus bedeckt. Doch das Feuer verzehrt die Götzenbilder samt vielen Soldaten, und eine züngelnde Flamme verfolgt den König bis zu seinem Palast und hindert ihn am Eintritt, bis auf sein Flehen Matthäus die Flammen verlöschen heißt. Darauf blickt der Apostel gen Himmel, betet und gibt seinen Geist auf. Sein Leichnam wird auf des Königs Befehl auf einer Bahre in den Palast getragen; unterwegs sehen alle, wie Matthäus bald auf der Bahre ruht, bald ihr vorangeht oder nachfolgt; im Palast angekommen sieht man ihn sich von der Bahre erheben und gen Himmel fahren. Darauf läßt der König den Leichnam in einen eisernen Sarg legen und um Mitternacht im Meere versenken. Am anderen Morgen erblickt man den Apostel 7 Stadien vom Strand entfernt auf dem Meere stehen, ihm zur

Seite zwei Männer in leuchtenden Gewändern und vor ihnen das himmlische Kind. Ein Kreuz steigt aus dem Wasser auf und unter ihm der Sarg mit dem Leichnam, welcher plötzlich ans Land gesetzt wird und vor dem Palast steht. Nun bekehrt sich der König, empfängt die Taufe und Priesterweihe, zertrümmert die Götzenbilder, befiehlt dem Volk bei Todesstrafe, zu glauben, und folgt nach drei Jahren dem Platon im Bistum nach.

Wie schon bemerkt, will dies Matyrium des Matthäus die Fortsetzung der Akten des Andreas und Matthäus sein, denn letztere schließen damit ihren Bericht über den Matthäus, daß sie ihn nach seiner Befreiung aus dem Gefängnis in die Nähe des Petrus hinweggerückt werden lassen, und ersteres zeigt uns den Apostel allein auf einem Berg, wo er den Befehl erhält, in die Stadt der Menschenfresser zu gehen. Danach muß man annehmen, daß Andreas bereits mit seinen Jüngern von der Stadt der Menschenfresser in das Land der Barbaren gegangen ist, und Matthäus hier nur das Werk des Andreas vollenden soll. Diese Annahme ist aber unmöglich. Die Sendung des Matthäus in die Menschenfresserstadt wird uns in einer Weise erzählt, daß man glauben muß, er sei damals zum ersten Male dorthin gekommen; er erhält ja auch nicht den Auftrag, das Werk des Andreas zu vollenden, sondern die Menschenfresser zur Gesittung und zum christlichen Glauben zu führen. Anderseits aber setzt das Bestehen der christlichen Kirche und die Wirksamkeit des Platon in der Menschenfresserstadt eine frühere Anwesenheit des Apostels in Gemeinschaft mit Andreas voraus. Das bringt uns aber wieder in Gegensatz mit den Akten des Andreas und Matthäus, nach denen Andreas das Bekehrungswerk allein vollbringt, während Matthäus auf dem Berge sitzt, und jener reist auch von der Stadt der Menschenfresser ab, ohne mit diesem wieder zusammen zu treffen. Wir werden also annehmen müssen, daß das Martyrium des Matthäus, das selbstverständlich, wie schon sein Anfang zeigt, nur ein Fragment ist, kein ursprüngliches Ganzes mit den Akten des Andreas und Matthäus gebildet hat, wohl aber literarisch von denselben abhängig ist.

Dagegen stehen die koptischen (äthiopischen) Akten des Matthäus in Kahanat mit dem griechischen Martyrium in sehr enger Ver-

bindung. Nachdem Matthäus seinen Mitaposteln Petrus und Andreas eine himmlische Erscheinung, die er gehabt, erzählt hat, erscheint ihnen der Herr und sendet Petrus nach Rom, Andreas nach Asien und Matthäus nach Kahanat. Von einer Wolke an seinen Bestimmungsort gebracht, begegnet dem Matthäus vor der Stadt der Herr in der Gestalt eines jungen Schäfers, fordert ihn auf, in der Tracht von Kahanat in die Stadt zu gehen und weist ihn auf die großen Qualen hin, die seiner warten. In der Stadt tut der Apostel viele Wunder und tauft eine große Menge. Auf sein Gebet brechen die Götzen im Tempel in Stücke. Als der König das Geschehene erfährt, läßt er den Matthäus binden und unter Schlägen durch die Stadt schleifen, bis das Blut in Strömen durch die Straßen fließt und das Fleisch in Fetzen herunterfällt. Darauf läßt ihn der König in den Kerker werfen und gibt den Befehl, ihn zu verbrennen. Als der Scheiterhaufen aufgerichtet ist, kommt die Kunde, daß des Königs Sohn plötzlich gestorben sei. Der König gelobt Bekehrung, wenn Matthäus den Toten erwecke. Matthäus tut dies, König und Volk werden gläubig und getauft; der Apostel aber geht an einen anderen Ort.

Hieran schließt sich das koptische (äthiopische) Martyrium des Apostels. Von Jerusalem, wo er sein Evangelium in hebräischer Sprache geschrieben hat, kommt er nach Parthien. Dort rettet er einen wegen Veruntreuung anvertrauten Gutes in den Kerker geworfenen Sklaven, wird aber von einem bösen Manne bei dem Herrn des Sklaven, dem Richter Augustus, verklagt, weil er durch die Predigt eines neuen Gottes die Stadt ins Verderben stürze. Auf einen diesbezüglichen Bericht des Augustus an den König läßt dieser den Matthäus enthaupten und seinen Leichnam den Vögeln vorwerfen. Doch heben ihn zwei von Gott gesandte Männer auf und bestatten ihn ehrenvoll.

Während also nach dieser partischen Legende der Apostel enthauptet sein soll — womit übrigens die lateinische passio Matthaei übereinstimmt, freilich mit anderer Motivierung seines Todes (sie berichtet, daß, nachdem der Apostel 23 Jahre in der Stadt des Königs Äglippus gewirkt habe, dessen Bruder und Nachfolger Hyrtakus seine Nichte Ephigenia, die den Schleier genommen hatte, zur Ehe begehrte, und von Matthäus verlangte, ihm bei der Aus-

führung seines Vorhabens behilflich zu sein. Als dieser sich aber dem widersetzte und es für ein todeswürdiges Verbrechen erklärte, habe ihn Hyrtakus durch einen abgesandten Spekulator am Altar mit dem Schwerte töten lassen) — während er anderseits nach der pontischen Legende wunderbar vom Feuertode errettet wird und weiter wandert, findet sich noch 3. die Sage von seiner Steinigung in Hierapolis in Syrien, die ich nur erwähne, ohne auf sie näher einzugehen.

Betreffs der Abfassungszeit der Matthäusakten bemerke ich, daß die ursprünglichen (gnostischen) Matthäusakten am Anfang des 3. Jahrhunderts entstanden sind. Die uns vorliegende Gestalt des Martyriums ist aber nur eine katholische Überarbeitung jener, die vielleicht aus dem 5. Jahrhundert herrührt. Die koptischen (äthiopischen) Akten sowie das Martyrium stammen frühestens aus der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts. (Schluß folgt.)

Pfarrer Couard.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.




Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn, Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

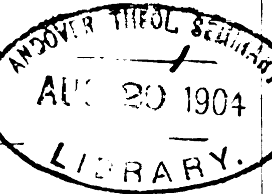
D. K. von Burger, Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. Lic. **R. H. Grützmacher** in Rostock; Prof. D. **Johs. Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **R. Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **F. Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Konsistorialrat **E. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **R. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **E. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **E. Sellin** in Wien; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **W. Volck** in Rostock; Gym.-Oberlehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 7. Heft.
(175. Heft ausgeg. 1. Juli 1904.)



Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.

(Georg Böhme).

1904.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**" will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Rabelais als Zeuge

wider

Denifles systematische Schmähung der Sittlichkeit Luthers.

„Iudices damnantur,
cum nocens absolvitur."

Denifles Buch über Luther [1]) und Luthertum hat von protestantischer Seite bereits mehrfach die verdiente Verurteilung und der Verfasser die ihm gebührende scharfe Zurückweisung und Züchtigung empfangen.

Im besonderen hat sich diese sachgemäße Kritik auch auf seine Versuche erstreckt, Luther als einen rohen und sittenlosen Menschen, als ein abstoßendes, ein verabscheuungswürdiges Scheusal an den Pranger zu stellen. Die Prüfung mehrerer einzelnen, von Denifle geltend gemachten Belege ergab unleugbar das Resultat, daß Denifle, sei es aus Unwissenheit, sei es aus Verblendung oder aus Bosheit, bestimmte Aussprüche Luthers in der gröbsten Entstellung und Verdrehung seinen Lesern vorführt. Alle aufrichtigen Gemüter werden aus dem Gericht, das über Denifles Buch auch in diesen Einzelheiten ergangen ist, einen richtigen Schluß ziehen,

[1]) „Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung quellenmäßig dargestellt" von P. Heinrich Denifle, O. P., 1. Bd. 1904. XXIX u. 860 S. — Später in dieser Schrift zitiert als D.

wo der Stoß, den Denifle dadurch dem Reformator ins Herz geben wollte, in Wirklichkeit trifft und wen er durchbohrt.[1])

Indessen bleibt nicht ein böser, giftiger, verderbenbringender Rest übrig? — Denifle bringt außer groben Entstellungen eben doch in überwiegend großer Zahl richtige Zitate aus Luthers Schriften in unverfälschtem Wortlaute und in dem Sinne, den Luther damit verband, Zitate vornehmlich so gemeinen, dann auch so unreinen Charakters, daß der Leser dadurch zu dem Urteil hingezwungen wird, Luther ist ein roher, verworfener Mensch gewesen! Schon beim ersten Lesen seines Buches empfangen wir den Eindruck, daß Denifle in großer, sagen wir, systematischer Kunst und in seiner konsequent durchgeführten Methode dies eine Ziel fest im Auge hat und unentwegt verfolgt. Ein weiteres Nachsinnen bestätigt und vertieft diesen ersten Eindruck in wachsendem Maße. Bei allem, was er an Luther auszusetzen hat, fügt er, anscheinend wie zufällig und selbstverständlich, in Wirklichkeit unter klarster Vergegenwärtigung seines eben genannten Zweckes, immer wieder Bemerkungen ein, die Luthers Sittlichkeit im weitesten Sinne des Wortes verdächtigen und ihn persönlich brandmarken sollen. Hat Luther sich in irgend einer, auch etwa sehr nebensächlichen Äußerung geirrt, so wird das für Denifle sofort zu einer bewußten und oft boshaften Lüge Luthers. Hat Luther etwas vergessen, so stellt Denifle das in einem Lichte dar, daß jedermann ihm zustimmen soll, Luther ist hierin ein bewußter Betrüger gewesen. Hat Luther zu verschiedenen Zeiten und unter verschiedenen Umständen eine und dieselbe Sache von verschiedenen Gesichtspunkten aus angesehen und so in verschiedener Weise sich darüber ausgesprochen, so nimmt Denifle daran Ursache, um Luther als einen in sich völlig zerrütteten, von unversöhnlichen Widersprüchen verzehrten, als einen im schrecklichsten Sinne charakterlosen Menschen zu kennzeichnen usw. Sein ganzes Buch ist systematisch darin geeinigt und methodisch zu dem Zwecke durchgeführt, daß jeder Leser zuletzt ihm in dem Schlußurteil beistimmen müsse: „Luther,[2]) in dir ist

---

[1]) Vgl. z. B. Wilh. Walther, Denifles Luther, eine Ausgeburt röm. Moral, 1904, p. 41—43.

[2]) D. p. 814, 821, 825; von Denifle unterstrichen.

nichts Göttliches!" Ein Hauptmittel aber, um dies Ziel zu erreichen, ist für Denifle zweifellos die Sammlung von obszönen und unreinen wortgetreuen Zitaten aus Luther, die er aus allen Ecken und Winkeln zusammengekarrt hat und dem Leser in kleineren und größeren Haufen präsentiert. Hierin hat Denifle sich seiner eigenen Ansicht nach seine feste Burg gebaut. Werden ihm dann auch im einzelnen manche Versehen, Entstellungen usw. nachgewiesen, so ficht ihn das wenig an.[1]) Er besteht auf seinem Schein: Diese obszönen und unreinen Aussprüche finden sich unleugbar in Luther; folglich ist Luther auch unleugbar ein obszöner, unreiner Mensch gewesen, mag man dagegen sagen, was man will!

Ein eigentümliches Verfahren! —

Denifle rechnet dabei zunächst auf die augenblickliche Wirkung dieser Zitate. Daher bringt er nicht nur die einzelnen Sätze in Buchstaben für Buchstaben und immer wiederholt dieselben Sätze, sondern er fügt auch die Bilder hinzu.[2]) Damit noch nicht zufrieden, erklärt er diese Bilder im Einzelsten, besonders im Schmutzigsten. — Er läßt den Leser nie wieder los. — Er wirkt, soweit irgend möglich, auf alle seine Sinne und zugleich immer auf sein ästhetisches und sittliches Empfinden ein. Stellen wir uns dabei etwa Leser vor, die, obwohl sonst gebildet, doch über die Sitten im Sprachgebrauch des 16. Jahrhunderts nicht orientiert und durch die Gelehrsamkeit, die sie hier bei Denifle finden, für ihn eingenommen sind, so ist zu erwarten, daß Denifle seinen Zweck bei ihnen erreichen wird. Besondere Umstände kommen ihm dabei zu Hilfe. In unserer raschlebenden Zeit wendet man einer neuen literarischen Erscheinung seine Aufmerksamkeit vielfach nur für kurze Zeit zu. Wenn jemals, so gilt in unseren Tagen, daß „der mächtigste von allen — Herrschern ist der Augenblick". Hat nun der Leser Denifles Buch vorgenommen und kommt er nach allen unablässig eingestreuten einzelnen Vorbereitungen zu den schließlich haufenweis gebrachten schmutzigen Zitaten, so muß das auf ihn, wenn er nicht ganz besonders dagegen gerüstet ist, für den Augen-

[1]) Luther in rationalistischer und christl. Beleuchtung usw. von P. Heinrich Denifle, O. P., 1904; 89 Seiten; vgl. p. 89. — Später in dieser Schrift als D. I. zitiert.

[2]) D., p. 783, 785 Anm. 1; 798 ff.

blick eine überwältigende Wirkung ausüben. Denifle hat sich hierbei nicht verrechnet. — Nachdem er sich diese Augenblickswirkung gesichert hat, schließen sich dann noch andere Erfolge an, die ihm bei seinem Verfahren auch vorgeschwebt haben mögen. Aller Schmutz klebt; und diese schmutzigen Zitate werden nach der ersten Augenblickswirkung diese Eigenschaft auch beweisen und anhaften, kleben bleiben, so daß der augenblicklich empfangene Eindruck in bestimmtem Sinne unvergeßlich bleibt. Dabei wird aber das ästhetische und sittliche Empfinden des Lesers durch die ihm aufgenötigte persönliche Berührung mit diesen Schmutzhaufen in der Regel so verletzt und empört sein, daß, wenn er sich durch diesen Wust einmal hindurch gearbeitet hat, er sich mit Ekel davon abwendet und, soweit möglich, mit seinen Gedanken nicht dahin zurückkehrt. Am allerwenigsten wird der Leser geneigt sein, die ganze Sachlage auf diesem Gebiete gründlicher zu untersuchen. Denifle hat ihm ja unwiderleglich bewiesen, daß Luther diese Aussprüche wirklich getan, diese Bilder wirklich gebracht hat. Denifle sorgte auch dafür, daß er von beiden Sachen genug bekam bis zum Überdruß und Widerwillen. Der Leser wird nun sehr gern alles Weitere auf sich beruhen lassen. Selbstverständlich muß eben dieser Effekt Denifle sehr willkommen sein. Sein Verfahren sicherte ihm nicht nur den Augenblickserfolg, den er bewirken will, sondern erfüllt den Leser zugleich mit einem solchen Ekel, daß er in der Regel von sich aus ebensowenig eine gründlichere Untersuchung vornimmt, als er es willkommen heißt, wenn von anderer Seite ihm eine solche entgegengebracht werden sollte.

Man würde indessen Denifles Buch und die darin wirkenden Mächte weit unterschätzen durch die Annahme, daß er sein Ziel nur mit den soeben charakterisierten äußeren Hilfsmitteln habe erreichen wollen. Will er Luther *persönlich* vor den Augen und dem Urteil der Gegenwart vernichten, so darf er nicht davor zurückscheuen, *seine eigene Person* dabei einzusetzen. Denifle hat dies deutlich erkannt und sich danach gerichtet, auch in seiner Weise dieser Anforderung genügt. — So finden wir, daß er, um jene Augenblickswirkung zu erzielen, den schmutzigen Zitaten und Bildern immer den Ausdruck des Verletztseins und Empörtseins seiner *eigenen* Person beifügt. Soll Luther als ein obszönes Scheusal

auf den Leser wirken, so muß Denifle sich offenbar als einen reinen und lauteren Menschen dem Leser vorstellen und empfehlen. Er kann seine Beschimpfung Luthers eben nur wirklich erfolgreich durchführen, wenn der Leser ihm, Denifle, glaubt, daß er nicht nur ein grundgelehrter, scharfsinniger Forscher, auch nicht nur ein frommer, wahrer, ehrlicher,[1]) offenherziger Mensch ist, sondern daß er im besonderen allen ästhetischen und sittlichen Anforderungen, die an ihn gestellt werden können, vollauf genügt. Er tut allerdings darin des Guten etwas zu viel! Noch ehe irgend jemand ihn anklagte, bringt er in seinem Vorwort schon eine Menge von Entschuldigungen, verbunden mit ebenso starken Selbstempfehlungen. „Leisetreterei [2]) kenne ich nicht, habe sie mein Leben nicht gekannt, werde sie auch nie lernen.“ „Ich habe seit meiner Kindheit die Offenheit und Ehrlichkeit als die Grundlagen des Verkehrs mit dem Nebenmenschen kennen gelernt.“ „Eines werden mir alle Gegner zugeben. Sie wissen, wie sie bei mir daran sind und daß ich ohne Hehl geradeaus gehe und meine Gedanken nicht verhülle.“ „Erkenne ich etwas als Lüge, so nenne ich es Lüge; erkenne ich etwas als Schalkheit, Falschheit und Fälschung, so bezeichne ich es auch mit diesen Worten; tritt mir die Unwissenheit entgegen, so finde ich ebenfalls kein anderes Wort für sie.“ Denifle ist also, kurz gesagt, eine ehrliche Haut! Dabei ist er eben ein zartfühlender, sittenreiner Mann! Man spürt dies deutlich aus seiner ästhetischen und sittlichen Entrüstung, wenn er jene schmutzigen Zitate und Bilder dem Leser vorführen muß. Der Leser wird, er mag wollen oder nicht, mit in diese Entwicklung hineingezogen. Je abgründlicher und hoffnungsloser Luther vor ihm versinkt, desto strahlender und erhabener steigt Denifle vor ihm empor, der fromme und gelehrte, der wahre und offenherzige, der zartfühlende, der reine Denifle! — Person steht hier offenbar gegen Person. — Von diesem Prinzip und der damit gesetzten Methode wird Denifles ganzes Buch beherrscht und durchdrungen.

Es ist ihm aber nicht genug, dem L e s e r gegenüber seine Person

[1]) D. I., p. 6: „Was ich mit meinem Werke beabsichtigte, ich verhehle es keinen Augenblick, das war d e n R e f o r m a t o r i n s H e r z z u t r e f f e n“; von Denifle unterstrichen.

[2]) D., p. VII.

gegen Luthers Person einzusetzen, sondern ein wesentlicher Zug seines Buches besteht endlich darin, daß er beständig Luther persönlich sich gegenüber hat. Wenn er in seinem Schlußrefrain: „Luther, in dir ist nichts Göttliches" Luther anredet, so ist das keine bloße Redensart und rhetorische Manier, sondern es verhält sich in der Tat und Wahrheit so: Er sieht Luther immer vor sich, oder vielmehr: Er sieht einen Popanz, den er sich selbst zurechtgemacht hat und als Luther bezeichnet, immer vor sich! Wer seinem Buche nachsinnend folgt, der fühlt unvermeidlich, daß es am Schlusse zu dieser Anrede an Luther kommen muß. Auch ist nur durch diese persönliche Beziehung, die Denifle zur Karrikatur der Person Luthers einnimmt, die Tatsache zu begreifen, daß er durch die jahrelangen Arbeiten beim Vorbereiten und Abfassen seines Buches seine Wut gegen Luther so unvermindert hat im Brande erhalten können. Das blos sachliche Material, so umfangreich es ist, hätte nicht ausgereicht, um diesen Brand zu ernähren. Denifle schöpft vielmehr immer neues Vermögen zum Wüten und Schmähen, weil er Luther persönlich sich gegenüber hat. Er setzt dabei voraus, daß es sich um einen Kanonisationsprozeß für Luther handle, und tritt nun als advocatus diaboli gegen ihn persönlich auf. Sein Buch ist nicht so sehr ein Erzeugnis seines Intellekts auf Grund wissenschaftlicher Studien, als vielmehr seine persönliche Tat auf Grund seines persönlichen Hasses gegen Luther. Was ihn als Mann der Wissenschaft im Verklagen und Schmähen Luthers hindern müßte, übersieht, verschweigt oder entstellt er. Was dies Verklagen stützen kann, betont er unablässig und aufs allerschärfste. Zugleich drängt sich uns beständig die Tatsache auf, daß Denifle nicht zufrieden, der Verkläger Luthers zu sein, mit, wenn möglich, noch stärkerem Nachdruck sich als sein Richter geltend macht. Er behauptet dabei, Dinge zu erkennen, die ihrem Wesen nach oft schon der menschlichen Selbsterkenntnis nicht mehr zugänglich, jeder Erkenntnis eines anderen aber völlig verschlossen sind. Er erklärt, Luthers Beweggründe zum Eintritt ins Kloster, um ein Beispiel zu nennen, besser zu kennen, als Luther selbst sie kannte. Er will überhaupt den lange vergeblich gesuchten Schlüssel zu Luthers Charakterbildung endlich gefunden haben. Dieser besteht nicht im Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, sondern

in dem Grundsatz: „Die Begierlichkeit ist völlig unbesiegbar", in dem daraus mit Notwendigkeit folgenden Bestreben, durch den frivolsten und schmutzigsten Sündendienst seinem Fleische zu genügen und dabei in blasphemischer Art sich der Gnade Gottes zu getrösten! Bei solchen Prämissen wird es Denifle, dem Richter, nicht schwer, das Urteil über Luther zu fällen. — Doch auch damit ist er noch nicht zufrieden. Von Anfang an und im ganzen Verlauf seiner Schriften verfolgt er noch einen anderen Zweck. In unsäglicher Mühe, in staunenswertem Fleiß und Scharfsinn schafft er, wie sein umfangreiches Wissen ihm das ermöglicht, auch viel Material herbei, das mit seiner Anklage gegen Luther und seinem richterlichen Urteil über ihn direkt nichts zu tun hat, aber wohl dazu dienen kann, für sein Opfer [1]) vor den Augen aller Welt einen Galgen aufzurichten. Dazu fällt er Bäume und hobelt sie zurecht. Dazu gräbt er Fundamente aus und haut sie im Notfalle selbst in den harten Fels hinein. Dazu sucht er Nägel und Stricke überall, auch im tiefsten Schmutze und in der Kloake. Endlich ist er am Ziel, wenn er Luthers „zotenhafte Sprache" usw. behandelt und seine Physiognomie erklärt. Nun kann er den Galgen aufrichten, seine letzte Funktion antreten und sein Opfer, das aus hundert Wunden blutet und mit allem erdenklichen Schimpf belegt ist, als Henker schmachvoll umbringen. Das Ganze ist ja Wahnsinn, aber eben auch Methode! Der Leser wird in dies persönliche Vorgehen Denifles gegen die Person Luthers wohl oder übel mit hineingezogen. Auch bleibt Denifle vor den Augen und in der Erfahrung des Lesers immer ein ehrlicher, offenherziger Mann, läßt er doch den Leser selbst in seine Henkerfreuden hinabsehen.

Soviel über das eigentümliche Verfahren Denifles! — Von allem anderen zunächst abgesehen, dürften selbst in der römischen Polemik wenige Bücher vorhanden sein, welche in dieser Hinsicht dem Denifles an die Seite gestellt werden könnten. — Dabei will

[1]) D., p. 1, 5, 7, 8 ff., 15 Anm. 4, 19 ff., 64 ff., 71 ff., 76 ff., 85 ff. usw. Auch wenn Denifle mitten in gelehrten Untersuchungen ist (z. B. p. 374 ff., 396 ff., 427 ff., 456 ff., besonders 526 ff.) bringt er immer direkte oder insinuierte Schmähungen der Sittlichkeit Luthers. Entscheidend sind p. 737 ff. mit der Überschrift „Luther wünscht eine Sau, das Ideal des seligen Lebens zu sein," dann 779 ff., 815 ff.

er nur durch die Wahrheit zu seinem furchtbaren Endresultat hingetrieben sein und erklärt, daß er mit „offenem[1]) Visier und mit wissenschaftlichen Mitteln“ vorgehe: „Ich habe[2]) im ganzen Bande nichts über Luther geschrieben, was nicht authentisch belegt ist. ... Wenn er dadurch in möglichst schlechtem Lichte erscheint, so trifft die Schuld nicht mich, sondern Luther selbst. Er hat sich beschimpft und verhöhnt.“

Soll und darf Denifle dies so hingehen?

Ehe ich diese Frage beantworte, wolle man mir eine persönliche Bemerkung gestatten! Seit fünfzig Jahren lebe ich in Gemeinschaft mit den Schriften Luthers und mit dem Geiste, der in ihm war. Ohne ein Lutherforscher im engeren Sinne des Wortes zu sein, habe ich ihn nicht nur in ausgedehntem Maße gelesen, sondern auch, weil er mir früh ein unvergleichlicher Zeuge des Evangeliums in der Geschichte der Kirche geworden ist, mich ihm von Herzen untergeordnet. Ich verdanke ihm für meine christliche und theologische Erkenntnis und für meine ganze Lebensführung unaussprechlich viel! Soweit ich sehe und soweit ich Zeugnis ablegen kann, hat Luther mich, weder christlich noch sittlich jemals irre geführt. Wenn ich ihm folgte, so habe ich das nie bereut, wohl aber oft bereut, daß ich ihm nicht gefolgt war. Dabei sind mir in seinen Schriften auch manche Dinge begegnet, die mich befremdeten, betrübten, abstießen, ja die mir zum Ärgernis werden wollten. Sie haben sich mir schwer aufs Herz gelegt. Es war mir, als fühlte ich mit ihm sein furchtbares Ringen gegen Fleisch, Welt und Teufel und als würden die Wunden, die er in diesem Kampfe empfing, auch mir geschlagen. Es hat mir immer widerstanden, wenn man in Vermessenheit gegen Gottes Wort und Gebot, das keine Ausnahme kennt, für die Heroen der Menschheit grundsätzlich einen anderen, freieren sittlichen Kanon aufstellen will, als für gewöhnliche Alltagsmenschen. Aber ebensowenig habe ich mich jemals irgendwie dazu berufen gefühlt, über Luthers Person zu richten. Das Dunkle und Finstere in ihm, wie es neben seinem überwindenden evangelischen Zeugnis auftritt, ist mir im wesent-

[1]) D. I., p. 6.
[2]) D., p. VII—XI.

lichen nur eine beschämende und tiefdringende Erinnerung geworden, daß wir als Christen auch im Blicke auf ihn uns niemals „des Fleisches“ zu rühmen haben (Phil. 3, 4). Dieser Erinnerung bedürfen wir beständig. Dann haben diese Seiten in Luthers Persönlichkeit mir Blicke in mein eigenes sündiges Wesen eröffnet, wie sie mir sonst außerhalb der heiligen Schrift nicht vermittelt wurden. Aber, wenn nun Luther persönlich als Christ und Reformator vor mir steht, so habe ich das, was mich an ihm und in ihm störte und ärgerte, völlig vergessen. Das Licht und die Macht seines evangelischen Zeugnisses bedeckt alles Dunkle in ihm so ganz und gar, daß meine Augen es überhaupt nicht mehr sehen. Diese Eindrücke wiederholten sich mir beständig auch beim Lesen der Weimar=Ausgabe. Ich versuchte oft, mir diese geistigen und geistlichen Vorgänge zu erklären. Die natürliche Art und Begabung, z. B. die unvergleichliche Sprache Luthers konnte zu dieser Erklärung wenig beitragen. Ich mußte zu guterletzt zu dem Vergleiche zurückgreifen, daß wenn in einem Gemälde Licht und Schatten auf derselben Fläche dargestellt sind, das Licht nach einem uns beherrschenden Gesetze doch immer zuerst und am stärksten von uns empfunden wird. Ja es kommt uns so vor, als träte das Licht aus dem Rahmen heraus und uns entgegen, als wäre es uns auch räumlich näher, als der Schatten. Am Schatten haften zu bleiben im Anblick und in der Erinnerung, würde widernatürlich sein. Das Große, Erhabene, Lichtvolle in Gedanken und Worten zumal auf christlichem Gebiete liegt dem christlich bestimmten Gemüte bei aller seiner etwaigen sonstigen Armut und Schwachheit eben ohne weiteres am nächsten und wirkt am stärksten und nachhaltigsten darauf ein. Mag es aber um diesen Erklärungsversuch stehen, wie es will, so hat es sich mir seit etwa fünfzig Jahren im Studium Luthers und seit zwanzig Jahren im Lesen in der Weimar=Ausgabe seiner Schriften stets von neuem und in steigendem Maße bewährt, daß je näher mir Luther, als Person, getreten ist, je deutlicher ich ihn als christlichen und sittlichen Charakter vor mir sah, desto rückhaltloser und unbedingter habe ich in ihm den von Gott gesandten Reformator seiner Kirche in Beweisen des Geistes und der Kraft erkannt und geehrt und desto tiefer ist mein ganzes Wesen von dem Dank durchdrungen worden, den ich diesem Rüstzeug Gottes

schulde. Alle anderen Eindrücke aus seinen Schriften sind mir vor dieser Hauptsache völlig verschwunden.

Unter diesen Umständen und bei dieser persönlichen Stellung, die ich als für mich wesentlich ansehe, mußte das Lesen von Denifles Buch mir einen so schroffen Gegensatz und Widerspruch zwischen ihm und mir zum Bewußtsein bringen, wie ich ihn auf diesem Gebiete bisher nicht erlebt hatte. Ich mache meinerseits auch kein Hehl daraus, daß Denifles Darstellung Luthers mich aufs peinlichste verletzte und betrübte und dann, daß sie mich tief empörte. — Gerade im Lesen der Weimar-Ausgabe der Werke Luthers, die ja Denifles Aufmerksamkeit besonders auf sich gezogen hat und deren Herausgeber er durchweg in unqualifizierbarer Weise verlästert, hatte ich seit zwanzig Jahren den genauen Text vor mir, die Form der Worte, die Satzbildung, den Rhythmus, überhaupt alle die Eigentümlichkeiten, in denen Luthers Geist sich verleiblichte. Dann traten in der hier gebotenen Geschichte des Textes, in den notwendigen Vergleichen der Handschriften und Drucke, in den Einleitungen usw. alle die zahllosen Beziehungen, in denen Luther lebte und schrieb, mir von neuem nahe und näher, als je zuvor. Seine Persönlichkeit, sein Charakter bezeugte sich hier am deutlichsten und lebendigsten in plastischer Gestalt. — Und nun hat gerade auch die Weimar-Ausgabe der Werke Luthers in ihren bisher erschienenen Bänden offenbar den stärksten und letzten Anstoß mitgegeben zu Denifles Buch mit seinem wiederholt, wie ein Refrain aus der Hölle, wiederkehrenden furchtbaren Urteil: „Luther, in dir ist nichts Göttliches!“

Ja Denifle ist ehrlich und offen, wenn er sich über die Absicht seines Buches ausspricht! Aber der Weg, der ihn zu diesem Ziele hingeführt hat, — ist der auch ein ehrlicher? Als ich am Schlusse seines Buches angelangt war, stand klar vor mir, daß eine so entsetzliche Verwerfung Luthers wohl noch nie mit so entsetzlichen Mitteln erzielt ist.

Dabei hat Denifle seiner Begabung und seinem Wissen entsprechend, in der Zeichnung seines Wahngebildes Wahrheit und Unwahrheit mit einer derartigen List ineinander gemengt, ja fast chemisch miteinander verbunden, daß es außerordentlich schwer ist, Licht in diese Finsternis zu bringen. Nicht nur bedarf es in den

Einzeluntersuchungen sehr ausführlicher Nachweise, die dann erfahrungsmäßig oft ungelesen bleiben, sondern man befindet sich dabei auch immer in der Gefahr, sich zu beschmutzen oder dem Leser neuen Anstoß zu bereiten. Hat Denifle seine Schandsäule etwa auch um deswillen in solcher Frechheit aufgerichtet, weil er im stillen sicher zu sein meinte, niemand werde ihm auf dieses schmutzige Gebiet folgen?

Aber das Verderben, das er anrichten will und anrichtet, ist zu groß!

Wir deuten nur in Kürze darauf hin, daß es unter anderem Leute gibt in Deutschland und sonst, die im äußeren Rahmen des Protestantismus vom persönlichen Leben im Glauben abirrten und religiös und sittlich in schwerer Gefahr sind, aber Luther bisher doch immer noch als evangelischen Glaubenshelden und sittlich hohen starken Charakter im innersten Herzen in Ehren hielten. Denifles bezügliche Zitate werden unter anderem durch die antichristliche Presse, die alle Schichten der Völker durchdringt, einen Fallstrick auf den Weg vieler gefährdeten Gemüter werfen und sie nach ihrem Bildungsgrade, ihrem Geschmack, ja nach ihrem Gewissensstande zwingen, Luther als einen Schandmenschen zu verabscheuen. Diese Presse hat, um von ähnlichen Unternehmungen, die andere Urheber hatten, hier zu schweigen, bekanntlich der Bibel gegenüber dasselbe Verfahren durchgeführt, wie Denifle es Luther gegenüber anwendet, und z. B. alle sexuell dem natürlichen Anstandsgefühl der Gegenwart anstößigen Bibelstellen besonders zum Abdruck gebracht, um dadurch die Autorität des Wortes Gottes im Volke zu untergraben. An Erfolg hat es dabei nicht gefehlt. An Erfolg wird es auch Denifle nicht fehlen. Es gibt eben bestimmte Methoden satanischer List und Verführung, die unmittelbar einschlagen und verderben. — Auch können wir nicht umhin, darauf hinzuweisen, daß wir neben der antichristlichen auch eine antinationale und antipatriotische Presse besitzen, welche für Millionen unserer Volksgenossen die tägliche geistige Nahrung zurechtmacht. Bisher war vielen, die mit Luther, dem Reformator, keine Gemeinschaft mehr hatten, Luthers Patriotismus, sein mannhaftes, heldenhaftes deutsches Herz doch immer noch etwas Großes und ein Ideal, mochten sie sonst politisch auch verbittert sein und Patriotismus als eine Albernheit verachten. Ihre Presse wird nun aus diesem

quellenmäßigen Werke eines hervorragenden katholischen Gelehrten Luther, der als Feind der Bauernempörung schon anrüchig war, in einer Weise mit Schmutz bewerfen und überhäufen, daß Luthers Name fortan bei ihnen der Inbegriff aller Gemeinheit sein muß. Was im Volksleben sonst sich auf die lutherische Lehre vom Vaterlande, von der Obrigkeit, vom Eigentum, vom Beruf usw. gründete, wird mit dem gemeinen Urheber dieser Lehre, wie diese Leute urteilen, mit vollem Recht dem Abgrund verfallen. Nun kann jeder, der gegen alle bürgerliche Ordnung anstürmt, darauf pochen, daß, wenn er's auch arg treibe, er doch ein unschuldiges Kind sei gegenüber Luther in seinem Toben und Wüten. — Nach diesen Seiten besonders wird Denifles Buch Verderben wirken! — Kann nichts geschehen, um die Fälschung, die Denifle beging, ans Licht zu ziehen und so wenigstens bei denen, die aufrichtig zu sein suchen, diesem Verderben zu wehren?

Denifles schweres Unrecht auf dem Gebiete dieser Zitate liegt eben klar genug zutage. Er verführt seine Leser dazu, daß sie diese unreinen Worte und Bilder nach dem sittlichen und ästhetischen Kanon beurteilen, wie er jetzt gilt, und nach der persönlichen Beziehung, die sie dazu haben.

Fassen wir dies letzte zunächst ins Auge, so weiß Denifle, daß Luthers Leben von einzigartigen, furchtbaren natürlichen und geistlichen Kämpfen erschüttert war, deren Einwirkung auf das persönliche Verhalten nur von denen richtig gewürdigt werden kann, die wenigstens einigermaßen mit solchen Kämpfen vertraut sind. Aber er ruft nun direkt und durch Insinuationen beständig alle seine Leser zum Urteil über die sittliche und ästhetische Erscheinung dieses Helden auf, darunter in weit überwiegender Mehrzahl solche, die von diesen Kämpfen nichts wissen, geschweige denn etwas erfahren haben. Er zeigt ihnen hämisch, wie Staub und Schmutz ihn bedecken, wie seine Züge durch den Schlachteifer und Zorn entstellt sind und seine Augen Feuer sprühen. Denen, die in aller guten Ruhe des Fleisches sitzen, empfindliche Nerven haben und für irgend ein Gut, das ihrer Selbstsucht nicht einleuchtet, weder Hand noch Fuß rühren würden; den trägen gleichgültigen, dabei äußerlich rechtschaffenen und anständigen Menschen, überhaupt den Durchschnittsmenschen führt Denifle einen der Gewaltigsten auf Erden

der für die höchsten Güter sich und alles andere in die Schanze schlägt und für Schaden und Dreck achtet, in der Beleuchtung vor, daß sie immer das Gemeine und Schmutzige an ihm sehen müssen, daß sie, wenn sie ihr sittliches und ästhetisches Selbstgefühl behaupten wollen, sich mit Abscheu von ihm zu wenden gezwungen sind. Denifle kennt die Zeugnisse Luthers, in denen er als ein begnadigtes Gotteskind in allem weit überwindet um des willen, der gekommen ist, die Sünder zu suchen und selig zu machen. Denifle hat es über sich vermocht, soweit sein Vermögen reichte, sein ganzes Werk darauf hindurchzuführen, daß er diesen Gotteshelden als Popanz und Scheusal unter der Zustimmung seiner Leser in Schmutz und Sumpf untergehen lasse. Er hat das Göttliche in Luther nicht sehen wollen; er hat es verschwiegen, entstellt, verlästert, um unter der Zustimmung der Leser bei dem Schlusse ankommen zu können: „Luther, in dir ist nichts Göttliches!" — Ein weiterer Nachweis über die Falschheit dieses Verfahrens erscheint mir überflüssig.

Dagegen wird nun die Position Denifles genauer anzusehen sein, in welcher er alles darauf anlegt, seine Leser mit der Überzeugung zu durchdringen, daß sie befähigt und berufen sind, nach ihrem *gegenwärtigen sittlichen* und *ästhetischen Gefühl* über jene Zitate aus Luther zu urteilen. Die Falschheit dieses Verfahrens ist eine so grell hervortretende und drängt sich jedem, der nur ein wenig Kenntnisse in dieser Hinsicht hat und nur ein wenig nachdenkt, so unwiderstehlich auf, daß Denifle selbst mit einigen Worten darauf eingeht und seine Position zu begründen sucht. Er hat Luther maßlos verlästert und wird ihn maßlos weiter verlästern immer auf Grund der Voraussetzung, als ob Luther nach dem *gegenwärtigen* sittlichen und ästhetischen Kanon zu beurteilen sei. Dann aber spricht er auch davon, daß es,[1]) wie er sich ausdrückt, sowohl in Deutschland als anderwärts zu Luthers Zeit solche gab, die ebenso wüst im Leben, wie in ihrer Sprache waren. Damit man verstehe, daß er jene Zeit kennt und was er unter offenem Visier und wissenschaftlichen Mitteln versteht, führt er den Pöbel zunächst an. Er kann nun ein Zitat Wrampelmeyers „Luther redet die Sprache seines *Volkes*" für den Leser in boshafter Weise

[1]) D. p. 808.

dahin entstellen, als sei dies gleichbedeutend mit „Luther redet die Sprache des Pöbels". Dann verweist Denifle auf die Obszönitäten der gleichzeitigen Humanisten in Italien, Frankreich, England, Deutschland und nennt Rabelais, Fischart, Gryphius, Shakespeare. Aber wie schmachvoll schönrednerisch ist seine bezügliche Notiz: „Überhaupt waren die Humanisten nicht Muster der Schamhaftigkeit und schamhafter Rede!" Endlich bemerkt er: Auch einige gefeierte Volksprediger, wie, um nur einen zu nennen, Geiler von Kaysersberg, hielten sich auf der Kanzel und in Schriften von gewissen „Derbheiten" nicht durchweg und völlig frei, noch weniger einige Bettelmönche, z. B. Thomas Murner, die im beständigen Verkehr mit dem oft sehr niedrigen Volke die Sprache desselben annahmen." Vom Pöbel ging Denifle hierbei aus und beim Pöbel schließt er. Er will den Gebrauch obszöner und gemeiner Worte im 16. Jahrhundert, obwohl er es besser weiß, auf den Pöbel und auf bestimmte Klassen im Volke beschränken, die entweder mit dem Volke, dem Pöbel, gewohnheitsmäßig verkehren und zu tun haben, oder als „Humanisten" einen kleineren Kreis für sich bilden und wesentlich heidnischen Anschauungen auch auf sittlichem Gebiete huldigen. Steht es nun so um den Gebrauch obszöner und gemeiner Worte und Bilder, dann hat Denifle den Hintergrund gewonnen, um Luther als ein Scheusal von Obszönität und Gemeinheit an den Pranger zu stellen und mit sittlicher Entrüstung z. B. über Luthers Schrift „Wider das Papsttum zu Rom" und besonders über die darin enthaltenen Abbildungen das vernichtende Urteil abzugeben: „Behaupten,[1]) sie gehören zur unsauberen Zolaliteratur, wäre noch ein Lobspruch für sie." Sollte jemand so vermessen sein und trotzdem ein Wort für Luther einlegen wollen, so hat Denifle noch eine Waffe zur Hand. Er ruft im Brustton der Überzeugung aus: „Machten[2]) aber diese Männer (Geiler von Kaysersberg, Thomas Murner) Anspruch darauf, Reformatoren der Kirche im Sinne Luthers zu sein? Oder bilden sie das Maß, den sittlichen Höhepunkt des kirchlichen Lebens jener Zeit? Sprachen zudem Prediger, wie Geiler von Kaysersberg, auch nur annähernd

[1]) D., p. 805.
[2]) D., p. 809.

im Tone Luthers? Gewiß nicht! Bei einem Vergleiche mit Luther müssen sie ausgeschaltet werden, denn mit dem Höhepunkt des damaligen Luthertums dürfen nur die Höhepunkte des katholischen Lebens zum Vergleiche herangezogen werden." Nach dem Zusammenhange kann unter dem Höhepunkte des damaligen Luthertums nur verstanden werden, was Denifle an Obszönitäten und Gemeinheiten Luther vorgeworfen hat und vorwerfen wird. Der Verkläger, Richter und Henker hat wieder ein Meisterstück vollbracht!

Nun kennt Denifle die bezüglichen früheren Diskussionen, aus denen unwiderleglich hervorgeht, daß seine Ansicht über die Verbreitung des Gebrauchs von niedrigen Worten und Bildern im 16. Jahrhundert falsch ist. Aber er leugnet die Beweiskraft der gegnerischen Argumente ab. Ein Beleg, zu welchen unglaublichen Behauptungen er im Zusammenhange mit dieser Selbstverhärtung sich gezwungen sieht! Er ist unter anderem auf die Bemerkung V. L. v. Seckendorfs gestoßen: „Multa [1]) verba et dicteria, quae hodie vilia et spuria habentur, illo tempore (in der Reformationszeit) sine turpitudine dici poterant et inter facetias non inhonestas locum habebant." Das Zeitalter V. L. v. Seckendorfs umfaßt die letzten Jahrzehnte des Dreißigjährigen Krieges und die ersten Jahrzehnte nach demselben. Denifle ist durch seine Studien über den hundertjährigen Krieg [2]) in Frankreich in außergewöhnlichem Maße ausgerüstet, um zu verstehen, daß die entsprechende Kriegsfurie in Deutschland eine kaum vorstellbare Verrohung des sittlichen Lebens, im besonderen auch eine Obszönität und Gemeinheit im Wortgebrauch, wie wir jetzt empfinden, ohnegleichen zur Folge haben mußte und zur Folge gehabt hat. Wenn also V. L. von Seckendorf den sittlichen und ästhetischen Takt selbst seines rohen Zeitalters, soweit es sich um obszöne und gemeine Worte handelte, höher stellte als das entsprechende Urteil des 16. Jahrhunderts, so war Denifle in der Tat doch gezwungen, dies Zeugnis eines ebenso gelehrten wie rechtschaffenen Mannes [3]) mit in Betracht zu ziehen. Er bemerkt [3]) zu dem Zeugnis v. Seckendorfs aber nur: „Woher

[1]) D., p. 806 Anm. 3.

[2]) D., p. 1.

[3]) Denifle wird Seckendorffs gewichtigen Commentarius historicus et apologeticus de Lutheranismo seu de reformatione wohl kennen. Bayle urteilte

wußte dies der über 100 Jahre später schreibende Seckendorf?“ Und dann folgt die unglaublich freche Behauptung: „Wie überhaupt Seckendorfs protestantische Zeitgenossen, so kannte auch er selbst nur protestantische Schriften.“ Wenn Denifle hier über das, was Seckendorf an Schriften gekannt hat, ein Urteil abgibt, so setzt dies voraus, daß er ihn gelesen hat. Hat er ihn gelesen und behauptet er, Seckendorf kannte nur protestantische Schriften, so ist das eine Lüge! Verallgemeinert er sein Urteil dahin, daß auch Seckendorfs protestantische Zeitgenossen nur protestantische Schriften gelesen haben, so ist das bei einem Gelehrten, wie Denifle, eine Behauptung, bei der es mir an dem Ausdruck fehlt, wodurch dieselbe zutreffend charakterisiert werden könnte. — In dieser Behauptung wird sein „Visier“ allerdings wirklich offen und weiter aufgetan, als er selbst will. Und hier haben wir es grell vor uns, was wir im letzten Grunde von seinen „wissenschaftlichen Mitteln“ zu halten haben. An sich genommen sind sie aufs sorgfältigste und umfassendste zusammengebracht, so daß der naive Leser seine Gelehrsamkeit nur bewundern wird. Aber in dieser unqualifizierbaren Bemerkung über V. L. v. Seckendorf und seine protestantischen Zeitgenossen, wie in vielen anderen, springt ihr das „rote Mäuslein“ aus dem Munde und erweckt ein instinktives Grauen davor, wie es um eine „Wissenschaft“ stehen mag, die ihren ganzen ungeheuren Apparat dazu gebraucht, den „Reformator“ mit vergifteter Lanze ins Herz zu treffen. Denifle ist im übrigen ein zu bedeutender Gelehrter, als daß er sich mit dem von ihm, wie oben bemerkt, erstrebten Augenblickserfolge begnügen könnte. Er will ja auch etwas bringen, was bleibenden Wert beansprucht. Doch fragen wir nun: Hat er dem geistigen Besitz der Menschheit ein neues Gut hinzugefügt? Hat er bisher unbekannte, wichtige, wertvolle neue Gesichtspunkte gewonnen und durchgeführt? Hat er Wahrheiten, die vorlagen, aber vernachlässigt wurden, mit neuer Kraft ausgerüstet? Vermochte er durch energische Betonung des Hauptsächlichen und gebührende Zurückstellung des Nebensächlichen eine bessere, richtigere Proportion zwischen den Motiven einer großen historischen

---

darüber: On n'a rien fait de meilleur sur cette manière. — Denifle wird auch Seckendorf hassen. — Beiläufig bemerkt starb Seckendorf 1692, und Denifle läßt ihn noch 1694 Briefe schreiben.

Bewegung zu begründen? Ist wenigstens seine leidenschaftliche Kritik dessen, was er haßt, mit einer wissenschaftlich wohl begründeten und wahren Darstellung dessen, was er liebt, verbunden? Wenn er Luther als Scheusal an den Pranger stellt, wenn er die gefährlichsten, die verderblichsten Irrtümer vertritt, die Irrtümer, welche danach angetan sind, die Majorität ohne weiteres zu betören und ihr als Wahrheiten einzuleuchten, während nur eine geringe Minorität sie als Irrtümer und Lügen durchschaut, — können wir wenigstens uns daran anklammern und bei dem Ärgernis, das er aufrichtet, darin einen Trost suchen, daß er in gutem Glauben handelte? — Denifle hat z. B. in seiner Geschichte der Entstehung der Universitäten des Mittelalters einen, man darf sagen, weltbekannten Beweis geliefert, daß er quellen- und besonders aktenmäßig zu arbeiten in eminentem Maße versteht. Er stellt die einzelnen Stufen der Entwicklung der Universitäten aller Orten unter gewissenhafter Benutzung aller ihm zugänglichen Quellen und Akten dar, indem er die Lücken entweder durch sorgfältig begründete analogische Schlüsse ausfüllt, oder sie vorsichtig als Lücken bestehen läßt. So haben wir in seinem Werke vor uns, wie diese große Institution motiviert ist, wie sie überall Wurzeln schlägt, was sie fördert und hindert, welche Umstände den Verfall des Alten, Überlebten, und das Wachsen des Neuen, Lebenskräftigen begründen und begleiten usw. Eine von der Sache selbst geweckte und getragene, wahre Phantasie in sparsamer Verwendung hilft zur klaren Veranschaulichung der Vorgänge der Vergangenheit und zu richtigen bezüglichen Einblicken in die Gegenwart und Zukunft. So vermag Denifle wissenschaftlich Großes zu leisten, wenn er will. In seinem „Luther und Luthertum" fehlt es an diesem Willen. Seine Wissenschaft ist hier des Namens nicht wert. Sie ist nichts als die diensteifrige Sklavin seines tödlichen Hasses![1])

---

[1]) In diesem blinden Hasse sieht Denifle auch nicht mehr und berücksichtigt wenigstens nicht mehr, was seine eigenen Konfessionsverwandten über die vorliegende Sache statuieren. Vgl. z. B. Florenz Landmann, Das Predigtwesen in Westfalen in den letzten Zeiten des Mittelalters, 1900, p. 156: „Zur Zeit der Kirchenspaltung . . . findet sich sowohl bei den Neuerern wie auch bei ihren Gegnern oft eine Roheit . . . des Ausdrucks, die uns heute bei Dienern des göttlichen Wortes im Erstaunen setzt. Auch in den mittelalterigen Predigt-

Daß die Aufgabe, ihn zu widerlegen, dadurch eben aufs peinlichste erschwert wird, liegt auf der Hand. Denifle hat sich ja nicht daran genügen lassen, einzelne leichte, schwere, schwerste Schatten in Luthers Charakter aufzuzeigen, wie er sie meint nachweisen zu können und zu müssen, sondern in einer abgründlichen Vermessenheit sich vorgenommen, Luthers persönlichen Charakter als solchen zu vernichten. Er begeht darin einen Eingriff in das Majestätsrecht Gottes, der sich allein das Gericht über die Lebendigen und die Toten vorbehalten hat. Einer solchen beabsichtigten und überlegten Untat gegenüber können die, welche persönlich dadurch mitverletzt werden, nur mit Mühe eine richtige Stellung sich erringen. Vor allem ist solche Sache Gott zu befehlen, der gesagt hat: „Mein ist die Rache; ich will vergelten!" Handelt es sich dann mit relativer Notwendigkeit auch darum, mit menschlichen Mitteln das gegebene schwere Ärgernis zu bekämpfen und zu beseitigen, so genügt es im vorliegenden Falle offenbar nicht, daß man Denifle im Sachlichen Irrtümer, Entstellungen, Verdrehungen usw. nachweist. So notwendig und wertvoll an sich genommen dies ist, so fühlt Denifle selbst, wie bisher zutage trat, sich dadurch nur sehr wenig oder auch gar nicht getroffen, und die Stellung, welche sein Buch in der Öffentlichkeit einnimmt und vermutlich einnehmen wird, bleibt im wesentlichen davon unberührt. Jedenfalls muß ich in Beziehung auf mich aussprechen, daß es mir durchaus nicht genügt, wenn ich im einzelnen ihm klar machen könnte, daß ich es darin etwa besser wisse oder richtiger beurteile als er. Eine derartige Methode entspricht

werken finden wir manches, das uns unpassend vorkommt. So geht beispielsweise Hollen bei der Behandlung der Sünden gegen das 6. Gebot sehr weit; er gebraucht auch sonst derbe Ausdrücke und Vergleiche, er bringt Geschichten, die ans Pikante grenzen und bei uns Anstoß erregen. Doch ist dies alles profan und ungereimt, solange man es für sich allein betrachtet, inmitten der Fülle des sonstigen Stoffes aber bekommt es einen ganz anderen Charakter. Denn nimmt man die großartige Weltanschauung des Mannes hinzu, seine eingehende Kenntnis aller Lebensverhältnisse, seine spekulative und praktische Veranlagung, seinen ruhigen, maßvollen Geist, dann steht er als ganzer Mann vor uns, ernst und würdig, ausgerüstet mit allem, was zum Kampfe mit einer verdorbenen Zeit nötig ist. Das Derb-Realistische ist hier durch das Streben des Predigers, die Volksseele für Höheres in Schwingung zu setzen, aus der Sphäre des Gemeinen herausgehoben und selbst veredelt."

durchaus nicht der Stellung zur Sache, die mir durch sein Buch aufgezwungen ist. Für mich liegt die Notwendigkeit vor, seinen aprioristischen persönlichen Willen bei Abfassung dieses Buches zu beleuchten. — Aber macht man sich dadurch nicht derselben Sünde schuldig, die Denifle begeht? Wenn sein Buch beweisen will, daß in Luther nichts Göttliches ist und Denifle selbst dabei unablässig bemüht ist, über Luther so Gericht zu halten, wie es keinem Menschen zusteht, so scheint es auf den ersten Blick doch so, daß ich in Durchführung des ebengenannten Verfahrens gegen Denifle ebenso handeln müsse, wie er gegen Luther gehandelt hat! In der Tat liegt diese Versuchung vor, und ich habe sie gefühlt. Infolgedessen sah ich mich genötigt, diese Schrift drei- und viermal umzuarbeiten, weil ich immer wieder, so oft ich Denifles bezügliche Darstellung vergleichen mußte, Ausdrücke gebraucht hatte, die ein richtendes Urteil, eine Verwerfung über seine Person aussprachen. Es hat mir am Herzen gelegen, dieser Versuchung keine Macht über mich zu gestatten, und ich bevorworte, daß es nicht meine Absicht ist, Denifle ins Herz zu treffen oder den Nachweis zu erbringen, daß in ihm nichts Göttliches sei. Allerdings halte ich ihn für einen falschen Zeugen; und dies muß ich und will ich beweisen, ohne irgend welche Rücksicht dabei zu nehmen, die nicht durch den vorhin angedeuteten Kanon geboten ist. — Angesichts dieser dornenvollen Aufgabe ist mir eine andere Seite derselben, die anfänglich mich geradezu abstieß, allmählich nicht mehr so peinlich geblieben. Die von Denifle dargebotenen bezüglichen Zitate aus Luther sind allerdings so widerwärtigen Charakters, daß jede anständige Feder sich vor der Behandlung derselben sträubt. Doch wenn eine schöne Krone von frevelnder Hand in den Schmutz geworfen ist, darf der Untertan dieser Krone, der dabei steht, sie nicht im Schmutz liegen lassen. Allerdings ist dann bei Lösung einer Aufgabe, wie die vorliegende, ja nicht nur der Verfasser, sondern auch der Leser in besonderer Weise mit beteiligt. Denifle hat eben seinen Helden mit so dicken und aus so gemeinen Stoffen geflochtenen Stricken gebunden, daß, wenn sie versengt werden und abfallen, unter allen Umständen ein ekelhafter Geruch davon aufsteigen wird. Die größeste Sorgfalt und die Bemühung um die beste und stärkste Ventilation hat dies Übel nicht ganz beseitigen können. Zur Entschuldigung

kann ich immer wieder nur darauf hinweisen, daß die Schmähung Denifles gegen Luthers sittlichen Charakter eben eine zu furchtbare ist. Sie darf nicht unwiderlegt bleiben, selbst wenn auf dem Wege der Widerlegung nicht nur üble Gerüche, sondern Löwen und Bären drohen.

Unsere Hauptaufgabe haben wir demnach in der Veranschaulichung zu erkennen, wie das ästhetische und sittliche Gefühl im 16. Jahrhundert durchweg über solche Worte und Bilder urteilte, wie Denifle sie aus Luthers Schriften zu dem Zwecke vorführt, um Luther dadurch als einen obszönen und unreinen Menschen zu brandmarken. Das eigentümliche Verfahren Denifles zwingt uns, diesen Weg einzuschlagen. Im besonderen werden wir bei unseren Untersuchungen und Darstellungen zugleich auch immer in Betracht ziehen müssen, ob Denifle gewußt hat, daß das bezügliche Urteil des 16. Jahrhunderts durch einen Abgrund von dem der Gegenwart geschieden ist.

Allerdings weiß jeder, der auf dem vorliegenden Gebiete einigermaßen orientiert ist, daß der gewaltige Abstand zwischen dem Urteil des 16. Jahrhunderts und dem unsrigen bereits hundertfach und zwar nicht nur von protestantischen, sondern auch von katholischen Autoren gerade auf dem vorliegenden Gebiete aufs hellste und grellste ans Licht gezogen und in seiner Tragweite unwiderleglich geltend gemacht wurde. Eine große, fast unübersehbare Zahl von Neudrucken aus jener Zeit, die unsere Frage betreffen, steht jedermann zu Gebote und läßt keinen aufrichtigen Leser in Zweifel, wie er diese Frage zu beantworten hat. Dazu sind diese Neudrucke in kritisch durchgearbeiteten Ausgaben vorhanden, wie z. B. in den 63 Jahrgängen der Publikationen des literarischen Vereins in Stuttgart (Tübingen). Wer nun sich sachgemäß unterrichten will, braucht etwa nur die von Adelbert von Keller bearbeitete Ausgabe der Werke von Hans Sachs [1]) durchzusehen, darunter vielleicht auch den 9. Band (Tübingen 1875), dem der Dichter die biedere Bemerkung voranschickt: „Gesamlet von lecherlichen faßnachtspielen, artlichen

[1]) Von anderem abgesehen ist der Gebrauch von obszönen Worten, Vergleichen usw. bei Hans Sachs ein uns völlig unfaßbarer.

fabeln usw., doch alle unzucht ausgeschlossen, allein zu ziemlicher freud und fröligkayt den schwermütigen und trawrigen herzten." Außerdem sei hier nur noch auf die Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte [1]) auf protestantischer Seite und die entsprechenden vorreformationsgeschichtlichen Forschungen verwiesen, die von katholischen Gelehrten seit dem Jahre 1900 [2]) veröffentlicht wurden. — So lag es, da Denifle das systematisch ignoriert, auch für mich am nächsten, einzelne, bisher nicht behandelte oder wenigstens in weiteren Kreisen nicht bekannte charakteristische Erscheinungen aus der damaligen deutschen Literatur hier zur Geltung zu bringen und, wenn eine bestimmte Veranlassung dazu vorlag, habe ich mich dieser Aufgabe auch nicht entzogen.

Indessen eine grundsätzliche Durchführung dieses Verfahrens mußte auf starke Bedenken stoßen. Zunächst würde es dabei der Sammlung eines sehr umfangreichen Materials bedürfen, das dann doch immer nur sachlich geltend gemacht werden könnte. Denifle aber erzielt seine stärksten Effekte durch die Behauptung oder die Insinuation, daß Luthers persönliche Beziehung zu diesen unreinen Worten und Bildern eine intime gewesen sei und ebendaraus ein grelles Licht auf die Verwerflichkeit seines Charakters falle. Eine bloße Anführung von Tatsachen, bei denen nicht eingehend nachgewiesen würde, wie ihre Urheber persönlich zu ihnen standen, kann daher gegen Denifle nicht viel ausrichten. Die Esse, in der er seine Pfeile gegen Luther schmiedet und mit Widerhaken versieht, liegt eben hierfür zu tief. Das Gift, worin er seine Pfeilspitzen eintaucht, ist hierfür viel zu arglistig zusammengesetzt. Unumgänglich ist es für uns, daß wir außer den anzubringenden Sachen eben die Person ins Auge fassen, welche ihre Urheberin ist, und dann die Beziehung ins Licht rücken, in der sie zu diesen

---

[1]) Vgl. besonders W. Walther „Luther im neuesten Römischen Gericht" (Nr. 7, 13, 31), ferner Luthers Glaubensgewißheit (Nr. 35), auch Nr. 11; Kawerau, „Hieron. Emser" (Nr. 61, z. B. p. 27); Die Reformation und die Ehe" (Nr. 39); Fr. Koldewey, „Heinz von Braunschweig" (Nr. 2, z. B. p. 25 ff.). Außerdem R. Seeberg, „Luther und Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung", 1904; Th. Kolde, „P. Denifle, Unterarchivar des Papstes"; Lutherophilus (W. Walther), „Das sechste Gebot und Luthers Leben" (1893) usw.

[2]) Münster i. W., Verlag von Aschendorff.

Sachen steht. — Welche Person nimmt aber im deutschen literarischen Leben jener Zeit einen derartigen Platz ein, daß sie Luther an die Seite gestellt werden könnte?

Repräsentative Charaktere bietet das 16. Jahrhundert auch in Deutschland in so großer Zahl, wie kaum eine andere Periode der Geschichte; aber ein Autor, der nach allgemein geltendem Urteil Luther zur Seite gestellt werden könnte, der auch die Gebiete, die uns vorliegen, eingehend behandelte und dessen persönliche Beziehung zu seinen bezüglichen Äußerungen wir nachzuweisen vermöchten, findet sich darunter nicht. Wenn ich mich bemühte, einen solchen Autor zu finden, drängte sich mir immer wieder der Franzose François Rabelais auf. Er gehörte demselben kulturgeschichtlichen Milieu an, wie Luther. Er zeigt in seinen christlichen, sittlichen, ästhetischen Prinzipien manche Verwandtschaft mit bestimmten Entwicklungsphasen in Luthers Leben. Ihm kommt nach allgemeinem Urteil eine außergewöhnlich hohe Bedeutung in der Literatur seiner Zeit zu. Er verbreitet über unsere Aufgabe in den Hauptsachen, dann aber auch in den kleineren und kleinsten Zügen ein sehr helles Licht. Unter dem Einfluß dieser Erwägungen glaube ich den Leser bitten zu dürfen, in dem von Denifle uns aufgezwungenen Prozeß Rabelais als Zeugen zu hören. Wir werden dann auch eine Klippe zu vermeiden imstande sein, die sonst jeder Zurückweisung dieser schmachvollen Angriffe Denifles gegen Luther Gefahr droht. Schon bisher sind anständige Schriftsteller unter Protestanten [1]) und Katholiken,[2]) die unsere Aufgaben behandelten, immer wieder gezwungen gewesen, die ärgsten obszönen und schmutzigen Stellen in ihren Büchern überhaupt nicht zu

[1]) Die Spuren dieser Scheu finden sich überall. Kawerau, Hieron. Emser, p. 27, sieht sich zu dieser Selbstbeschränkung selbst einem Manne, wie Emser, gegenüber gezwungen, dessen „Aufrichtigkeit und Offenherzigkeit" sonst dem Gegner Achtung abnötigt.

[2]) Vgl. z. B. Landmann, „Predigtwesen im Mittelalter", p. 158, Anm. 3. Er zitiert dort Geiler von Kaisersberg: „Multa latine dicta turpiter non sonant, aliter si theutonice. Dic vulvam: Omne, quod aperit vulvam, et nihil turpe dixisti. Dic theutonice in cancellis et modestiam excessisti. — Was im übrigen ein katholischer Schriftsteller unter Äußerungen versteht, die nur „ans Pikante grenzen", wird man beim Nachlesen der von Landmann a. a. O. zitierten Belege aus Hollen (p. 156 Anm. 1) bald wahrnehmen.

nennen oder doch wenigstens sie nur unter der schützenden Decke einer fremden Sprache anzuführen. Um Denifle auf seinem Gebiete entgegentreten zu können, sind wir leider gezwungen, arge Obszönitäten und widerwärtig unreine Dinge abzudrucken. Doch indem wir sie aus Rabelais im Original zitieren, ist es wenigstens möglich, sie unter der Decke des älteren und oft sehr idiomatischen Französischen zu halten. — Daß im übrigen Rabelais Denifle durch seine speziellen Studien genau bekannt ist, unterliegt keinem Zweifel.

François Rabelais wurde im selben Jahre mit Luther, 1483, in Chinon oder in Seuilly in der Touraine, Frankreich, geboren und starb im Jahre 1553 zu Paris.[1] Er hat also Luther nur um sieben Jahre überlebt. Und sein Leben umfaßt die Zeit, in welcher die Renaissance der zweiten Periode sich überallhin machtvoll im Abendlande verbreitet, die Zeit, in welcher die protestantische Reformation erwacht und mächtig erwächst, die Zeit auch, in der die römisch-katholische Reaktion sich zu regen anfängt. Während seiner Lebenszeit fühlen viele Gemüter, daß das mürbe Eis des greisenhaft gewordenen Mittelalters unter dem warmen Strom des Frühlings der Renaissance unvermeidlich zerschmilzt. Neue Erdteile werden für die Energie der Gedanken und der Handlungen geöffnet. Entdecker und Denker sind von einem kühnen Unternehmungsgeiste erfüllt, der das ganze Abendland durchdringt. Eine unwiderstehliche Flut folgt auf die Periode träger Ebbe. Rabelais' Schriften spiegeln diese charakteristischen Seiten seiner Lebensperiode treulich ab. Sie tragen den Stempel einer Übergangsperiode, wie die Geschichte kaum eine großartigere und erschütterndere kennt. Sein Geschmack, seine Form ist noch mittelalterig bestimmt; sein kritisches Verfahren, sein Haß gegen die Unwissenheit, seine Verachtung des

[1]) Mir lagen unter anderem von Rabelais die illustrierte Ausgabe, Valence, 1547, Chés Claude La Ville, vor mit dem Anhange des 5. Buches, Anvers, 1573; ferner die Ausgabe vom Jahre 1626 ohne Ortsangabe, auf deren Titel bemerkt ist: Imprimé suyvant la première Edition censurée en l'année 1552. — Für die Deutsch wiedergegebenen Zitate vgl. die Übersetzungen von Regis und besonders von F. A. Gelbcke, Leipzig, Bibliograph. Institut, 1879. — Für die Hauptsachen in der Charakterisierung Rabelais ist unter anderen auf Jean Fleury, Rabelais et son œuvre, Paris, 1876, 2 vol., Bezug genommen. Das später in Anführungszeichen Gebrachte ist, soweit es Rabelais betrifft, aus der bezüglichen Literatur geschöpft, ohne aber in der Regel wörtliches Zitat zu sein.

Aberglaubens, sein brennender Eifer zum Studium, seine klassische Kultur, seine geistige Unabhängigkeit sind modern. „Er ist ein Repräsentant der Gesinnung und Gedanken, des Jubels und in selteneren Augenblicken auch des Wehes seiner Epoche." Alle Grundlagen im politischen und kirchlichen, im wissenschaftlichen, gesellschaftlichen, gewerblichen Leben erscheinen in seinen Schriften als erschüttert. Damit ist auch das Leben der Personen und ihre Sprache von allen alten äußeren Bindungen frei und zügellos geworden, bis eine neue, von innen wirkende Macht sie wieder mäßigt und regiert. — Rabelais' Lebensperiode deckt sich nicht nur äußerlich fast ganz mit der Luthers, sondern bei allen fundamentalen Unterschieden beider Charaktere drängt sich uns die Wahrnehmung aufs stärkste auf, daß die erschütternde Übergangszeit ihrer Lebensperiode beide aufs stärkste beeinflußt hat in allen Funktionen zunächst des natürlichen Lebens und damit im besonderen der Sprache.

Rabelais hat außer der Lebensperiode und den daher empfangenen Eindrücken auch sonst manches mit Luther gemeinsam. Er entstammte, wie Luther, dem Bauernstande und wurde wie Luther, Mönch, zuerst Franziskaner, später, unter päpstlichem Dispens, Benediktiner. So kannte er das Leben im Kloster aus eigener Erfahrung.[1]) Wie Luther hat er das Verderben der damaligen römischen Kirche und des Papsttums an der Quelle kennen gelernt. Er war wiederholt in Rom, zum erstenmal im Jahre 1534 als Begleiter des Kardinals du Bellay, der ein heidnischer Philosoph, aber kein wirklicher Diener der christlichen Kirche war. Sein Haß, seine Verachtung, sein Spott gegenüber Mönchen, Priestern, Päpsten kennt keine Grenzen außer der einen, seine eigene Sicherheit durch seine bezüglichen Äußerungen nicht gar zu sehr zu gefährden. Er ging mutig vorwärts „jusqu'au bûcher exclusivement", wie er selbst bemerkt. Er fürchtet, wie sein Freund Marot den Scheiterhaufen:

„L'oisiveté des prêtres et cagots
Je la dirais, mais gare les fagots!

---

[1]) Es wird erzählt, daß Rabelais wegen mancher Übertretungen im Kloster zur Gefangenschaft in pace verurteilt worden sei, d. h. zu der furchtbaren Strafe, auf Lebenszeit bei Wasser und Brot in seine Zelle eingemauert zu werden. R. zog indessen vor, seinen Frieden in der Flucht zu suchen.

Et des abuses, dont l'Eglise est fourrée,
J'en parlerois, mais gare la bourrée!"

Rabelais starb als Priester der römischen Kirche und Pfarrer zu Meudon bei Paris, obwohl er, um die Erlaubnis zum freien Verkauf seiner Schriften vom Parlament in Paris zu erhalten, auf den Genuß seiner Pfründen hatte verzichten müssen.

Für die Bedeutung Rabelais' ist es charakteristisch, daß sein Buch Gargantua und Pantagruel, obwohl in seinen Anfängen erst 1532, im 3. Buch erst 1546, im 4. Buch sogar erst 1552 veröffentlicht, noch im 16. Jahrhundert über sechzig Auflagen erlebte. Seine maßlosen Angriffe gegen alles, was ihm als Tyrannei und Unnatur erschien, vor allem soweit dies von der offiziellen und regierenden Kirche vertreten war, haben von Anfang an den heftigsten Widerspruch und tödliche Feindschaft gegen ihn erweckt. Aber der Kardinal du Perron nannte unter anderen den Pantagruel nur le livre. Und als bei der Ausgabe des 3. Buches jene Feindschaft einen besonderen Höhepunkt erreicht hat, findet Rabelais einen begeisterten Fürsprecher in niemandem anders, als in dem Bischof von Toul, Pierre Duchat, dem Beichtvater des Königs, der dem Buche nun ein königliches Privilegium erwirkt, so daß Rabelais sich jetzt zum ersten Male auf dem Titel als Verfasser zu nennen wagt. Der König Franz I. hatte sich das Buch vorlesen lassen und sein höchstes Ergötzen daran gefunden. Rabelais hat aber auch die Könige keineswegs schonend behandelt. Er spricht unter anderem aus: „les diables de rois ne sont, que veaux et ne savent ni ne valent rien, sinon à faire des maux es pauvres sujets et à troubler tout le monde par guerre pour leur inique et detestable plaisir." Außerdem hat er das Privatleben besonders von Franz I. unter durchsichtigen Verhüllungen mit dem beißendsten Spott gegeißelt. Aber ein König wie Franz I. vergißt in seinem Ergötzen an dem Buch die Beleidigungen, welche es wider die Könige und wider ihn bringt, gerade so wie sein Beichtvater aus demselben Grunde die darin enthaltenen Angriffe gegen die Kirche und ihre offiziellen Vertreter vergißt. Vermutlich hat jeder von ihnen sich gefreut, daß der andere darin sein Teil kriegte! Aber noch ein charakteristischer Vorgang ist hierbei zu beachten! Rabelais hat sich längst innerlich von Rom abgewendet und in den ersten Büchern

sich der reformierten Lehre zugeneigt erwiesen. Doch die ausgebildetere reformierte Lehre widerstand ihm. In seinen humanistischen Grundanschauungen fühlte er sich besonders durch ihr Zeugnis über die Erbsünde abgestoßen. Dabei bäumt sich sein leidenschaftliches Freiheitsgefühl gegen die feste kirchliche Ordnung, vor allem auch gegen die Kirchenzucht auf. Das alles erscheint ihm wieder nur als neue Tyrannei und unnatürliche, heuchlerische Übertreibung. Dazu kommt, daß er mit seinem Scharfblick wohl erkennt, wie der vielfach fleischlich bestimmte Streit zwischen Römischen und Hugenotten sein Vaterland und Volk an den Rand des Abgrundes bringen und alle Kultur, an der seine Seele hing, zerstören werde. So fängt Rabelais denn bald an, auch die Reformierten ans Messer zu nehmen. Er spottet über das „Ja, wahrhaftig" Calvins. Er spricht von „demoniacles Calvins imposteurs de Genève". Wenn er in die Konstitution seiner Musterabtei Theleme das Evangelium aufnimmt, so ist dies nur in dem Sinne gemeint, daß dadurch aller römische Wahn und römische Knechtung ausgeschlossen wird. Im übrigen gilt als Grundgesetz in Theleme: „Thu, was dir beliebt!" Es ist daher nicht zu verwundern, daß die gerade auch in den gebildeten Kreisen einflußreichen Vertreter der Reformierten die entschiedensten Feinde Rabelais' werden. „Henri Estienne klagt: Rabelais hat oft Steine in den Garten der Reformierten geworfen. Ramus nennt ihn einen Atheisten. Calvin rechnet ihn denen zu, die einmal die Süßigkeit des Evangeliums schmeckten, aber zu einem glaubenslosen, toten Epikuräismus abfielen. Als der reformierte Robert Estienne, um sein Leben zu retten, vor seinen römischen Feinden fliehen muß, wirft er ihnen doch leidenschaftlich vor, daß sie dem Verfasser des Pantagruel das Leben gelassen haben." Demnach hat Rabelais auch in diesem Kreise nicht wenig Feindschaft gefunden. Trotzdem vermag er in der Zeit seiner größten Bedrängnis und Not, als im Jahre 1552 das 4. Buch erscheinen soll, in Odet von Chatillon, dem älteren Bruder des Admirals Coligny, dem beweibten Kardinal, dem leidenschaftlichen Vertreter der politischen Bestrebungen in der reformierten Partei, einen mächtigen Freund und Fürsprecher zu gewinnen, der ihm nun vom König Heinrich II. ein Privilegium verschafft. Aus dem allen geht hervor, daß die gleichzeitige französische Welt sich

zu Rabelais' Buch stellt, wie man etwa zu einem sympathischen und zugleich übergewaltigen Naturereignis sich zu stellen pflegt, dessen Realität und unmittelbare Wirkung zunächst alles einnimmt, so daß Reflexion und gar Kritik nicht am Platze sind und fast albern erscheinen. — Diese staunenswerte Wirkung des Gargantua und Pantagruel setzt aber voraus, daß seine Zeit an den Obszönitäten und Roheiten des Buches keinen Anstoß nahm. Es ist eben das Zeitalter, in dem unter anderem niederländische Gelehrte den Petronius, den Denifle wohl kennen wird, in einer uns vollständig unfaßbaren Bezeichnung als vir sanctissimus anführen. Es ist das Zeitalter, in dem vieles nackt geht, sobald nur nicht die Kälte zu fürchten ist oder ein Unwetter droht. Da nun im besonderen die Sprache diese Befürchtungen nicht kennt, so geht sie auch gern nackt, kennt keine Scham, verschmäht jede Verhüllung. Im höchsten Maße ist dies bei Rabelais der Fall. Er spricht alles so aus, wie er es fühlt und denkt. Er sprudelt alles heraus, wie es in ihm entspringt. Seine Fähigkeiten entfalten sich darin, ohne daß es einer Willensanstrengung bedürfte oder daß er sich gar irgend anstacheln müßte. Spontan, instinktiv schüttet er sich aus. Seine Lebensführung und Bildung, sein Stand und seine berufliche Tätigkeit hatten ihm dazu auch besondere Hilfsmittel zu Gebote gestellt. Fassen wir hier nur diese letzten, Stand und Tätigkeit ins Auge, so hat für ihn, als Priester und Beichtvater, die menschliche Natur und das menschliche Personleben in ihrem alltäglichen Wesen keine Geheimnisse und kein Heiligtum. Ebenso besitzt für ihn als durchgebildeten Arzt, als Anatomen, Chirurgen und Pathologen der Leib des Menschen nichts Verborgenes, nichts Unnahbares, eben auch kein Heiligtum. Seine Schriften bezeugen dies in einer uns unfaßbaren Art. Wer ihn jetzt liest, kann dies nicht ohne den stärksten sittlichen Anstoß und unsäglichen Widerwillen und Ekel durchführen. Seine Zeit hat das nicht empfunden. Wir haben hier nicht zu untersuchen, inwiefern in dieser Unempfindlichkeit ein sittlicher Schaden jener Zeit sich kundgibt. Wir haben nur die Tatsache zu konstatieren, daß diese Unempfindlichkeit vorhanden und zwar in allen maßgebenden Kreisen und Parteien im Volke vorhanden ist. Im übrigen wäre es ein schwerer Mißgriff, wenn man um seiner Obszönitäten und Gemeinheiten willen Rabelais für einen unmoralischen, rohen

Menschen halten wollte. Wer sein Schrifttum wirklich prüft, muß erkennen, daß er in allem Schmutz und aller Gemeinheit doch bösen Lüsten nicht dienen will und nicht dient, sondern in seinem furchtbaren Realismus ihnen vielmehr den schimmernden Flitterstaat unbarmherzig vom Leibe reißt, mit dem sie ihr unreines Wesen bedecken und ihren Verderbensweg überfirnissen wollen. Er stellt Sünde, Schande und Laster in ihrem ganzen wirklichen Unflat in entsprechend naturgetreuen unflätigen Worten dar. — Dabei treffen wir bei ihm immer wieder auf die eigentümliche Erscheinung, daß die nach Ausdruck und Inhalt idealsten und erhabensten Stellen in seinen Schriften ohne jeden weiteren Übergang mit den schmutzigsten und widerwärtigsten abwechseln und umgekehrt. Er hat die Gewohnheit, von den höchsten Gipfeln der Weisheit sich kopflängs in den tiefsten Sumpf der Gemeinheit zu stürzen; und wenn er in diesem ersticken zu müssen, ja erstickt zu sein scheint, dann bringt er plötzlich, als ob nichts vorgefallen wäre, die geistvollste Kritik, den glänzendsten Witz, die zutreffendste Charakterisierung und eine so glühende Verherrlichung der reinsten Sittlichkeit, daß wenige Schriftsteller seiner Zeit ihn darin erreichen. Man hat hierin eine bestimmte Tendenz bei Rabelais finden wollen und zwar, daß er durch seine Obszönitäten und seinen Schmutz usw. beabsichtigt habe, sein Leben gewissermaßen unter der Narrenkappe zu sichern. Allerdings wußte er nur zu gut, daß z. B. Franz I., wenn er sich gerade einmal in einem Paroxysmus von „Frömmigkeit“ befand, nach dem Worte eines Zeitgenossen „était un peu rigoureux à faire brusler vifs les hérétiques de son temps“. Und so mag er in der Furcht für sein Leben manchmal absichtlich sich den Schein gegeben haben, als sei er nicht ernst zu nehmen, sagt er doch selbst wie zu seiner Beruhigung: „L’homme, qui rit, n’est pas dangereux“. Aber jener eigentümliche unvermittelte Gegensatz in seinem Buche wird dadurch nicht genügend erklärt. Die erhabenen Abschnitte darin tragen den Charakter, daß sie im vollsten Ernste gemeint sind, so unverkennbar an sich und machen diesen Ernst mit solcher Wucht geltend, daß keine nachfolgende Obszönität und Skurrilität diesen Eindruck wieder verwischen kann. Jener auffallende, unvermittelte Wechsel zwischen Erhabenem und Gemeinem ist bei Rabelais vielmehr wesentlich daraus zu erklären,

daß er im vollen Einklang mit dem ästhetischen und sittlichen Gefühl seiner Zeit seine Ausdrücke unter der Anschauung „Naturalia non sunt turpia“ so hingab, wie seine Eindrücke sie verursachten, und dabei sich unbefangen seiner angeborenen und anerzogenen Derbheit überließ, zumal wenn er Gelegenheit fand, seine glänzende Begabung in der Sprachmeisterschaft leuchten zu lassen. Denn eben hierin steht er, wiederum wie Luther, in seinem Volke einzigartig da. Er hat als Meister der Sprache sein Netz überall eingesenkt und ihm ist wenig entgangen. Ihm ist auch alles willkommen vom Feinsten bis zum Gröbsten. Er erfaßt das Wörtlein, das wie ein leiser Hauch die Saite der Harfe für das schärfste Gehör kaum spürbar erklingen läßt und in eine Charakterisierung eine so feine Nuance einfügt, daß das schärfste Auge sie kaum wahrnimmt. Und dann wieder wälzt sich seine Sprache daher wie eine schmutzige Flut voll Schlamm und Unrat. Mag es eine Liebkosung sein oder ein Fluch, eine Fragepartikel oder eine Beteuerung, ein Ausdruck, in dem er zum ersten Male in französischer Zunge die tiefen Gedanken der alten Philosophie ausprägt oder eine Floskel der derbsten obszönsten Natürlichkeit von der Gasse und aus der Gosse und Kloake, — ihm, dem Sprachmeister, ist alles willkommen und so frei er dem allen sein Inneres aufgetan hat, so frei läßt er das alles auch wieder in die Welt hinausziehen.

Diese Eigenschaften des Buches Rabelais', die im Anschluß an das Urteil von Fachgelehrten hier charakterisiert sind, verschafften demselben eine enorme Verbreitung und erstaunlich großen Leserkreis während des 16. Jahrhunderts. Kaum aber waren fünfzig Jahre vergangen seit dem Abschluß des Pantagruel, so machte sich eine starke Abnahme des Interesses für Rabelais geltend. Folgten im 16. Jahrhundert die Auflagen so rasch und zahlreich aufeinander, daß man offenbar kaum der Nachfrage genügen konnte, so stockt diese Bewegung vom Anfange des 17. Jahrhunderts an sehr merklich und kommt später im Zeitalter Ludwigs XIV. fast ganz zum Stillstand. Der frühere Widerstand gegen das Buch von seiten der Sorbonne und des Parlaments von Paris u. a. war durch die scharfe Satire desselben gegen die Mönche, die Priester, die Päpste, überhaupt gegen die offizielle Kirche hervorgerufen worden und mehrfach so bedrohlich gewesen, daß Rabelais die Rettung seines

Lebens nur der Übermacht seiner hohen Gönner und, als selbst dies versagte, nur der Flucht zu verdanken hatte. Dem Buche selbst und seiner Verbreitung hatte diese Feindschaft nicht geschadet. Vom Anfang des 17. Jahrhunderts an wird aber das sittliche und ästhetische Gefühl ein anderes. Man findet in Frankreich und sonst, daß Rabelais das Dekorum zu maßlos mit Füßen tritt. Vor diesem Urteil der öffentlichen Meinung verschwindet nun Rabelais nahezu aus dem literarischen Leben Frankreichs, soweit es vom Volke geteilt wird. Der offizielle Widerstand gegen das Buch ist nicht mehr vorhanden; aber die nun anders bestimmte öffentliche Meinung läßt nur noch wenige Ausgaben von Rabelais zu und diese öfter nur in abgekürzter Gestalt, so daß die obszönsten und gemeinsten Stellen ausfallen.

Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß Denifle dies alles weiß, ja daß er es so genau und gründlich kennt und in seiner Tragweite für das uns gestellte Problem so richtig anzuwenden vermag, wie wenige deutsche Gelehrte der Gegenwart. Auch kann er sich nicht hinter dem Vorwand verschanzen, daß Frankreich und Deutschland eben doch zwei verschiedene Länder seien und man daher von dem sittlichen und ästhetischen Gefühl in Frankreich während des 16. und 17. Jahrhunderts keinen Schluß auf das entsprechende Gefühl in Deutschland machen könne. Denn Denifle sieht, wie wenige, klar darin, daß die nationalen, sprachlichen, kirchlichen, kulturellen Grenzen zwischen beiden Ländern während des 16. Jahrhunderts längst nicht die trennende Wirkung ausüben, wie das später der Fall ist. Die Gelehrtensprache ist beiden Ländern, wie vielen anderen, noch völlig gemeinsam. Gelehrte Institute, wie die Universität Paris, haben eine Bedeutung, die weit über Frankreichs Grenzen, auch nach Deutschland hinüberreicht. Literarische Bewegungen, die in Frankreich entstehen, teilen sich sofort Deutschland mit, und umgekehrt. Dies geschieht so leicht und diese ursprünglich fremden Bewegungen werden in das eigene Leben so völlig aufgenommen und darin so selbständig verarbeitet, daß man auch daraus wahrnimmt, wie eng die geistige Verbindung zwischen beiden Ländern, wie ähnlich der literarische Geschmack in beiden ist. Dazu kommen die beständigen Reisen der Gelehrten, ihre Pflege eines ebenso ausgedehnten wie eingehenden Briefwechsels usw. Von

großer Bedeutung ist dabei, daß literarisches Interesse und literarisches Verständnis auf verhältnismäßig kleine Kreise in beiden Völkern beschränkt ist, diese dann aber auch um so stärker durchdringt und beherrscht. Der literarisch gebildete Deutsche steht in seinem ganzen geistigen Leben dem literarisch gebildeten Franzosen weit näher, als seinem eigenen ungebildeteren deutschen Landsmanne. Das Nationalgefühl ist viel zu wenig entwickelt und akzentuiert, um dies kosmopolitische Wesen der literarisch gebildeten damaligen Welt stören zu können. Auf künstlerischen, gewerblichen, kommerziellen Gebieten begegnen uns entsprechende Erscheinungen. Am allermeisten aber selbstverständlich auf dem der Kirche. Noch ist sie im ganzen Abendlande offiziell eine einheitliche im Bewußtsein des Volkes und der Regierungen. Die Diener dieser einheitlichen Kirche sind zugleich Diener literarischer Bestrebungen. Für sie sind die verschiedenen Nationen, die sich zu bilden, zu konsolidieren anfangen, nur verschiedene Provinzen eines und desselben geistlichen und geistigen Imperiums. Der Kleriker, der Mönch lebt in einer Standes- und Ordensgemeinschaft, für welche nationale Grenzen in der Theorie überhaupt nicht vorhanden sind und in der Praxis nur eine sehr nebensächliche Bedeutung haben. Er wandert überallhin und findet sein Vaterland überall. Seine geistige und sittliche Anschauung ist in allen Ländern wesentlich dieselbe. Er ist im besonderen in Frankreich und in Deutschland der Urheber, daß in beiden Ländern sich ein einheitliches sittliches und ästhetisches Gefühl vorfindet. — Endlich darf ein charakteristischer Zug hier nicht unerwähnt bleiben. In beiden Ländern, wie in vielen anderen, entwickelt sich während des 16. Jahrhunderts die nationale Sprache zu einem allmählich das ganze Volk umfassenden einheitlichen Idiom. Bis dahin hat der Normanne den Gascogner, der Friese den Allemannen nicht verstanden, soweit die bezüglichen französischen und deutschen Dialekte als Verständigungsmittel zur Verwendung kamen. Als einzig wirklich hilfreiches Verständigungsmittel gibt es nur das Lateinische. Jetzt entwickelt sich in Frankreich und Deutschland allmählich, aber in sehr bemerkbarem Fortschreiten eine einheitliche nationale Sprache, in deren Gebrauch sich alle einzelnen Volksstämme zusammenfinden und verstehen. Aber sie ist zunächst dem einzelnen Stamme immer noch eine relativ fremde. Und der Gebildete, vor allem der genial

ausgerüstete Gebildete, der auf sprachlichem Gebiete besondere Fähigkeiten besitzt und von lebendigen Trieben bewegt wird, findet sich zugleich einem noch so weichen und biegsamen, anderseits so wenig vollständigen und genügenden Wort- und Sprachmaterial gegenüber, daß er beständig und zwar bewußt und unbewußt zum Sprachbildner wird und den Wortschatz fortwährend bereichert, die Wort- und Satzformen fortwährend modifiziert. Das 16. Jahrhundert ist eben bekanntlich auch hierin eine Übergangszeit sondergleichen. Der Gebildete im engeren Sinne ist gewohnt gewesen, sein geistiges Leben in einer gelernten, fremden Sprache auszudrücken, die nach seiner ethnischen Bestimmtheit und seiner Individualität doch niemals vollkommen ihm so zu eigen werden konnte und geworden war, wie die Muttersprache. Der Ausdruck seiner Gedanken und Gemütsbewegungen im Lateinischen hatte daher immer irgend etwas nicht Naturgemäßes, etwas Zurechtgemachtes und Gekünsteltes an sich. Wenn nun die Schleusen, ja die Dämme beseitigt wurden, die bisher die Muttersprache verschlossen gehalten hatten, so geschah dies unter Ausbrüchen von elementarer Gewalt, die jeder Regel über Form und Inhalt spottete. Nun hatte endlich das Ich wieder sprechen gelernt und war daher in einem Freudentaumel. Nun kommt alles heraus, Edles und Gemeines, alles, wofür nur irgend ein Ausdruck in der Volkssprache vorhanden oder zu bilden ist. Man war dabei um so unbefangener, als man im Gebrauch der Kunstsprache, des Lateinischen, sich daran gewöhnt hatte, angelernte Worte und Sätze zu gebrauchen, ohne daß, abgesehen vom Gedächtnis und Verstand, das eigene Ich in seiner sittlichen Bestimmtheit direkt und lebendig dabei beteiligt gewesen wäre. Das Sprechen des Lateinischen war nur empfunden worden als das Brauchen eines äußeren Werkzeuges, bei dem man sich ausschließlich darauf zu konzentrieren hatte, daß man es nach den dafür vorhandenen äußeren Gesetzen verwende. Ob dies Werkzeug im übrigen ein Königsszepter oder ein Besenstiel, ob es ein Diamant oder ein Kieselstein, ein Schneeball oder ein Schmutzkloß war, darum kümmerte man sich wenig. Als nun der Gebrauch der Muttersprache erwacht und sich reckt und streckt, da bewegt er sich zuerst immer noch wesentlich mit in den Wegen, die durch das Übersetzen des Lateinischen an die Hand gegeben waren. Was im

lateinischen Ausdruck sittlich und ästhetisch im Kreise der Gebildeten keinerlei Anstoß gegeben hatte, ja als völlig unverfänglich gegolten hatte, warum sollte das im Ausdruck in der Volkssprache anders aufgefaßt und als anstößig und ekelhaft empfunden werden? Das 16. Jahrhundert steht durchweg unter der allgemeinen Herrschaft dieser Tatsachen und Vorstellungen, wie jedermann zu erkennen vermag, der sich die geringe Mühe gibt, seine Hand in den Strom der Worte jener Zeit zu halten und dann die Tropfen zu untersuchen, die ihm an den Fingern hängen blieben.

Wir müssen wiederholen, daß Denifle dies alles so genau und gründlich kennt wie irgend jemand. Was gehört dazu, daß er alles verschweigt, wodurch er dem Durchschnittsleser seiner Darstellung der Obszönitäten und Gemeinheiten, wie er sie in Luthers Wortgebrauch nachweisen will, eine richtigere Beurteilung derselben so leicht hätte ermöglichen können! Wenn er bei Luther einen Flecken ans Licht ziehen will, scheut er sich nicht, ein undeutliches Wort im Manuskript mit der Lupe zu untersuchen! Wenn allgemein anerkannte Tatsachen, die ihm, dem Gelehrten, als vollkommen begründet bewußt sind, das sittliche und ästhetische Gefühl hinsichtlich des Wortgebrauchs im 16. Jahrhundert als ein eigentümliches, von dem späterer Zeiten und der Gegenwart durch Abgründe geschiedenes erweisen und demnach Luthers bezüglichen Wortgebrauch in eine ganz andere Beleuchtung rücken, so spricht er davon in einer Weise im Text, daß der Leser die Bedeutung seiner Klauseln übersehen muß, und falls der Leser etwa doch aufmerksam geworden sein könnte, so fügt er eine Anmerkung hinzu, in welcher er in bewußter Unwahrheit das einzige Zeugnis, das er von seinen Gegnern anführt, zu vernichten bemüht ist! (Schluß folgt.)

Prof. D. Hashagen.

Der Bund vom Sinai. VII.

6. Die Bundesbedingungen.

Der ursprüngliche Begriff eines Bundes, einer ברית, bei den Hebräern ist nach aller Wahrscheinlichkeit der, daß man darunter die unter bestimmten heiligen Gebräuchen vollzogene Zusammenschwörung zweier Männer zu einem Treubund fürs Leben, wie der zwischen David und Jonatan einer gewesen ist, 1. Sam. 20, 8; 23, 18, oder zweier Stämme zu einer immerwährenden Verbrüderung verstand. Der alte Ausdruck כרת ברית, was eigentlich „Bund schneiden" bedeutet, läßt vermuten, daß die Gen. 15, 9 ff. (vgl. Jer. 34, 18) beschriebene Form der Bundschließung in die älteste Zeit hinaufreicht. Sie besteht darin, daß die Bundschließenden zwischen den Hälften frisch mitten durchgeschnittener Tierleiber hindurchgehn. Die Bedeutung davon ist nicht die, auszudrücken, daß wer den Bund bricht, so zerhauen werden soll, was eine zu sonderbare Symbolik wäre, zumal da das Zerschneiden oder Zerhauen der Tiere gar nicht zu der feierlichen Handlung selbst gehört. Die Meinung muß vielmehr die sein, daß die Bundschließenden von nun an zusammengehören wollen, wie die Hälften, zwischen denen sie zusammen durchgehn, eben noch ein Ganzes gebildet haben. Allerdings wird ja Gen. 15, 17 nicht erzählt, daß Gott und Abraham zusammen den Durchgang vollzogen haben, sondern nur, daß ein Rauch- und Feuerball, worin sich die Gegenwart Gottes dem Abraham versinnlichte, es getan habe. Aber daß sich Gott zu solcher Förmlich-

keit herabließ, war ein ganz besonderer Fall, und der Bund, der da geschlossen wird, auch schon keiner von der ältesten Art mehr. Denn dieser Bund sollte bestimmte Zusagen verbürgen.

Auf dem politischen Boden ist eine so innige und vollständige Verbindung wie zwischen Mann und Mann nur unter eigentümlichen Verhältnissen möglich, etwa da, wo kleine Stämme umherschweifender Völkerschaften sich zusammentun wie ein paar Freunde. Meist wird es sich beim Bunde zwischen Stämmen und Völkern um besondere Abmachungen handeln, die durch den Bund (die Berît) unverbrüchlich gemacht werden sollen. Beispiele finden wir Gen. 31, 44 f., wo von einem Bunde erzählt wird, der die Grenze zwischen Israel und Aram festgelegt hat, Gen. 21, 22 ff.; 26, 26 ff., wo Abmachungen zwischen Hebräern und Philistern durch einen Bund versichert werden. Allerdings spielen in diesen Fällen persönliche Verhältnisse mit, aber die Bundschlüsse finden doch immer zugleich im Namen der Stämme statt und beziehen sich auf besondere Vereinbarungen.

Später war die Berît auf politischem Gebiet oft nur die Eingehung eines Friedens- und Freundschaftsverhältnisses im allgemeinen und daher von mehr oberflächlicher Art. So verhält sich's z. B. mit dem Bunde zwischen Salomo und Hiram, 1. Kön. 5, 26, zwischen Benhadad und Asa und Baesa, 1. Kön. 15, 9, zwischen Ephraim und Assur oder Ägypten, Hos. 10, 4; 12, 2. Vgl. auch Ob. 7, wo אַנְשֵׁי בְרִיתֶךָ „Leute die mit dir im Bunde sind", in Parallelismus steht mit אַנְשֵׁי שְׁלֹמֶךָ „Leute, die mit dir Frieden haben". Auch der Bund zwischen zwei Männern war in späterer Zeit oft nur ein Vertragsverhältnis in bezug auf besondere Abmachungen, so z. B. zwischen David und Abner, 2. Sam. 3, 12, zwischen dem Hohenpriester Jojada und den Hauptleuten zur Erhebung des rechtmäßigen Königs auf den Thron, 2. Kön. 11, 4.

In jedem Falle aber gehört es zum Begriff des Bundes, daß er die ihn schließenden wechselseitig einander verpflichtet. Ein „einseitiger Bund" ist ein Unding. Wenn indes ein Bund nur dem einen Teile bestimmte Verpflichtungen auferlegt, während der andere dafür bloß freundliches Verhalten im allgemeinen oder Schonung des anderen schwächeren Teiles zusagt, dann pflegt nur von jenen bestimmten Verpflichtungen ausdrücklich gesprochen zu werden. So

geschieht es, wenn der Sieger dem Besiegten einen Bund gewährt, vgl. 1. Sam. 11, 1 f.; Jos. 9; 1. Kön. 20, 34; Ez. 17, 13 ff.[1])

In den Berichten über die Schließung eines Bundes zwischen Gott und seinem Volke wird oft nur angegeben, wozu dieses sich verpflichten mußte, so Jos. 24, 14—25; 2. Kön. 11, 17; 23, 3; Jer. 34, 8. 15. 18; Neh. 10, 1—30. In allen diesen Fällen brauchte sich Gott nicht erst zu verpflichten. Nur das Volk, welches den Bund gebrochen, muß von neuem geloben, die Bundespflichten zu halten, die ihm wieder vorgelegt werden. Daß Gott treu geblieben sei und ferner treu bleiben wolle, gilt als selbstverständlich. Es ist ja auch etwas so überaus einfaches, was Jahwe Israel zugesagt hat: „Ich will dein Gott sein" (Ex. 6, 7; 29, 45; Lev. 11, 45; 26, 12; Num. 15, 41; Deut. 29, 12) und „Ihr sollt mein Volk sein" (Ex. 6, 7; Lev. 26, 12; Deut. 29, 12), „mein Eigentumsvolk" (Ex. 19, 5; Deut. 7, 6; 14, 2; 26, 18), „mein Erbe" (Deut. 4, 20; 9, 26. 29, vgl. Ps. 28, 9; 74, 2), „mir gehören" (Lev. 20, 26). Deshalb ist es ganz natürlich, daß am ausführlichsten und manchmal allein von den Bedingungen gehandelt wird, welche durch die Bundschließung dem Volke auferlegt worden sind. Einigemal sind diese kurz zusammengefaßt in die Forderung der Heiligkeit: „Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein" (Ex. 19, 6; Deut. 7, 6; 14, 2. 21), „Ihr sollt mir heilig sein, denn ich bin heilig und habe euch aus den Völkern ausgesondert, um mir zu gehören", Lev. 20, 26. Aber was damit gemeint sei, ist nicht so ohne weiteres klar wie der Sinn der Zusage, daß Jahwe Israels Gott sein wolle, und deswegen wird wiederholt und mit immer neuer Bemühung, das Wesentliche der Ansprüche Gottes an den Menschen zu beschreiben, erklärt, wozu Israel durch den Bund mit Jahwe verpflichtet worden ist. Daher nimmt in allen Berichten über den Abschluß des Bundes am Sinai die Darstellung der Gebote, die Jahwe dort gegeben hat, den größten Raum ein.

Anders steht es mit dem Bunde, den Jahwe mit Abraham geschlossen hat, nach der Erzählung Gen. 15. Dort wird in V. 18 ausdrücklich erklärt: „Damals schloß Jahwe mit Abraham einen

[1]) Aus solchen abgekürzten Reden über Bundesschließungen ist dann später der Sprachgebrauch hervorgegangen, der wirklich כרת ברית und בוא בברית im Sinne von „sich verpflichten" verwendet, 2. Chr. 15, 12; 29, 10.



Bund, indem er sagte: ‚Deinem Samen will ich dies Land geben‘“, und in der Erzählung selbst kommt auch kein Wort von einer Verpflichtung Abrahams vor. Ist nun etwa daraus zu schließen, die älteste Vorstellung von einem Bunde zwischen Jahwe und Israel sei die gewesen, daß Gott mittels Bundesschlusses feierliche Zusicherungen einzelner Güter gegeben habe? Man hat das wirklich geschlossen und behauptet, die Idee eines Bundes, durch den Gott und Israel sich gegenseitig verpflichtet hätten, sei erst möglich geworden durch die Wirksamkeit der Propheten, welche die Beziehungen zwischen Jahwe und Israel zum Gegenstand der Überlegung gemacht hätten, nachdem man vorher das Verhältnis zwischen Israel und seinem Gott als ein ganz natürliches, zu keinem Nachdenken Anlaß gebendes empfunden hatte.[1]) Die Berichte über den Bund vom Sinai müßten danach, insoweit sie sich nicht überhaupt in spätere Zeit verlegen lassen, in der Zeit nach Amos, Hosea und Jesaja wenigstens sehr stark umgearbeitet worden sein. Es ist sogar der Nachweis eines aus unserem jehowistischen Bericht noch herauszuerkennenden Urberichtes versucht worden, welcher den Sinaibund als die dem Mose gewährte feierliche Zusicherung des Besitzes und der Verwaltung der Gotteslade dargestellt hätte.[2]) Indes muß gegen die unerhörte Vergewaltigung des überlieferten Textes, die

---

[1]) Vgl. Wellhausen, Prolegomena S. 442 (5. Aufl. S. 423).

[2]) Krätzschmar, die Bundesvorstellung im A. T. S. 70 ff. Krätzschmar behauptet, die Vorstellung des alten Israel vom Bunde Gottes mit Menschen sei nur die gewesen, daß Gott einzelnen Menschen durch einen Bund die unverbrüchliche Zusicherung von Besitztümern oder Rechten gegeben habe, während er sonst für unberechenbar in seinen Entschlüssen gehalten worden sei. Dem Abraham habe er durch einen Bund das Land Kanaan für seine Nachkommen (Gen. 15), Mose Besitz und Verwaltung der Lade, dem Stamm Levi das Priestertum (Deut. 33, 9), David und seinem Geschlecht das Königtum (2. Sam. 23, 5) unwiderruflich zugesprochen. Diese Theorie ist aber auf lauter falsche Ansichten aufgebaut. Von einem Levibund ist außer in der jedesfalls doch sehr späten, wahrscheinlich unechten Stelle Jer. 33, 21 überhaupt nicht die Rede. Denn Deut. 33, 9 wird von den Leviten nur mit Beziehung auf das, was Ex. 32, 26—29 erzählt ist, gerühmt, daß sie Gottes Bund gehalten haben, als das übrige Israel ihn brach. Wenn Krätzschmar die Worte „sie haben dein Wort bewahrt und deinen Bund gehalten“ (שָׁמְרוּ אִמְרָתֶךָ וּבְרִיתְךָ יִנְצֹרוּ) auf das treue Hüten „des ihrem Ahnherrn anvertrauten heiligen Vermächtnisses“ (des Priesteramtes) durch die Leviten deutet, so ist das bare Willkür. Von einem Bunde ferner, der

dazu erforderlich ist, aufs entschiedenste Verwahrung eingelegt werden. Auch dafür, daß die Berichte von E und J in der Zeit nach Amos umgearbeitet und wesentlich erweitert worden seien, gibt es keinen irgend genügenden Beweis. Es muß dabei bleiben, daß E und J, die ältesten Gewährsmänner, welche da sind, einen Sinaibund bezeugen, in welchem Israel und Jahwe gegeneinander Verpflichtungen eingegangen sind. Dem Israel der Zeit zwischen Mose und Amos eine religiöse Denkweise zuzuschreiben, welche für ein Bundesverhältnis Israels mit Gott kein Verständnis ermöglicht hätte, haben wir ganz und gar kein Recht.

Auch jene Erzählung vom Bunde Jahwes mit Abraham Gen. 15 bietet keinen Grund, der ältesten Zeit den eigentlichen Bundesgedanken abzusprechen. Denn wenn auch der Erzähler, der Jahwist, die Erzählung mit der Erklärung abrundet: „Damals schloß Jahwe mit Abraham einen Bund, indem er sagte, ‚deinem Samen will ich dies Land geben'", so darf demselben Schriftsteller, der bei der Darstellung des Sinaibundes besonders die Verpflichtung Israels hervortreten läßt, doch nicht die Ansicht zugeschrieben werden, daß ein Bund, den Gott eingehe, ausschließlich eine Verpflichtung Gottes bedeuten könne. Und wenn auch in der Beschreibung der Bundschließung selber hier von keinem anderen Inhalt des Bundes die Rede ist, als daß Jahwe der Nachkommenschaft Abrahams das Land

---

zwischen Jahwe und David bestehe, reden allerdings die „Letzten Worte Davids" (2. Sam. 23). Aber wenn David das Verhältnis, das infolge der gegebenen Verheißung zwischen seinem Hause und Jahwe bestand, unter den Begriff des Bundes bringen konnte, so darf man darum diesen Begriff nicht hieraus allein ableiten wollen. Daß David sagt, zwischen ihm und Jahwe bestehe ein Bund, kraft dessen sein Geschlecht für immer des Thrones sicher sei, so wird dadurch das Bestehen von keiner Art Bundes zwischen Jahwe und Israel ausgeschlossen. Übrigens ist der Bund, von dem David spricht, nicht als eine Verpflichtung bloß Jahwes gedacht, der keine auf Seiten des Königshauses entspräche. Denn unmittelbar vorher heißt es doch: „Wer gerecht über die Leute herrscht, herrscht in der Furcht Gottes, der ist wie Licht am Morgen, wann die Sonne aufgeht, an einem wolkenlosen Morgen, wann vom Sonnenstrahl nach dem Regen Grün aus der Erde sprießt." Das Königtum des Davidhauses ist also so gedacht, daß gerechte, gottesfürchtige Ausübung der Herrscherpflichten vorausgesetzt ist, und dadurch wird der „Bund" mitbestimmt. Auch dieser Bund ist also eine Art von gegenseitigem Vertrag, wenngleich das Hauptgewicht an jener Stelle auf die Zusage Gottes gelegt ist.

zum Besitz geben werde, so ist daraus nicht zu entnehmen, daß in der Überlieferung, die dem Erzähler zugekommen war, der Bund nur als feierlichste Verpflichtung Jahwes gedacht gewesen sei. Es ist schon von vornherein wahrscheinlich, daß, je älter eine Überlieferung ist, desto mehr ein in ihr vorkommender Bund nach Maßgabe des ältesten Bundesbegriffes gedacht sei, und zu dem gehört doch zweifelsohne die Gegenseitigkeit. Wäre ferner der Bund hier als stärkste Verbürgung der Verheißung gemeint, deren Erfüllung sonst bei der Unberechenbarkeit des göttlichen Willens hätte unsicher erscheinen können, so würde doch wohl einmal eine Berufung auf diesen Bund vorkommen, wenn von der den Vätern für ihre Nachkommen zugesicherten Einnahme Kanaans gesprochen wird. Das ist aber nicht der Fall, sondern es wird immer nur auf den Eid hingewiesen, den Jahwe den Vätern geleistet hat, vgl. Ex. 13, 5. 11; 32, 13; 33, 1; Num. 11, 12; 14, 16. 23; 32, 10 f.; Deut. 1, 8. 34; 6, 10. 18. 23; 7, 8. 13; 8, 1; 9, 5; 10, 11; 11, 9. 21; 26, 15; 30, 20; 31, 20. 23; Jos. 1, 6; 5, 6.

Die Überlieferung vom Bunde Jahwes mit Abraham ist offenbar die gewesen, daß Gott den Mann, der auf sein Geheiß Heimat und Vaterhaus verlassen und ihm mit vollem Glauben vertraut hatte, dessen gewürdigt hat, einen Bund mit ihm zu schließen, wie ihn Menschen eingehn, wenn sie sich aufs festeste verbinden wollen. Dieser Bund mußte natürlich die Verheißung, welche das Beste war, was Abraham von seinem Gotte hatte, in sich aufnehmen. Daß Jahwe Abraham zum Stammvater einer Nachkommenschaft zu machen versprach, die in dem Lande, worin Abraham ein Fremdling war, als gesegnetes Volk wohnen sollte, das hauptsächlich war für Abraham der faßbare Sinn der Bundesgenossenschaft Jahwes. Jedoch ging diese nicht darin allein für ihn auf, sondern schloß mit ein, was Abraham sonst von seinem Gotte haben konnte und sollte. Wenn daher jene Verheißung allein das ist, was bei der Bundschließung ausgesprochen wird, so liegt es doch nicht so, daß diese weiter nichts bedeutet hätte, als deren möglichste Sicherung. Ganz sachgemäß wird denn auch Deut. 4, 31; 7, 12; 8, 18 der Bund Gottes mit den Vätern nicht auf den Landbesitz, sondern die göttliche Huld überhaupt bezogen, die Israel zuteil werden müsse, wenn es Gott gehorsam sei oder nach Zeiten des Abfalls sich wieder bekehre.

Auch darin, daß dem Abraham dort keine Verpflichtung ausdrücklich auferlegt wird, darf man keinen Grund suchen zu der Meinung, hier sei der Bund nicht als ein zweiseitiger gedacht. Denn wozu der Bund den Abraham selbstverständlich verpflichtete, Verehrung Jahwes durch Anbetung, Gehorsam und Vertrauen, das war Abraham längst als Gottes Wille bekannt und von ihm anerkannt, der Bund begründete überhaupt kein neues Verhältnis, er sollte dem Abraham nur zum Lohn seines Glaubensgehorsams die größte Versicherung des Bestehens desselben geben. Dem entspricht es, daß nur die Verpflichtung Gottes dabei besonders zum Ausdruck gebracht und erklärt ward.

Ganz anders lagen die Dinge, als Israel aus Ägypten zog und nun als ein Volk in das Bundesverhältnis eintreten sollte. Als die Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs betrachteten die Israeliten freilich deren Gott schon vorher als den ihren, waren auch mit dessen Willen nicht unbekannt, aber da sie nun erst ein in sich geschlossenes, sein selbst recht bewußtes und von selbständigem Nationalbewußtsein erfülltes Volk werden sollten, so mußte ihr Verhältnis zu ihm jetzt eine neue größere Bestimmtheit bekommen. Deswegen schloß Jahwe den Bund mit dem Volke und dazu gehörte denn auch notwendig eine Verpflichtung des Volkes auf Gesetze, durch welche ihm der Charakter eines rechten Jahwevolkes aufgedrückt wurde. Ein solcher Bund erschien also in wesentlich anderer Gestalt als der mit Abraham geschlossene, war aber dennoch die Wiederholung desselben in der anderen für einen Bund mit dem entstehenden Volke erforderlichen Form.

Wenn wir uns nun darüber klar werden wollen, welche Gesetze dem Sinaibunde zuzuschreiben seien, so müssen wir uns vor allem an das Ergebnis unserer Erörterungen über die Einheit Israels in der Richterzeit erinnern. Wir erkannten,[1]) daß die inneren und äußeren Verhältnisse Israels in jener Zeit nur aus der Wirkung eines Bundes zu erklären sind, den Gott mit Israel vor seinem Einzug in Kanaan geschlossen hatte, und zwar eines Bundes, wodurch sich Israel zur Befolgung des sittlichen Willens Jahwes verpflichtet wußte. In der besten Übereinstimmung damit

---

[1]) N. k. Z. XIV, S. 152 f.

bezeugen aber sämtliche Berichte über die Bundschließung am Sinai, die auf uns gekommen sind, in ihrer vorliegenden Gestalt oder in der von uns erschlossenen ursprünglichen unverkürzten Form, daß die Zehn Worte, diese bewundernswerte Beschreibung des sittlichen Gotteswillens, die Grundlage des Bundes gebildet haben. Bestätigt erscheint das schließlich dadurch, daß wir erkannten,[1]) wie alles, was uns von der Bundeslade erzählt wird, für die Richtigkeit der Überlieferung spricht, daß am Sinai ein Bund zwischen Gott und Israel geschlossen worden ist, und daß von daher die zehn Gebote stammen.

Es wird nun unsere Aufgabe sein die Gründe näher zu prüfen, durch welche man die Überlieferung, daß die „Zehn Worte", die Ex. 20, 1—17 und Deut. 5, 6—18 mitgeteilt werden, wirklich aus der Mosezeit herrühren, als unhaltbar hat erweisen wollen.

Dabei brauchen wir uns aber nicht mehr mit dem Grunde zu befassen, welcher darin liegen soll, daß es gar keine einheitliche Überlieferung hiervon gebe, da nur E und D den Dekalog hätten, J aber einen anderen, nämlich die angeblich zehn Gebote, die Ex. 34, 12—26 stehen. Wir haben uns bereits [2]) davon überzeugt, wie unrichtig diese Ansicht ist. Wir finden in den Teilen von J, welche uns erhalten sind, freilich keine ausdrückliche Angabe darüber, welche Worte auf den Gesetztafeln gestanden hätten, aber auch nichts, das schließen ließe, nach J wären die Tafeln mit andern Worten beschrieben gewesen, als nach dem elohistischen Berichte.

Es ist sogar bestritten worden, daß E in seiner ursprünglichen Form die Zehn Gebote gehabt habe. Man hat behauptet, diese seien erst nachträglich aus D in jene herübergekommen, in E seien ursprünglich gar keine Sinaigebote mitgeteilt gewesen,[3]) oder doch ein ganz anderer Dekalog, den man aus Ex. 22, 27. 28; 23, 10 bis 16 wiederherstellen zu können wähnt.[4]) Hauptsächlich ist diese Meinung auf die Voraussetzung gegründet, daß der Dekalog, welcher fast nur sittliche Forderungen Gottes aufstellt, erst der Zeit nach

---

[1]) N. k. Z. XIII, S. 204.
[2]) N. k. Z. XII, S. 861 ff.
[3]) Steuernagel, der Rahmen des Deut. Halle 1894, S. 6, 60, 63.
[4]) Meisner, der Dekalog. Halle 1893, S. 32, 33. Stärk, das Deuteronomium, Leipzig 1894, S. 42 f.

Amos zugetraut werden könne. Diese werden wir nachher als unberechtigt erkennen. Einen anderen Grund, Ex. 20, 1—17 nicht für einen ursprünglichen Bestandteil der Darstellung des E gelten zu lassen, gibt es aber ganz und gar nicht. Wir haben gesehen,[1]) wie tadellos der Anschluß von Ex. 20 an die vorhergehenden elohistischen Angaben ist, haben uns auch schon davon überzeugt, daß an der Aufeinanderfolge des Dekalogs und des Bundesbuches kein Anstoß zu nehmen ist.[2]) Außerdem wird noch geltend gemacht,[3]) daß sich deuteronomischer Sprachgebrauch im Dekalog zeige. Indes kommen darin nur vier Ausdrücke vor, die an D gemahnen: „die mich lieb haben“, „die meine Gebote halten“, „der Fremdling in deinen Toren“ und „im Lande, das dir Jahwe dein Gott gibt“. Da mag man fragen, ob auf den uns vorliegenden Dekalogtext im Exodus wie im Deuteronomium deuteronomischer Sprachgebrauch eingewirkt habe. Aber auch da ist die größte Zurückhaltung geboten. Steht doch im Bilderverbot dicht neben jenen deuteronomisch klingenden Worten das ganz undeuteronomische „der da heimsucht der Väter Sünde“ u. s. f. und „Gnade erweist“. Die Jahwe Getreuen werden auch im Schlußvers des Deboraliedes (Richt. 5, 31) als seine „Liebenden“ bezeichnet, und daß dieser Vers unecht sei oder gar ein ganz später Zusatz, ist nicht zuzugeben. Jedenfalls kann keine Rede davon sein, daß der Dekalog vom Verfasser des Deuteronomiums oder einem Deuteronomisten verfaßt sei. Keiner von den Verfassern der Pentateuchquellen hat ihn zuerst aufgestellt, sondern er ist älter als sie alle. Das allerdings ist klar, daß im Deuteronomium mehrere Zusätze gemacht sind: „wie dir Jahwe, dein Gott, geboten hat“, Deut. 5, 12 u. 16, „auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe wie du“, V. 14, „und es dir wohlgehe“, V. 16. Es wird dadurch bewiesen, daß der Text, den das Deuteronomium bietet, der jüngere ist.

Der deuteronomische Text unterscheidet sich von dem im Exodus aber auch durch mehrere andere Abweichungen im Wortlaute, von denen sogar einige die Hauptformeln betreffen: im Sabbatgebote hat D שָׁמוֹר gegen זָכוֹר, im Falschzeugnisverbot עֵד שָׁוְא gegen עֵד שָׁקֶר; das Verbot des Begehrens beginnt im Ex.: „du sollst nicht be-

[1]) N. k. Z. XII, S. 642 f.

[2]) A. a. O. S. 647 f.

[3]) Besonders von Meisner a. a. O.

gehren das Haus deines Nächsten", im Deut.: „du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten", und hier folgt dann mit anderem Zeitwort „du sollst dich nicht lüsten lassen nach deines Nächsten Haus". Von absichtlicher Änderung des Textes kann dabei augenscheinlich nicht die Rede sein. Es ergibt sich vielmehr, daß zur Zeit, wo das Deuteronomium entstand, der Wortlaut der Zehn Gebote nicht in jeder Einzelheit fest stand. Das hat man auch als Beweismittel gebraucht gegen die Richtigkeit der Angaben, daß die Zehn Worte auf den Tafeln in der Bundeslade gestanden haben. Allein im Altertum hat man auf den Wortlaut selbst bei wichtigen Gesetzen nicht soviel Wert gelegt, wie wir es für selbstverständlich halten,[1]) und man darf sich um so weniger darüber wundern, daß im Deuteronomium der Wortlaut des Dekalogs von dem im Exodus abweicht, weil wir ja sehen, daß kein Redaktor und kein Abschreiber die Texte übereinstimmend zu machen für nötig gehalten hat. Der Wunsch, nachsehen zu können, wie der auf den Steintafeln stehende Text lautete, ist sicherlich niemand aufgestiegen.

Die „Zehn Worte", welche nach Ex. 20, 1 und Deut. 4, 12. 13; 5, 4. 19 Gott zu dem Volke geredet hat, und die nachher auf den beiden Steintafeln gestanden haben, vgl. Ex. 34, 28, sind aber aller Wahrscheinlichkeit nach nur die zehn kurzen Sätze gewesen, von denen einige im vorliegenden Dekalogtexte Verheißungen, Drohungen oder weitere Ausführungen angefügt bekommen haben. Nur auf die zehn kurzen Befehle paßt der Ausdruck „Zehn Worte", nur die lassen sich auch bequem auf die Tafeln geschrieben denken, fünf

---

[1]) Vgl. die Äußerung von Eduard Wölfflin im 33. B. (1891) der „Kritischen Vierteljahrsschrift für Gesetzgebung und Rechtswissensch." S. 162: „... daran erinnert werden, daß die römische Literatur überhaupt den Begriff der diplomatischen Genauigkeit und die wortgetreuen Zitate in Gänsefüßchen (mit Ausnahme der Grammatiker) nicht kennt. Selbst Cicero hat, von den XII Tafeln gar nicht zu reden, nicht immer den strengen Wortlaut der Gesetze angeführt." In demselben Bande erklärt Theodor Kipp, nachdem er die Weise, wie römische Juristen einander zitieren, untersucht hat „daß auf absolute Worttreue nirgends zu rechnen ist", vgl. bes. a. a. O. S. 537 f. Wie unsicher es selbst bei dem im ganzen sorgfältig zitierenden Gellius ist, inwieweit seine Anführungen genau sind, selbst wo er ausdrücklich erklärt, den Wortlaut wiederholen zu wollen, zeigt L. Mercklin in den Jahrbb. für Philologie und Pädagogik. III. Suppl. (1857—1860) S. 684. Vgl. ferner Kipp, Gesch. der Quellen des römischen Rechts. 2. A. 1903, S. 34.

auf eine jede. Da die Tafeln, welche Mose den Berg hinauf und herunter zu tragen vermochte, nicht sehr groß gewesen sein können, müßte die Schrift, wenn unser ganzer Dekalogtext darauf gestanden hätte, gar klein gewesen sein, und sollen beide Tafeln ungefähr gleich voll geschrieben gewesen sein, so müßte schon das Sabbatgebot auf der zweiten Tafel gestanden haben. Das alles ist unwahrscheinlich. Indes können die zu den ursprünglichen „Zehn Worten“ hinzugefügten Sätze sehr alt sein. Wenn sie in Deut. 5 in hier und da abweichender Form erscheinen, so beweist das nichts gegen ihr hohes Alter, da ja sogar im Wortlaut der Hauptformeln D Abweichungen zeigt. Auch sind zu den Beifügungen in D ja neuerdings Erweiterungen gekommen, welche dem Exodustext fremd geblieben sind, z. B. „und es dir wohlgehe“ im Elterngebot.

Am auffälligsten ist die eigentümliche Form des Sabbatgebotes im Deuteronomium. Hier folgt auf die Hauptformel: „Achte des Sabbattages ihn zu heiligen“ dieselbe Erklärung wie im Exodus: „Sechs Tage sollst du arbeiten und alle deine Dinge beschicken, aber am siebenten Tage ist der Sabbat Jahwes deines Gottes, da sollst du kein Werk tun, noch dein Sohn“ u. s. f. Auf diesen Satz folgt im Exodustext die Begründung des Sabbatgebotes auf das Ruhen Gottes am siebenten Tag der Schöpfungswoche. Im Deut. 5, 14 dagegen wird nach „Fremdling, der in deinen Toren ist“ fortgefahren „auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe wie du“ und daran schließt sich dann eine Erinnerung an die Knechtschaft in Ägypten, wo Israel gelernt habe, wie es denen zumute sei, die von harten Herrn zum Arbeiten ohne Rast und Ruhe getrieben werden. Diese Ermahnung, sich durch die in Ägypten erlittene Drangsal zu recht menschlicher Behandlung der Dienenden antreiben zu lassen, ist wie der Vergleich von Deut. 15, 15; 24, 18. 22 zeigt, echt deuteronomisch und in den Dekalog erst gekommen, als er ins Deuteronomium aufgenommen ward. Daß sie in Ex. 20 nicht steht, ist nicht zu verwundern. Dagegen kann man es wohl auffallend finden, daß die Begründung des Sabbats auf das Ruhen Gottes am Schöpfungssabbat von D zugunsten jener Erinnerung an den Knechtsdienst in Ägypten weggelassen worden ist, obgleich jene Begründung, wenn einmal vorhanden, schier unentbehrlich hätte erscheinen müssen. Zunächst ist da nun festzustellen, daß Deut. 5, 14

keineswegs etwa einen Grund für das Halten des Sabbatgebotes überhaupt angeben will. D ist durchaus mißverstanden worden, wenn man gemeint hat, mit den Worten am Schluß von V. 13: „Auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe wie du", solle der Sinn und Zweck des Sabbats angegeben werden. „Der siebente Tag ist der Sabbat Jahwes deines Gottes, da sollst du kein Werk tun", heißt es ja in D so gut wie in Ex. 20, und damit ist gesagt, daß man den Sabbat halten soll, weil er Jahwes Sabbat ist. Was durch die besondere Formung des Sabbatgebotes in D eingeschärft werden soll, ist die Pflicht der Herren, auch ihre Knechte, Mägde und Arbeitstiere am Sabbat richtig ruhen zu lassen. Es ist durchaus wahrscheinlich, daß in der Zeit, wo D entstanden ist, viele Leute, wenn sie auch selbst am Sabbat der Ruhe zu pflegen nicht abgeneigt waren und hingingen, um an den Gottesdiensten teilzunehmen, doch ihre Sklaven tüchtig schaffen ließen. Dagegen richtet sich Deut. 5, 13 b und 14. Man durfte es um so eher für zulässig halten diese Worte in den Dekalog zu setzen, weil schon im Bundesbuch dem Sabbatgebot die Zweckbestimmung beigegeben ist: „auf daß dein Ochse und dein Esel sich ausruhe und sich erhole der Sohn deiner Magd und der Fremdling" (Ex. 23, 12). Auch hier wird nicht etwa der einzige und hauptsächliche Zweck angegeben, sondern nur ein Zweck, dem die Sabbatfeier dient, außer dem Hauptzweck, diesen Tag Jahwe zu widmen, statt ihn zu weltlichen Geschäften zu gebrauchen. Ebenso aber wie der Bearbeiter des deuteronomischen Dekalogs den Zusatz „auf daß dein Knecht und deine Magd ruhe wie du", eingefügt hat, durfte er auch die weitere Begründung hinzusetzen. Durch beides machte er das Sabbatgebot wirksamer für seine Zeit. Die Begründung des Sabbatgebotes auf die Ruhe Gottes am Schöpfungssabbat konnte daneben nicht auch noch stehn bleiben. Sie weglassen hieß auch gar nicht, sie überhaupt aufgeben, da sie jedermann geläufig war. Übrigens ist es gar nicht unwahrscheinlich, daß damals Abschriften des Dekalogs umliefen, in welchen alle Erweiterungen der eigentlichen „Zehn Worte" weggelassen waren, oder, je nachdem, ein Teil davon.

Wir sehen also keinen Grund, daran zu zweifeln, daß der Dekalog, wie er Ex. 20 steht, der elohistischen Pentateuchquelle angehört. Die jahwistische Quelle kann die Hauptformeln ohne die alten Zusätze gehabt haben, aber das ist ziemlich gleichgültig. Doch

nun ist die Frage, ob die Zehn Worte, die nach unserer Überzeugung in allen Pentateuchquellen gestanden haben, aus der Zeit Moses, der Zeit des Bundesschlusses am Sinai selbst herrühren können.

Eingewandt wird dagegen vor allem, daß das Bilderverbot nicht so alt sein könne, weil die Verehrung Jahwes im Bilde im Nordreich zu allen Zeiten, in Juda wenigstens vor Salomo als unverboten gegolten habe. Aber so verhält sich die Sache nicht. Daß im Tempel Salomos kein Jahwebild gestanden hat, läßt mit Sicherheit darauf schließen, daß auch das Gotteshaus in Silo ohne ein solches gewesen war, und daraus folgt wieder notwendig, daß es zu den ältesten Eigentümlichkeiten der israelitischen Religion gehörte, keine Gottesbilder aufzustellen. Dadurch unterschied Israel sich aber so sehr von seinen Nachbarn, daß es sich dessen auch bewußt sein mußte, und nichts wäre seltsamer, als wenn es nicht das Verbot gegeben hätte, welches den so wesentlichen Unterschied feststellte.

Die Meinung, daß das alte Israel Jahwebilder zu haben für recht gehalten hätte, stützt sich hauptsächlich auf die andere, daß das Ephod, welches sich im Heiligtum zu Nob befand (1. Sam. 21, 10), von Ebjatar zu David mitgebracht ward (1. Sam. 23, 6), dem David zur Befragung Jahwes diente (23, 9 ff.; 30, 7 ff.), sowie das Ephod, welches ein Priester im Gefolge des Saul mitgeführt hat (1. Sam. 14, 18 f., 36 ff.), ein Jahwebild gewesen sei. Da es nach 1. Sam. 2, 28; 14, 3. 18 (vgl. 22, 18) geradezu eine wesentliche Obliegenheit des Oberpriesters gewesen ist, das Ephod zu tragen, so würde allerdings von einer Bildlosigkeit der alten Israelreligion nicht die Rede sein können, wenn dies Ephod wirklich ein Jahwebild gewesen wäre.

Aber das Ephod ist ganz gewiß etwas anderes gewesen.

Nach Ex. 25, 7; 28, 4 ff.; 29, 5 und anderen Stellen der Priesterschrift war das Ephod ein Teil des hohenpriesterlichen Ornates, nämlich ein aus kostbarem Gewebe verfertigtes, durch Schulterstücke (daher übersetzt Luther es mit „Schulterkleid") und Leibgurt befestigtes Gehänge, das die Brust bedeckte. Auf ihm befestigt war das חֹשֶׁן, die Tasche, worin sich die zur Befragung Jahwes dienenden Urim und Tummim befanden.

Man behauptet aber, dies Ephod der Priesterschrift sei erfunden worden in einer Zeit, wo man entweder nicht mehr gewußt habe, was das alte Ephod gewesen war, oder nichts mehr davon habe wissen wollen. Das wäre nun allerdings nicht undenkbar, auch wenn die Schrift A, wie wir meinen, eine vorexilische ist, da sie doch immerhin um eine beträchtliche Zeit später ist als die alten Quellen des Samuelbuches. Aber man könnte es doch nur annehmen, wenn bedeutende Gründe dafür sprächen. Denn es wäre, obgleich denkbar, überaus seltsam, wenn man das Wort „Ephod" nachher zur Benennung einer so vollständig anderen Sache verwandt hätte.

Die Vermittelung soll darin gefunden werden, daß es in der alten Zeit außer dem Ephod, welches ein Jahwebild war, auch noch ein aus Leinen gemachtes Ephod, das אֵפוֹד בַּד, gegeben habe, das allerdings ein Kleidungsstück oder etwas Ähnliches war, womit man sich bei der Bedienung Jahwes bekleidete. Ein solches Ephod trugen die Priester für gewöhnlich, 1. Sam. 22, 18. Auch Samuel trug es als Diener des Heiligtums, 1. Sam. 2, 18, und David, als er die Bundeslade auf den Zion brachte, 2. Sam. 6, 14, hatte ein solches umgegürtet. Die Form dieses Ephod bad ist uns nicht näher bekannt, aber daß es umgegürtet (1. Sam. 2, 18; 2. Sam. 6, 14 חָגוּר) ward, läßt uns vermuten, daß es dem Ephod des Hohenpriesters, wie A es beschreibt, ähnlich war, da dieses ja auch durch einen Leibgurt befestigt ward.

Neuerdings hat man daraus, daß von David, der mit dem Ephod bad angetan vor der Bundeslade her getanzt war, Michal gesagt hat, er habe sich vor den Augen der Mägde seiner Untertanen entblößt, wie es gewöhnliche Leute täten (2. Sam. 6, 20), den Schluß gezogen, das Ephod bad sei nichts als eine Schamhülle gewesen, und wer es getragen habe, der sei im übrigen nackt gegangen, בַּד bedeute pars scil. virilis.[1]) Indes ist dieser Schluß nicht in Ordnung, denn daß die Entblößung Davids in nächstem Zusammenhang mit dem Tragen des Ephod gestanden habe, ist nicht ersichtlich. Gewöhnliche Leute trugen doch kein Ephod. David wird sich zum Tanzen in einer Weise aufgeschürzt haben, die der

[1]) Vgl. Foote, The Ephod: its form and use. Baltimore 1902, S. 6 ff.

Michal sich mit der königlichen Würde nicht zu vertragen schien. Ob בַּד „Leinen“ bedeutet, ist ja nicht mit Sicherheit zu sagen, es könnte z. B. auch „weißen Stoff“ bezeichnen, aber daß es etwas der Art ist, wird doch durch Ez. 9, 2f.; 10, 2ff.; Dan. 10, 5; 12, 6 bewiesen, wo לָבוּשׁ בַּדִּים „mit baddîm bekleidet“ heißen muß und an etwas anderes als an weiße Gewänder gewiß nicht gedacht werden kann.

War aber von dem Ephod schlechthin das Ephod bad hauptsächlich dadurch verschieden, daß es aus anderem Stoffe, aus bad, gemacht war, so muß gefolgert werden, daß es im übrigen nichts wesentlich anderes gewesen ist. Ein Jahwebild kann es deshalb nicht gewesen sein und die einzig berechtigte Annahme ist, daß die Beschreibung des Ephod in A die richtige sei. Natürlich bleibt fraglich, ob das Ephod in der Zeit Davids in den Einzelheiten dem der Priestertora entsprochen habe.

Die Gründe, womit man hat beweisen wollen, daß das Ephod des alten Israel ein Jahwebild gewesen sei, sind sämtlich hinfällig. Der gewichtigste ist der, daß nach Richt. 8, 24ff. Gideon 1700 Sekel Goldes auf die Anfertigung eines Ephod verwandt habe. Wenn nämlich die fünfundzwanzig Kilogramm Goldes den Stoff gebildet haben, woraus es gemacht worden ist, so kann dieses Ephod wirklich kein solches, wie es A beschreibt, oder überhaupt ein Stück priesterlicher Amtstracht gewesen sein. Allein das besagt die Erzählung gar nicht, sondern nur, daß Gideon das Gold verwandt hat, um das Ephod zu beschaffen [1]) und ihm in Ophra eine Stätte zu bereiten.[2]) Das Gold wird zum allergrößten Teil (wenn nicht ganz!) als Geld gedient haben, womit Gideon die Anfertigung des Ephod, die Einrichtung des Hauses und die Anstellung eines Priesters bezahlte.

---

[1]) ויעש לאפוד könnte natürlich bedeuten und „machte ein Ephod daraus“, bedeutet das aber nicht notwendig und hier gewiß nicht.

[2]) ויצג übersetzt man in der Meinung, das Ephod sei ein Standbild gewesen, mit „und stellte es auf“: הציג bedeutet aber allgemein „wohin tun“ und wird daher Richt. 6, 37 von Gideon ausgesagt, der ein Widdervließ auf die Tenne legt. Hier steht das Wort in vollerem Sinne und soll ausdrücken, daß Gideon Ophra zu einer Ephodstätte gemacht hat, d. h. einem Orte, wo Gelegenheit gegeben war, Jahwes Willen durch ein Ephod zu erfragen.

Ohne jede Beweiskraft ist der Hinweis auf 1. Sam. 21, 10, wo gesagt wird, daß das Schwert des Goliat im Heiligtum zu Nob hinter dem Ephod gehangen habe. Es hing in einen Mantel gewickelt, an demselben Nagel, an welchen davor noch das Ephod gehängt zu werden pflegte. Eben dieses Ephod nahm nachher Ebjatar mit, als er zu David floh, 1. Sam. 23, 6: kann er eine Bildsäule mitgenommen und nachher von Ort zu Ort mitgeführt haben? Ebenso hat der Levit, den der Ephraimit Micha zu seinem Priester gemacht hatte, als er mit den Daniten wegzog, Ephod und Teraphim inmitten der Leute gehend fortgetragen, Richt. 18, 20. Aber das Ephod war überhaupt ein Gegenstand, den der Priester nicht bloß einmal tragen konnte, sondern von Amts wegen zu tragen hatte, vgl. Richt. 18, 20; 1. Sam. 2, 28; 14, 3. 18. Da hätte es dann nur ein ganz kleines Jahwebild sein können und dazu stimmt wieder nicht, daß das Ephod zu Nob ein stattliches Standbild gewesen sein und daß Gideon ein Ephod aus 50 Pfund Gold angefertigt haben soll. So ergeben sich lauter Widersprüche, wenn man unter dem Ephod der alten Erzählungen durchaus ein Jahwebild verstehen will. Man ist auch nicht imstande zu erklären, warum Ephod dann nirgends in Aufzählungen von verschiedenen Arten von Bildern neben Steinbild, Schnitzbild, Gußbild vorkommt,[1]) und warum die Anfertigung eines Ephod nirgends untersagt wird. Noch entscheidender ist es, daß nicht zu begreifen ist, welche Eigentümlichkeit dem Ephod, wenn es ein Gottesbild war, eine Bedeutung so ganz eigener Art vor anderen Bildern verschaffen konnte. Man pflegt das Charakteristische des Ephod darin zu suchen, daß es mit Gold überzogen gewesen sei. Aber diese Ansicht ist völlig unbegründet, da das Zeitwort אפד nicht „bekleiden" überhaupt, sondern nur „das Ephod anlegen" bedeutet und aller Wahrscheinlichkeit ein Denominativum von אפוד ist. Goldene und silberne Gottesbilder, die ohne Frage meist nur mit Edelmetall überzogen waren, werden „Silbergötter" und „Goldgötter" (Ex. 20, 23; 32, 31), nicht aber Ephode genannt, und an der einzigen Stelle, wo von der Vergoldung eines Bildes gehandelt wird, Jes. 40, 19, wird es פסל

[1]) Richt. 17 kommt nicht in Betracht, weil dort die Berichte zweier Erzähler verbunden sind, deren einer sich das Heiligtum des Micha mit Steinbild und Gußbild, der andere mit Ephod und Teraphim ausgestattet dachte.

genannt und nicht אפוד. Und soll etwa das Ephod des Gideon ein so riesenhaftes Standbild gewesen sein, daß 50 Pfund Goldes seinen Überzug bildeten? Man meint sich wohl auf Jes. 30, 22 berufen zu können, wo gesagt wird, daß Israel einst den צִפּוּי seiner versilberten Schnitzbilder und die אֲפֻדָּה seines vergoldeten Gußbildes wegwerfen werde wie etwas Unflätiges, weil צִפּוּי „Überzug“ bedeute und אֲפֻדָּה damit in Parallele stehe. Allein der Gold- und Silberblechüberzug kann doch nicht gemeint sein, da der nicht als etwas von so selbständiger Bedeutung gegenüber dem Götzenbilde selbst gelten konnte, daß von seiner Verunreinigung und Wegschleuderung so hätte geredet werden können. Die Aphudda wird ein ephodartiger Behang gewesen sein, den man Götzenbildern anlegte, der Zippuj etwas anderes von der Art.

So ist also keinerlei richtiger Grund dazu vorhanden, das Ephod des alten Israel für ein Gottesbild zu erklären, sondern es spricht, recht erwogen, alles dagegen.

Damit ist denn auch die Hauptstütze der Ansicht gefallen, daß das alte Israel ebensogut von Jahwe Bilder gemacht hätte, wie andere Völker von ihren Göttern. Die Teraphim kommen in keiner Weise in Betracht, denn wenn auch Laban (Gen. 31, 30 ff.) das Wort אלהים „Gott“ oder „Götter“ dafür braucht, so galten doch die Wesen, deren Versinnlichung die Teraphimbilder waren, für so untergeordnet, daß sie nicht Götter neben Jahwe sein konnten. Sowenig deshalb das Aufstellen von Teraphim im Hause als eigentliche Abgötterei betrachtet werden kann, so wenig ist daraus, daß sie Bilder waren, zu schließen, daß man auch Jahwebilder werde gehabt haben. Wenn Richt. 17, 5; 18, 14. 17. 18. 20 und Hos. 3, 4 Ephod und Teraphim zusammen genannt werden, so ist daraus (sowie aus Sach. 10, 2) wohl zu schließen, daß die Teraphim, eine Art von Hausgeistern, auch gebraucht wurden um Aufschlüsse über die Zukunft zu erlangen, keineswegs aber daß Ephod ebenso wie die Teraphim ein Bild gewesen sein müsse,[1]) wofür es eben gar keinen irgend gewichtigen Grund gibt.

Das Jahwebild, welches der Ephraimit Micha sich machen ließ

---

[1]) Foote (a. a. O. S. 31. 41) meint, daß als Lose, welche bei der Befragung Gottes durch das Ephod gebraucht wurden, in ältester Zeit ganz kleine

und das ihm nachher die Daniten raubten, um es in Lajisch aufzustellen, beweist nichts gegen unsere Annahme, daß schon im alten Israel bekannt gewesen sei, es gehöre sich nicht ein Bild von Jahwe zu machen. Denn wir geben unbedenklich zu, daß es in dem Israel, welches aus Ägypten zog und außer den Nachkommen Abrahams, Isaaks und Jakobs eine Menge anderer Elemente enthielt,[1]) Kreise und Schichten gegeben hat, welchen die Bildlosigkeit des Jahwedienstes, den sie annahmen, nicht in den Sinn wollte und auf die auch das Bilderverbot, das Jahwe am Sinai ausgehen ließ, keinen genügend tiefen Eindruck machte, um den Trieb, vor einem Gottesbild ihre Andacht zu verrichten, ganz zu zerstören.

Namentlich die Neigung, die Stärke Gottes sich durch das Bild des Stieres anschaulich vor Augen zu stellen, hat einem großen Teil des Volkes tief im Blute gesteckt und weil das aus uns nicht bekannten Gründen besonders in Ephraim der Fall war, fand Jerobeam den Beifall der Mehrheit seines Volkes, als er in Betel und in Dan kleine Bilder junger Stiere aufstellte, damit vor ihnen die Jahweopfer dargebracht würden. Daß er sich damit in Gegensatz stellte zu dem, was in Jerusalem als Jahwes Wille galt, wußte er, ja er hat das wohl gewollt, weil er wünschte, daß die religiösen Anschauungen seines Volkes sich in etwas anderen Geleisen bewegten. Mit den Zehn Worten sich abzufinden wird ihm und den Seinen nicht allzuschwer geworden sein. Sie mochten wähnen, daß ein solches Stierbild kein Bildnis, פֶּסֶל, im richtig verstandenen Sinne des göttlichen Wortes wäre.

Dem viehzuchttreibenden Semiten galt der Stier für das Urbild der Kraft. Daher werden öfter gewaltige Menschen mit Stieren verglichen wie Psalm 22, 13; Jes. 34, 7. Das Wort אַבִּיר „stark" wird auch als Bezeichnung des Stieres gebraucht. Nun wird Jahwe im Segen Jakobs אביר יעקב (Gen. 49, 42 und danach Jes. 49, 26; 60, 16; Ps. 132, 2. 5) und von Jesaja (1, 24) אביר ישראל genannt. Das soll aber sicherlich bedeuten „Starker Jakobs", „Starker

Teraphim gedient haben. Wenig wahrscheinlich! Eher wäre vielleicht daran zu denken, daß man den Teraphim, wenn sie wahrsagen sollten, ein Ephod umgehängt hätte.

[1]) Schon Jakobs Söhne haben Weiber geheiratet, die nicht aus Abrahams Samen waren, und so ist es weiter gegangen. Vgl. auch Ex. 12, 38.

Israels", nicht etwa „Stier Jakobs". Indes zeigt der Ausdruck, wie nahe schon die Sprache es für den Israeliten legte, das Stierbild zu gebrauchen, wenn man einmal ein Bild für Jahwe haben wollte.

Auch bei anderen Semiten ist das Stierbild so verwandt worden: Namentlich der phönikische Baal wird als Stier, oder auf einem Stiere stehend, abgebildet.[1]) Man darf daraus aber nicht schließen, daß die Israeliten in alter Zeit ebensolche Stierbildverehrer gewesen sein müßten wie die Brudervölker. Das gemeinsame Erbteil war die Betrachtung des Stieres als Urbild der Stärke, woraus bei den anderen regelmäßiger Stierbilddienst, bei den Israeliten nur eine Anlage oder Neigung dazu hervorgegangen ist, welche bloß in einzelnen Fällen zu wirklichem Stierbilddienst führte.

Übrigens war das Stierbild für einsichtigere Israeliten nur ein Sinnbild, kein eigentliches Bild Jahwes. Denn wenn man diesem eine Gestalt zuschrieb, war's die menschliche. Eben deshalb konnte bei oberflächlicher Betrachtung die Stierbildverehrung Jahwes für unschuldig gehalten werden, solange man nur Jahwes Macht in dem Bilde versinnlicht sehen wollte. Daraus erklärt sich Jerobeams Maßregel leicht. Aber Amos (4, 4; 5, 5; 7, 9 ff.; 8, 14) und Hosea (8, 5; 13, 2) rechnen den Kälberdienst Ephraims zu den Sünden, die das Gericht über Israel herbeiführen müssen (vgl. auch Am. 7, 11. 17). Daß Elia und Elisa ihre Stimme dagegen erhoben haben, ist uns nicht berichtet. Wüßten wir aber auch, daß sie es nicht getan haben, so würde das doch nicht beweisen, daß erst später das feinere Gewissen daran Anstoß genommen habe. Denn sie haben nicht in Betel und Dan gewirkt, wo man vor den Stieren anbetete, und waren vom Kampf gegen den noch viel schlimmeren Baaldienst so in Anspruch genommen, daß sie sich nicht berufen zu fühlen brauchten, gegen den in Betel getriebenen unordentlichen Jahwedienst aufzutreten.

Es steht also nichts der Annahme im Wege, daß Israel seit Mose gewußt hat, Jahwebilder zu machen sei gegen Gottes Willen und Gebot. Dazu ist nun noch folgendes zu bedenken. Ganz klar zu sehen ist, daß schon im alten Israel, wenn auch noch häufigerer

---

[1]) Vgl. Baudissin in der Prot. Real-Enz. VII, S. 396 f.

Bilderdienst vorgekommen sein sollte, als nachgewiesen werden kann, doch die Bilder sehr viel geringer geschätzt worden sind als bei anderen alten Völkern und daß man da, wo man das beste Verständnis für das Wesen des Gottes Israels hatte, am wenigsten von ihnen hat wissen wollen. Nun ist es aber ganz unwahrscheinlich, daß im Altertum und in der Umgebung, worin Israel sich befand, eine Abneigung gegen die Aufstellung von Jahwebildern, ein Gefühl, daß sie nicht in Ordnung wären, lange Zeit hindurch wirksam hätte fortbestehen können, wenn nicht ein Verbot der Bilder da war, welches vielfältig mißachtet werden mochte, aber doch jenes Gefühl immer wieder erregte. Deshalb müssen wir den Dekalog mit dem Bilderverbot nicht bloß in der ganzen Zeit seit Mose für möglich, sondern vielmehr für ein notwendiges Glied des tatsächlichen Zusammenhangs der Dinge erklären.

Als ein anderer Grund gegen die mosaische Herkunft des Dekalogs wird geltend gemacht, daß das Sabbatgebot die Ansässigkeit in Kanaan voraussetze. Das Vieh des Wanderhirten müsse alle Tage geweidet oder gefüttert werden, da sei also keine Sabbatruhe möglich, während der Bauer in der Lage sei, von Zeit zu Zeit an einem Tage die Arbeiten auf dem Acker und Hofe auszusetzen, und Handwerker oder Geschäftsmann in der Stadt am je siebenten Tag feiern könnten. Aber es ist auch im Hirtenleben möglich, einen Tag im Unterschied von den anderen als Feiertag auszuzeichnen, indem man nur das notwendige verrichtet. Insonderheit ward ein Tag zum Sabbat im Sinne des Gebotes, wenn man es als unrecht achtete, an ihm Geschäfte vorzunehmen, die nicht alltäglich sind, Zelte abzubrechen oder aufzuschlagen, Pferche zu errichten, Schafe zu scheren, Brunnen zu graben und vieles andere. Außerdem waren die Israeliten zu Moses Zeit nicht sämtlich bloße Wanderhirten, es hat ohne Zweifel eine Menge von Handwerkern unter ihnen gegeben und daß sie, wo es anging, Ackerbau getrieben haben, wie es die Beduinen heutzutage gelegentlich auch tun, versteht sich ganz von selbst.

Es bleibt also von allen Gründen, welche gegen die mosaische Abkunft der Zehn Worte angeführt worden sind, schließlich nur noch der eine übrig, daß die Einsicht, es sei die Erfüllung der sittlichen Pflichten, was Jahwe hauptsächlich von seinem Volke fordere,

erst den Propheten seit Amos aufgegangen, während Israel sich bis dahin in dem Irrtum befunden habe, das Wichtigste wäre der Opferdienst. Das ist nun aber gerade das, was wir auf Grund unserer Untersuchungen auf das bestimmteste bestreiten. Wir behaupten und haben von verschiedenen Seiten her Beweise dafür beigebracht, daß die Eigentümlichkeit des israelitischen Gottesbewußtseins eben darin bestanden hat, daß Israel seinen Gott als den kannte, der heilig wäre und Frömmigkeit, einen sittlich geregelten Lebenswandel von den Seinen forderte. Daß die Propheten, deren Hauptaufgabe es war, diese Forderung Jahwes geltend zu machen, damit in einen scharfen Gegensatz gegen die herrschenden Anschauungen und Gewohnheiten getreten sind, ist freilich der Fall. Aber diese Gewohnheiten und Anschauungen waren nicht die bis dahin in Israel stets und von allen geübten und gebilligten. Sie waren gewiß nichts ganz neu aufgekommenes, vielmehr setzte sich in ihnen eine Denkweise fort, von der es sich von selbst versteht, daß sie dagewesen ist, seit es ein Volk Israel gab. Aber es hat in Israel ebensolange auch die Auffassung gegeben, welche die Propheten vertraten. Denn Gott hatte durch die Zehn Worte, die den Kern der durch Mose vermittelten Offenbarung bildeten, erklärt, was sein Wille war, nämlich Frömmigkeit und Rechtschaffenheit sittlicher Art. Und das war auch, wir haben uns davon vielfältig überzeugt, dem Volke bewußt geblieben, wenn auch nicht immer in voller Deutlichkeit. Es hatte auch nicht an Männern gefehlt, die es bestimmt und nachdrücklich aussprachen. Deshalb sind Amos und seine Nachfolger auch weit davon entfernt zu sagen, Gott habe sie gesandt, um als etwas Neues zu verkündigen, daß er heilig sei und demgemäß vor allen Dingen Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Güte an seinem Volke sehen wolle. Im Gegenteil werfen sie Israel vor, daß es die Tora Gottes, die es längst besitze, mißachtet und durch den Ungehorsam gegen den ihm bekannten Willen Gottes dessen Zorn erregt habe. Auf die Propheten selbst kann man sich also nicht berufen für die Behauptung, daß denen zuerst das sittliche Wesen Jahwes klar geworden sei.

Freilich hat man gesagt, die Propheten hätten sich wohl so ausgedrückt, als wenn die Lehre vom Wesen Jahwes, die sie verkündeten, in Israel von alters her vorhanden gewesen sei. Aber

das beruhe nur auf dem unwillkürlich von ihnen gezogenen Schlusse, weil Jahwe immer Israels Gott gewesen sei, habe dessen Wille, wie sie ihn erkannten, auch von jeher für es gegolten. Aber in Wirklichkeit soll Israel von diesem sittlichen Willen seines Gottes nicht viel gewußt haben, ehe die Propheten des achten Jahrhunderts ihn erklärten. Indes ist das nichts als eine Behauptung, die nicht bewiesen werden kann, und gegen welche alles das streitet, was wir für die Bekanntschaft des ältesten Israels mit Jahwes sittlichem Charakter beigebracht haben.[1])

Eine grundlose Behauptung ist es demnach, daß erst die Predigt der Propheten den Boden geschaffen hätte, worauf das Zehnwort erbaut werden konnte. Daß dieses nicht der Niederschlag etwa von jener ist, ergibt sich unzweifelhaft daraus, daß es viel einfachere und ursprünglichere sittliche Größen in Bewegung setzt, als jene. Die prophetische Predigt hat es mit Wucher, Bedrückung der wirtschaftlich Schwachen, Bestechlichkeit der Richter, Ungerechtigkeit der Obrigkeiten, Schwelgerei und Völlerei, scheußlichster Unzucht und anderen Giftgewächsen sumpfig gewordener Kulturverhältnisse zu tun. Das Zehnwort stellt die untersten und allgemeinsten sittlichen Grundsätze in einfachster Form auf, wobei als nächster Empfänger ein in einfachen, gesunden Verhältnissen lebendes Volk zu denken ist. Hätte einer der Propheten die Forderungen Gottes, welche sie an Israel zu stellen berufen waren, in kurze Formeln zu bringen unternommen, so würden wohl die meisten der Dekalogsätze darunter nicht gefehlt haben, aber es würden andere dazu gekommen sein, welche dazumal notwendig erschienen wären, um Gottes Willen dem Volk, wie es war, klar zu machen. Im Dekalog fehlt jede Spur einer Rücksicht auf die Verhältnisse des achten oder siebenten Jahrhunderts, und da auch kein Wort darin einen Sprachgebrauch zeigt, wie er den Schriftpropheten eigentümlich ist, so gibt es in ihm überhaupt kein Merkmal der prophetischen Zeit. Wenn Hosea einmal (Hos. 4, 2) unter anderen auch mehrere Sünden aufzählt, welche Übertretungen von dekalogischen Geboten sind, so ist die natürlichste Annahme die, daß er dabei den Dekalog vor Augen gehabt hat, wie es von Jeremia, bei dem sich eine ähnliche Stelle findet (Jer. 7, 9), unzweifelhaft ist.

[1]) Vgl. bes. Abh. V, S. 149. (N. k. Z. XIV, 2).

Wir müssen also mit aller Entschiedenheit daran festhalten, daß der Dekalog zu dem Erbe Israels aus seiner Anfangszeit gehört.[1]) Damit ist eine Bestätigung unseres früheren Ergebnisses gewonnen, daß alle unsere Pentateuchquellen diesen selben Dekalog gehabt haben. Aber wir dürfen mehr behaupten: daß dieser Dekalog wirklich das Zehnwort ist, womit Gott, als er mit Israel am Sinai den Bund schloß, diesem erklärt hat, was für ein Gott er wäre, dem es sich gelobte.

Man hat es für geschichtlich unmöglich erklärt, daß ein Sittengesetz dem Verhältnis eines Volkes zu seinem Gotte wäre zugrunde gelegt worden. Denn es habe sich um eine Volksreligion gehandelt, die Eigentümlichkeit einer solchen könne aber nicht in moralische Anforderungen gesetzt werden, die doch für alle Menschen gelten sollten. Die Propheten hätten das allerdings getan, dadurch aber den nationalen Charakter der Jahwereligion eben aufgelöst. Ein in seiner Religion sich in sich stark zusammenfassendes Volk brauche vor allem einen eigenen nationalen Kultus. So mag es nun in der Regel sich wirklich verhalten, aber Israels Geschichte kann überhaupt nicht begriffen werden als einer der im ganzen gleichartigen Fälle, die unter eine allgemeine Regel gehören. Daß es mit ihr eine besondere Bewandtnis hat, kann nicht verkennen, wer ein offenes Auge für die vorliegenden Tatsachen hat. Wohl ist sie eine Volksreligion gewesen, aber zugleich mehr als eine solche: eine Religion, zu der eine Gotteserkenntnis gehörte, die in ungleich stärkerem Maße, als es bei anderen Nationalreligionen vorgekommen ist, allgemeine Wahrheit besaß und damit allerdings ein Element, dessen Entwicklung dem nationalen Charakter der Religion Abbruch tun mußte. Und hat nicht die Religion Israels, obgleich sie dem Volksgeiste Lebenskraft einflößte, solange er sich ihrer Einwirkung nicht entzog, doch von der Zeit Moses und Josuas an bis ins Exil hinein die größte Mühe gehabt hat das Volk zu fesseln, welches immer aufs neue zu anderen Diensten abzufallen sich versucht gefühlt hat? Jahwe war für Israel, was Kemosch für Moab, Dagon für die

[1]) Erst als ich die Korrektur las, erhielt ich das Heft der ZATW. 1904, 1, worin Prof. Matthes neuerdings den Ursprung des Dekalogs aus der Zeit nach Amos behauptet, sonst hätte ich an mehreren Stellen darauf Rücksicht genommen. Wirklich neue Gründe werden dort indes nicht beigebracht.

Philister, Melkart für Tyrus war, und er war ungleich mehr. Aber eben daß er mehr war als einer von den Göttern, die bloß das vergötterte Selbstbewußtsein der Nation darstellten und durch die religiösen Gebräuche des Volkslebens die entsprechende Verehrung erhielten, das benahm ihm etwas von der Gewalt, welche die Nationalgötter auf das Gemüt ihrer Völker auszuüben pflegen. Weil er mit seinen Anforderungen über das, was menschlich ist, hinausging und wahrhaft göttliche Gesichtspunkte geltend machen ließ, übte er zwar eine ohne Vergleich tiefere Einwirkung auf die Seelen aus, als sie in einer heidnischen Religion haben stattfinden können, aber er trat dadurch auch in einen gewissen Abstand von der weltlich gesinnten Masse. Ähnlich hat es ja zu allen Zeiten gestanden und noch heute wollen weite Kreise gern einen Gott haben, der in die irdische Bildung unserer Zeit hineinpaßt, in dessen Idee das Weltbewußtsein der Gegenwart sich gipfeln möchte. Aber der lebendige Gott der Kirche und der Bibel steht ihnen als ein fremder, unheimlicher gegenüber. Was nun jetzt Weltbewußtsein und Zeitbewußtsein ist, war in der israelitischen Zeit das Nationalgefühl. Und eben das macht den Offenbarungscharakter der alttestamentlichen Religion aus, daß sie nicht in dem aufging, was das religiöse Bedürfnis des zeitgeschichtlich beschränkten Volksbewußtseins befriedigte, sondern diesem mit allgemein und ewig wahren Gottesgedanken entgegentrat. Es gibt aber keinen Grund für die Annahme, daß die Jahwereligion diesen Charakter erst später erhalten hätte und nicht eben in dem Zeitpunkt, wo sie in ihrer Besonderheit zustande gekommen ist und von dem an sie in ihrer eigentümlichen Weise gewirkt hat. Eine Erklärung aus gewöhnlichen geschichtlichen Ursachen ist im einen Falle so wenig möglich wie im anderen.

Steht aber auch das fest, daß die Hauptbedingung, die Gott gestellt hat, als er den Sinaibund durch Mose abschließen ließ, die gewesen ist, daß Israel seinen sittlichen Willen erfüllte, so hat es doch nicht ausbleiben können, daß für die Vorstellung des Volkes andere Bedingungen in die gleiche Linie rückten. Eben damals mußten ja auch Verfassung und Recht Israels neu geordnet werden und namentlich der religiöse Kultus eine Neugestaltung erfahren. Alles aber was durch Mose, den Mittler des Bundes, geboten und angeordnet ward, trat notwendig in eine Beziehung zu dem Bunde.

Wenn man es annahm als von Jahwe verordnet, so mußte man sich durch den Bund mit Jahwe zur Befolgung verpflichtet achten. Das war notwendig und stand auch ganz im Einklang damit, daß das Bundesverhältnis Gottes zu Israel, welches ein Volk unter den Völkern war, in Formen zur Erscheinung kommen mußte, wie sie zum Leben eines Volkes gehörten. Solange das Gottesreich ein national beschränktes war, waren die Ordnungen, die es als solches in einer dem Wesen seines Gottes verhältnismäßig entsprechenden Weise formten und regelten, ein Teil von dem, was der Bund bedang.

Die Entwickelung der Gesetzgebung nun, welche das äußere Leben Israels als des Jahwevolkes regeln sollte, hat Gott nicht geschehen lassen ohne daß er dabei mitwirkte, indem er zuerst den Mose und später je nach Maßgabe der Bedeutung der Dinge für seinen Erziehungsplan die, welche weiter an den Einrichtungen, Gesetzen und Rechten zu arbeiten berufen waren, erleuchtete und lenkte. Aber er hat doch nicht, wie man es früher, ehe die rechte Einsicht in die geschichtlichen Verhältnisse und die Art ihrer Beschreibung in der Tora vorhanden war, wohl meinte, gleich zu Anfang durch Mose eine fertige Gesetzgebung offenbart, die unveränderlich bestehen sollte, bis die Zeit des neuen Bundes gekommen wäre.[1]) Es hat zu Gottes Weltplan gehört, daß Israel sich in der Weise einer richtigen Geschichte entwickelte, worin er zwar mitwirkte wie in keinem anderen Teil der Weltgeschichte, die daher in dem, was geschah, von der Geschichte anderer Völker ganz verschieden verlaufen ist, die jedoch, was die allgemeine Art des Werdens und Fortschreitens betrifft, nicht unnatürlich oder ungeschichtlich war.[2]) Dazu war es aber auch notwendig, daß Recht und Verfassung entwicklungsfähig waren und blieben, und selbst die Formen des Gottesdienstes

[1]) Mehrere Stellen im A. T. sagen ausdrücklich, daß nicht alles durch Mose endgültig geordnet worden ist. Vgl. Jos. 24. 25 f.: „Und Josua schloß einen Bund mit dem Volke an jenem Tage und gab ihm Satzungen und Recht in Sichem. Und Josua schrieb diese Worte auf in das Buch der Tora Gottes," und 1. Sam. 10, 25: „Und Samuel redete zum Volke das Recht des Königtums und schrieb es in das Buch und legte es nieder vor Jahwe." Vgl. außerdem Ez. 40—48.

[2]) Es ist das eingehend begründet und entwickelt worden in meinem Buche „Geschichte und Offenbarung im A. T.". Leipzig 1892.

mußten den sich ändernden Verhältnissen und Anschauungen angepaßt werden können, wenn nicht eine seltsame Gezwungenheit dem durch Jahrhunderte und durch die gewaltigsten Veränderungen der Lage und aller Zustände hindurch sich entwickelnden Volksleben auferlegt werden sollte. Unmöglich ist es anzunehmen, daß es Gott gefallen haben sollte, dem in der Wüste wandernden Haufen von Stämmen Verfassung, Recht und Kultus zu geben, die noch ebenso gelten sollten für die Zeit der Ansässigkeit in einem fruchtbaren Lande, und da wieder ebenso für die unsichern und zum Teil wüsten Verhältnisse der Richterzeit, wo Israel des Landes nur teilweise mächtig und in sich vielfach zerspalten war, wie für die Zeit, wo alles anders war, weil ein König im Lande waltete und Israel zu Macht und Ansehen führte, und wo ein Strom reicher Kultur es auf eine neue Lebensstufe emporhob. Gewiß hat von den Einrichtungen Moses vieles unverändert bestanden bis zum Schluß der alttestamentlichen Geschichte, anderes ist weiter entwickelt und entfaltet worden. Darüber eine Untersuchung anzustellen soll aber hier unsere Aufgabe nicht sein. Es mag nur kurz erwähnt werden, daß die „Rechte" des sogenannten Bundesbuches [1]) (Ex. 21—23) und die Kultusvorschriften, die am Ende desselben und in etwas anderer Form Ex. 34, 17—26 stehn,[2]) als Überbleibsel der ältesten Aufzeichnungen gelten müssen, die Israel von solchen Dingen gehabt hat, und daß sehr wohl möglich ist anzunehmen, solche Schriftstücke seien aus Moses Hand hervorgegangen. Deuteronomium und Priesterschrift stellen spätere Entwickelungsstufen der Gesetzgebung dar, doch ist daran festzuhalten, daß darin im wesentlichen dieselben Grundgedanken maßgeben wie in den entsprechenden, uns nicht erhaltenen einfacheren Ordnungen der Mosezeit. Jedesfalls ist es immer dabei geblieben, daß eine sonst in der alten Welt unerhörte religiös-sittliche Verpflichtung den Gesetzen Israels zugrunde lag und daß diese Gesetze, ob sie gleich vielerlei Dinge forderten, die an sich sittlich-religiösen Wert nicht haben, zu dem Zwecke durch

[1]) Das Gesetz Hammurabis beweist, daß uralte, der ganzen semitischen Welt gemeinsame Rechtsanschauungen zu diesem Bundesbuch den Hintergrund bilden.

[2]) Vgl. dazu das in unserer II. und III. Abhandlung, N. k. Z. XII, S. 645 ff., 864 ff. Ausgeführte.

dazu bestimmte Männer von Gott gegeben wurden, damit die Volksgestalt Israels einer dem heiligen Wesen Gottes entsprechenden Bildung angenähert würde.

Unvermeidlich war's, daß in demselben Maße, in welchem die Erscheinung des Gottesreiches als israelitische Volksgemeinde dessen eigentliches Wesen im Zwielicht ließ, durch die notwendige Entfaltung der in den Zehn Worten ausgedrückten sittlich-religiösen Idee zu einem den geschichtlichen Verhältnissen des alten Israel entsprechenden Volksgesetz von religiös-politischem Charakter der tiefste Sinn des Bundes mit Gott verschleiert ward. Indes war die Idee am Sinai nicht vergeblich in die Gedankenwelt Israels hineingesenkt worden. Sie hat, wie wir uns wiederholt überzeugten, erfolgreich darin gewirkt. Die durch die Berichte vom Bundesschluß am Sinai gesicherte Erinnerung an die Gottesoffenbarung, die ihm zugrunde lag, das Vorherrschen religiös-sittlicher Gesichtspunkte in sämtlichen Gesetzsammlungen, das Zeugnis, welches im Zusammenhang damit das Gewissen häufig der einzelnen, manchmal des ganzen Volkes ablegte, und die Predigt der Propheten, welche berufen waren, die Schicksalsschläge, von denen Israel getroffen ward, diesem zu deuten als die Stimme des vom Sinai her wohl bekannten heiligen Gottes, haben in Israel die sittlich-religiöse Stimmung und Erkenntnis zur Entwickelung gebracht, welche die Voraussetzung des Erlösungswerkes Jesu Christi gewesen ist. Es war dadurch die Möglichkeit geschafft ihn zu verstehen, der zwar nicht gekommen war, um das Gesetz für ungültig zu erklären, welches das Volk Israel als Beschreibung dessen, was Gott von ihm getan haben wollte, ererbt hatte, wohl aber das an sich selbst und unter allen Umständen sittlich Gute dergestalt für das eigentlich Göttliche erklärte, daß das nationale Gottesreich Israels dadurch seinen Grund verlor. Da war die Zeit erfüllt und ward erreicht, was als Ziel war gesteckt worden, als die Zehn Worte dem Volke Israel das Wesen Gottes, des Heiligen, offenbarten.

Der Bund vom Sinai, der durch herkömmliche Förmlichkeiten vollzogen worden war, ward verklärt in den neuen, der durch Vereinigung der Gläubigen mit Gott zustande kommt, die sich durch Jesus Christus mit dem heiligen Gott versöhnen lassen. Längst hatten, wie wir sahen, die Propheten deutlich gemacht, daß Gott

den Bund am Sinai hatte schließen lassen, nicht weil eine solche förmliche Verpflichtung von wesentlicher Bedeutung für die Gemeinschaft mit ihm wäre, sondern weil das die Form war, wodurch er dem Volk in seiner zeitigen Verfassung und unter den Verhältnissen jener Zeit am deutlichsten machen konnte, daß es in die engste persönliche und zu einer seinem heiligen Wesen entsprechenden sittlichen Lebenshaltung verpflichtende Gemeinschaft mit ihm erhoben werden sollte. Dieser Zweck des alten Bundes ward nun erreicht durch die Stiftung des neuen, der deshalb ohne Vergleich höher ist als der alte, weil er nicht bloß auf Grund der Anerkennung des sittlichen Willens Gottes von Seiten der Menschen geschlossen ist, sondern durch deren Erlösung von der Gewalt der Sünde und innere Erneuerung zu göttlicher Gesinnung, so daß was damals als Bedingung gestellt ward, für die Genossen des neuen Bundes selbstverständliches Wollen und seliges Tun ist.

Das Gesetz ist durch Mose gegeben worden, die Gnade und Wahrheit ist durch Jesus Christus geworden (Joh. 1, 17). Aber jenes mußte zuerst geschehen, damit dieses nachher möglich würde.

D. Wilhelm Lotz.

Exegetische Miszellen.

Zu Eph. 1, 1.

Daß die in unseren deutschen Bibeln noch immer ohne jede einschränkende Notiz fortgeführte Ortsbestimmung in Eph. 1, 1, d. h. die Worte ἐν Ἐφέσῳ, dem griechischen Text nicht ursprünglich angehört, darf heutzutage als ausgemacht gelten. Es wird wenig Fälle geben, wo sich das Eindringen und zur Herrschaft kommen einer Textkorrektur mit gleicher Deutlichkeit beobachten ließe, wie hier. Die Belegstellen sind so oft abgedruckt (vgl. zuletzt Zahn, Einl.[2] I, S. 346 f.; auch Haupt, Kommentar[8] S. 43 ff. und bes. Robinson, St. Pauls ep. to the Eph. S. 292 ff.), daß ich mich einfach auf die Zusammenstellung der Momente beschränken kann:

1. Für einen Tertullian und Origenes existierte die Lesart überhaupt noch nicht. Wenn jener den Marcion schilt, daß er quasi et in isto diligentissimus explorator den titulus des Briefes, d. h. nach dem Zusammenhang die Überschrift geändert habe, so beruft er sich nicht auf das Selbstzeugnis, das die Texte durch ein ἐν Ἐφέσῳ an die Hand geben würden, sondern lediglich auf die veritas ecclesiae. — Wenn dieser den Text auslegt, so bemerkt er, daß allein den Ephesern das Prädikat τοῖς οὖσιν beigelegt werde (ἐπὶ μόνων Ἐφεσίων εὕρομεν κείμενον τὸ τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν κτλ.), und quält demselben unter Vergleichung von Exod. 3, 14 eine mystische Deutung an.

2. Dieselbe Erklärung gibt Basilius. Aber er kennt augenscheinlich den später allgemein rezipierten Text und erscheint damit

als dessen erster Zeuge, wenigstens was die griechische Gestalt anlangt, doch so, daß er ihn seinerseits noch ablehnt, indem er sich vielmehr für seine (origenistische) Textgestalt ausdrücklich auf die Autoritäten der Vergangenheit und die von ihm eingesehenen alten Handschriften beruft.

3. Wirklich lesen wir noch heute in unseren ältesten Mss. B und ℵ, die, wenn nicht selbst, so doch ihrer Vorlage nach in die Zeit der *παλαιὰ τῶν ἀντιγράφων* des Basilius gehören dürften, ohne *ἐν Ἐφέσῳ*.

4. Auch dem Hieronymus ist dieser Text samt des Origenes Auslegung geläufig, doch geht seines Herzens Neigung augenscheinlich auf die leichtere Lesart, die das *ἐν Ἐφέσῳ* bietet.

5. Dieselbe ist nun allerdings inzwischen auch von sämtlichen älteren Übersetzungen aufgenommen oder dringt doch allgemein in deren Textzeugen ein, ebenso wie in die griechischen Hdss. des Morgen- und Abendlandes. Außer in Min. 67, deren Korrektor den Zusatz zweifellos auf Grund seiner Einsicht in alte Vorlagen beanstandet und in der an Origenes sich anschließenden Athoshandschrift (Cod. Laur. 184; ed. v. d. Goltz in Texte und Unters. N. F. II, 4) fehlt jede Erinnerung an den alten Tatbestand.[1]) Aber davon bleibt doch unberührt, daß, wie Nr. 1—4 zeigten, je weiter wir zurückgehen, desto deutlicher der Text ohne Ortsbestimmung als der von Haus aus allein herrschende heraustritt.

6. Es kommt hinzu, daß eine Streichung überhaupt unbegreiflich wäre. Denn daß die Erwägung, daß der Inhalt nicht nach Ephesus passe, dafür nicht verantwortlich gemacht werden kann, ergibt sich aus der trotz fehlender Ortsbestimmung im Text außer

---

[1]) Gegen die Vermutung, daß wenigstens der alte syrische Text, den Ephraims Kommentar (lat. aus dem Armenischen 1893) voraussetzt, weder *οὖσιν* noch *ἐν Ἐφέσῳ* dargeboten hätte (Lightf., Zahn), macht Robinson mit Recht geltend, daß Ephr. sich auch zu Kol. 1, 1 ganz ähnlich ausdrückt, womit die Wahrscheinlichkeit jener Annahme sehr stark herabgesetzt wird. Auch die Worte der Vorbemerkung: quamvis enim sub principio epistolae pacem Filii cum Patris pace ad Ephesios dicta conjungat sprechen, wie mir scheint, eher für als gegen *ἐν Ἐφέσῳ*. Über die vermeintlichen Zeugnisse für Auslassung oder andere Stellung bei Victorin, Ambrosiaster und Sedulius, auf die wiederum Lightfoot verwiesen hat, vgl. gleichfalls Robinson a. a. O.

bei Marcion und den Seinen durchaus festgehaltenen Überzeugung von der Richtigkeit der Überlieferung von der ephesinischen Adresse. Und selbst bei Marcion muß man zweifeln, ob jener Grund mitgespielt habe und seine Ansicht nicht vielmehr auf abweichender lokaler Tradition beruhte. Berücksichtigt man nun noch

7. daß — was jene alten Ausleger allerdings nicht erkannten (vgl. zu 6), was aber ernstlich nicht übersehen werden kann — der Brief selbst eine dem Apostel bisher noch fremde Leserschaft voraussetzt, was selbst bei Unechtheit, geschweige denn bei Echtheit, eine Bestimmung für die paulinische Christenheit von Ephesus ausschließt, so ist der Beweis gegen die Ursprünglichkeit der Worte *ἐν Ἐφέσῳ* abgeschlossen.[1])

Damit ist nun aber freilich die Sache noch nicht erledigt. Vielmehr will nun auch positiv der Wortlaut der ganzen Adresse festgestellt werden.

Die neueren „kritischen" Ausgaben stimmen darin überein, daß sie vor dem eingeklammerten *ἐν Ἐφέσῳ* lesen: *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν*, nach der Klammer *καὶ πιστοῖς*. Hierneben kommen aber noch zwei Varianten in Betracht. Die eine ist ein *πᾶσιν* (omnibus) in der Regel (im Griechischen immer) nach *ἁγίοις*. Dieselbe ist ziemlich alt und verbreitet (vgl. Zahn a. a. O.). Ich kann ihre Entstehung jedoch nicht eigentlich „rätselhaft" finden. Sie fügt ein Textelement ein, das in mehreren Paulinen sich so oder so findet und von dort herübergeschrieben sein dürfte (vgl. bes. Röm. 1, 7 und 2. Kor. 1, 1). Ein größeres Gewicht ist ihr schwerlich beizumessen. — Die andere besteht in dem Ausfall des *τοῖς* vor *οὖσιν*. Dieselbe hätte den großen Vorzug, daß dadurch, die Streichung des *ἐν Ἐφέσῳ* vorausgesetzt, ein wirklich brauchbarer Sinn entstünde: *τοῖς ἁγίοις οὖσιν καὶ πιστοῖς*, d. h. denen, die Heilige sind und Gläubige in Christo Jesu. Doch begegnet sie nur in Verbindung mit der Ortsbestimmung und zwar erst in D und daneben noch einmal in 46. Sie wird auf versehentlicher Auslassung, die

[1]) Die Frage, wo und wann sie zuerst in den Text gedrungen, wird sich wohl nie entscheiden lassen. Da sie frühzeitig besonders in den alten Übersetzungen gestanden zu haben scheinen, läge es nahe, daß sie wirklich den Bemühungen um die Übersetzung des *τοῖς οὖσιν* ihren Ursprung verdanken und so in den griechischen Text zurückreflektiert wurden.

zumal hinter dem *IOIC* von *ἁγίοις* sehr nahe lag, beruhen. Es bleiben, da das vereinzelte *τοῖς* statt *καὶ* vor *πιστοῖς* gleichfalls ohne Gewicht erscheint, als älteste nachweisbare Lesart der Gesamtadresse die Worte *τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν* und weiter *καὶ πιστοῖς*. Dies und nur dies wird nach dem über *πᾶσιν* Bemerkten dem Orig. und Basil. sicher, dem Marc. und Tertull. höchstwahrscheinlich vorgelegen haben, dies und nur dies ist in B und ℵ übergegangen. Aber liest man die Worte so, wie sie dort geschrieben sind, so ist doch kaum etwas damit anzufangen. Sei es, daß man ein analytisches, sei es, daß man ein synthetisches Urteil annimmt (dort: die Heiligen, die als solche auch Gläubige sind; hier: die Heiligen, die zudem Gläubige sind), es bleibt milde ausgedrückt, wenn man sagt, die Erklärung befriedige nicht recht. Wie fern sie dem griechisch Denkenden liegt, zeigt sich einerseits an der lieber die wunderlichsten Beziehungen annehmenden Deutung eines Origenes und seiner Nachfolger, anderseits an der allgemeinen Aufnahme der allerdings sich sehr leicht darbietenden und einschmeichelnden Korrektur durch das eingefügte *ἐν Ἐφέσῳ*.

Doch, so hat man sich gefragt, warum soll nicht der Apostel wirklich eine derartige Einfügung der Ortsbestimmung, wenn auch nicht *ἐν Ἐφέσῳ*, im Sinne gehabt haben? Man braucht nur anzunehmen, daß er die Stelle für die Ortsangabe in blanco gelassen. Auch ich habe diese verbreitete Lösung, seit ich über den Eph. oder über ntl. Einleitung Vorlesungen zu halten hatte, als die richtige angenommen, und mir die Sache im einzelnen ganz ähnlich vorgestellt, wie es kürzlich wieder von Haupt ausgeführt worden ist, daß nämlich Tychicus nur e i n Exemplar mit offener Adresse mitgenommen habe und dasselbe nach Bedürfnis vervielfältigen und mit spezieller Adresse versehen lassen sollte. Aber nicht nur, daß gerade der von Haupt betonte Vorteil, daß auf diese Weise die zwei Textformen nebeneinander bestens sich erklären, gegenstandslos ist, da ja, soviel wir wissen, es in ältester Zeit nur Exemplare ohne *ἐν Ἐφέσῳ* und augenscheinlich auch ohne Lücke gab, sondern es bleiben auch positiv Schwierigkeiten. Haupt denkt die Sache näher so, daß Tychicus den Brief zuerst den Ephesern zur Abschrift überlassen hätte, diese aber alsbald mit Unrecht das *ἐν Ἐφέσῳ* eingefügt hätten, daß dann die weiteren Gemeinden, an die der Brief nun

wirklich gerichtet war (wie es scheint), entsprechend verfahren wären, bis zur letzten: Laodicea, während endlich Kolossä, das nicht zu den von Paulus gemeinten Adressaten zählte, das allen bisherigen Abschriften zugrunde liegende Original mit der Lücke empfing und es dann später unter Zuziehung der Lücke verbreitet habe. Aber es bleibt doch das Verfahren der Epheser dabei recht prekär. Es ist weiter aus Kol. 4, 16 keineswegs darzutun, daß der Brief eigentlich nicht mit nach Kolossä gerichtet war. Es fehlt ferner jede Erklärung für das Verschwinden all der anderen (berechtigten) Ortsbestimmungen. Und es ist endlich nicht einzusehen, wie dann der anfängliche Sieg und die spätere Verdrängung der kolossensischen Lesart entstanden sein könnte, wo doch die ephesinische Gemeinde an Einfluß und Ansehen der kolossensischen zweifellos überlegen war, wie sie denn tatsächlich auch das *ἐν Λαοδικίᾳ* u. w. verdrängt haben würde.[1]) Glaubt man die ursprüngliche Lücke annehmen zu müssen, so müßte man vielmehr gerade vermuten, daß das Original in Ephesus aufbewahrt und von dort später unter Zusammenziehung der Lücke verbreitet ward, während die Ausführung des Auftrages an Tychicus, Exemplare mit ausgefüllten Adressen schreiben zu lassen und zu verbreiten, aus irgendwelchem Grund vereitelt worden wäre, so daß nur das Original (mit Zusammenziehung) Verbreitung finden konnte. — Nun ist derartiges natürlich denkbar. Man könnte etwa auf Ereignisse wie das vielbesprochene Erdbeben bald nach 60 rekurrieren wollen. Aber so verlockend derartige Hypothesen auch scheinen mögen, so läßt sich doch nicht leugnen, daß mindestens ihre Voraussetzung — der mit einer Lücke von Paulus ausgesandte Text — nicht ohne Bedenken ist. Zwar daß P., wenn er die Ortsbestimmung offen ließ, wenigstens das *ἐν* schon beigeschrieben haben würde, kann man kaum sagen. Wir wissen nicht, welche Ergänzungen ihm vor Augen geschwebt haben könnten, für die ein *ἐν* nicht zur Einführung geeignet gewesen wäre, sondern etwa ein *κατά* u. ä.[2]) Dagegen kann

---

[1]) Dabei bliebe noch die Schwierigkeit, daß das koloss. Exemplar eben die Lücke gehabt haben soll, während man schon im benachbarten Laodicea und in all den anderen Gemeinden Ortsbestimmungen las. Es wäre schwer glaublich, daß sich demgegenüber in Kolossä die Lücke einfach geschlossen hätte.

[2]) Vgl. 2. Makk. 1, 1: *τοῖς κατ' Αἴγυπτον Ἰουδαίοις*. Im vorliegenden Fall könnte man hiernach neben den beabsichtigten Adressen an die und jene

doch nicht bestritten werden, daß die Wortstellung recht seltsam wäre: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν — καὶ πιστοῖς. Warum nicht τοῖς οὖσιν — hinter πιστοῖς? — Man könnte freilich an Kol. 1, 2 erinnern und annehmen, daß die dort sich findende Stellung der Ortsbestimmung zwischen dem Artikel und ἁγίοις hier nachwirke. Doch setzt das nicht bloß die Priorität von Kl. als ausgemacht voraus, sondern wäre auch nur beweiskräftig, wenn wirklich das ἐν Κολοσσαῖς dort nur zu ἁγίοις gehörte, bzw. wenn ein Pseudopaulus beim Schreiben von Eph. 1, 1 sich durch den Klang der Kol.-Stelle hätte verführen lassen. Da nun aber die ganze Hypothese von der Lücke nur Sinn hat, wenn P. der Autor war und der Brief ein wirklicher Brief, so entfällt auch dies. Denn dem Apostel hätte, wenn er Kol. vorher geschrieben, nur ein Satz vorschweben können wie der: an die in Kolossä befindlichen heiligen und gläubigen Brüder in Christo. Dies aber hätte ihn schwerlich zu der Eph. 1, 1 gewählten Wortstellung und Formulierung veranlaßt. — Hinzu kommt, daß überhaupt in jedem Falle die Schließung der Textlücke recht auffällig bliebe.

So scheint denn nur eins übrig zu sein: daß auch die älteste erreichbare Textgestalt schon verderbt ist — auch die Annahme der Lücke setzt das übrigens bereits in gewissem Sinne voraus — d. h. daß nur mit Konjektur zu helfen sei. Auch mein verehrter Kollege Zahn, dessen ntl. Einleitung sich gewiß nicht zu schnell auf Konjekturalkritik einläßt, hat hier diesen Weg ins Auge gefaßt, indem er seine Erörterung unter Erwähnung der Lesart πᾶσιν mit den Fragen schließt: „Ist das ursprünglich eine mit οὖσιν konkurrierende Variante? Oder ist beides echt? Oder ist im einen oder anderen ein τῆς Ἀσίας untergegangen? — Nach dem oben über das ΠΑCΙΝ Bemerkten wird jedoch die Wahrscheinlichkeit, daß diese Variante auf das immerhin recht andersartige ΤΗCΑCΙΑC zurückgehe, sehr gering sein, abgesehen noch davon, daß man nicht sieht, wie aus oder neben πᾶσιν das τοῖς οὖσιν hätte entstehen können, während man das ἐν Ἐφέσῳ noch nicht las. Die Entstehung aber von ΤΟΙCΟΥCΙΝ aus ΤΗCΑCΙΑC würde eigentlich auf jede Anknüpfung in der Ähnlichkeit der Laute zu verzichten nötigen.

Einzelgemeinde zwar nicht eine an die κατ' Ἀσίαν wohnenden Christen, aber etwa Sammeladressen, wie an die im Lykustal wohnenden u. dgl. denken. — Doch konnte ἐν überhaupt wegbleiben.

Ganz in der Luft steht natürlich der Vorschlag Baljons, einfach das τοῖς οὖσιν zu streichen. Aber auch der Hinweis Jülichers (Einl. § 11, 8) auf ein denkbares ἐν ἔθνεσιν statt ἐν Ἐφέσῳ ist mit Recht von ihm selbst sofort abgewiesen worden. Würde doch auch der textkritische Befund (vgl. oben) damit gar nicht erklärt.

Der Mangel der bisherigen Konjekturalvorschläge scheint mir der zu sein, daß man das τοῖς ἁγίοις als unantastbar behandelt und dadurch des störenden τοῖς vor οὖσιν nicht ohne Totschlag ledig wird. Daß sich das ἁγίοις allerdings empfehlen mußte, lehrt der häufige Gebrauch dieses Prädikats in den Eingängen der Paulusbriefe (Röm. 1, 7; 1. u. bes. 2. Kor.; Phil.; Kol.). Doch fehlt es 1. u. 2. Thess.; Gl.; Pastbrfe. und Phm. Dagegen steht in letzterem τῷ ἀγαπητῷ μου. Auch wenn die Gleichzeitigkeit dieses Briefchens mit Eph. ganz außer Betracht bleibt, liegt es doch sehr nahe, es mit dem gleichen Wort in Eph. zu versuchen und statt *TOICAΓIOICTOIC* zu schreiben *TOICAΓAΠHTOIC*. Der Vorteil ist einleuchtend, insofern auf diese Weise das eigentlich störende Element, der zweite Artikel τοις, zur Schlußsilbe des voranstehenden werdend, als Artikel aus dem Text verschwindet, und zwar indem nur die vier Buchstaben *IOIC* in die drei *AΠH* verwandelt werden. Nun ist freilich richtig, daß dieselben untereinander sehr wenig Ähnlichkeit haben. Aber dessen bedarf es bei dem gleichen Wortanfang *AΓ* um so weniger, als es sehr leicht denkbar ist, daß die drei Buchstaben *AΠH*, sei es weil sie am Ende der Zeile mit einem Eckchen des Papyrus weggebrochen wurden, sei es durch Auswischung oder Beschmutzung u. dgl. in der Zeile schon des (vielleicht viel gelesenen) Originals unlesbar wurden. Nichts lag nun für die ersten Abschreiber näher, als im Anschluß an das von Paulus mit Vorliebe in den Briefeingängen verwendete ἁγίοις (vgl. besonders Kol. 1, 2) die Ergänzung der Lücke durch *IOIC* vorzunehmen, wobei die zwei Jota an Raum etwa einen Buchstaben, wie *Π* oder *H* ersetzen: *TOICAΓ*|||||||*TOICOYCINKAIΠICTOIC* oder *TOICAΓ*:::::: *TOICOYCINKAIΠICTOICENXPΩIHYXAPICYMINKAIEIPHNH*.

Die Frage ist nur, ob die innere Wahrscheinlichkeit dieser Textgestalt der äußeren entspricht?

Hier ist nun zunächst eben der Wegfall des zweiten τοῖς zu betonen. Der Text wird dadurch formell der von D vertretenen

Lesart (nach Streichung des ἐν Ἐφέσῳ) gleich! dort: „den Heilige seienden und Gläubige"; hier: „den Geliebte seienden und Gläubige". — Der Artikel vor dem ganzen Dativ macht natürlich, auch ohne daß man den Brief zu einem „katholischen" macht, keine Schwierigkeit. Der Grieche denkt konkreter als wir und braucht darum im allgemeinen gern den Artikel beim substantivierten Partizipium auch da, wo wir „solche, welche" u. ä. zu sagen pflegen.[1])

Hier kommt noch dazu, daß wir am Anfang eines Briefes stehen, dem 1. irgendeine bestimmte Adresse beigegeben bzw. beim Schreiben in Gedanken vorangestellt war und bei dem 2. der Schreibende sich in den Moment der Vorlesung versetzt: Paulus an die, so da geliebte sind und gläubige! Vgl. den ganz gleichen Fall 2. Petr. 1, 1 und Jud. 1, 1, wo man doch auch eine bestimmte Leserschaft annehmen, bzw. wenn man die Authentie ablehnt, doch den Schreibenden eine solche fingieren lassen muß. Außerdem beachte man den eigentümlichen Schlußgruß Eph. 6, 23: εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς, der sich in ähnlicher Objektivität den bestimmten, vorgestellten Lesern gegenüberstellt.

Was aber die Prädizierung der Leser als ἀγαπητοί anlangt, so würde selbst bei der Annahme, daß P. damit von ihm geliebte meine, weder der Ausdruck an sich, noch seine Stellung vor καὶ πιστοῖς unglaublich erscheinen. Mag auch Phm. 1 nicht zu vergleichen sein, insofern es sich dort um ein ganz persönliches Verhältnis handelt, und mag aus dem gleichen Grunde die Benennung der Christen als Geliebte in den Briefen an dem P. bekannte Gemeinden außer Betracht bleiben, so zeigt doch Röm. 12, 19, daß P. auch im anderen Falle den Ausdruck anwendet (über Kol. 3, 12 cf. unten), und es wäre auch nicht nötig, etwa darum das πιστοί im Sinne von „Getreuen" zu nehmen, was wirklich seltsam sein

[1]) Vgl. Kühner-Gerth II, § 961, 5: „in den meisten Fällen muß man im Deutschen Umschreibungen anwenden: der, welcher, is qui, ein solcher welcher usw." Wieweit diese Neigung zu konkreter Anschauung geht, zeigen auf anderem Gebiet die bekannten Beispiele wie 2. Kor. 12, 12 τοῦ ἀπ., aber auch wohl Joh. 5, 35 das brennende Licht, nämlich in dem mir vor Augen stehenden Bilde; Joh. 3, 10: der Lehrer Israels, nämlich indem ich dich im Vergleich mit Israel anschaue. Vielleicht auch Joh. 10, 11: der gute Hirte in dem Bild vom Hirten und Schafen und Mietlingen (vgl. v. 10 ὁ κλέπτης).

würde. Das einzige, was zu fordern wäre, wäre die Beziehung des ἐν Χῷ Ἰοῦ auf beide Prädikate: den Geliebte seienden und Gläubige in Christo Jesu (vgl. Kol. 1, 8: τ. ὑμῶν ἀγάπην ἐν πνεύματι), wobei die Voranstellung der Liebe des Apostels aus dem Bedürfnis, den Unbekannten gegenüber darauf Nachdruck zu legen, sich erklären ließe.

Doch wird überhaupt das ἀγαπητοῖς vielmehr mit Beziehung auf das „von Gott geliebt sein" der Leser zu verstehen sein. Hierauf führt schon der Gruß Röm. 1, 7 (π. τοῖς οὖσιν . . ἀγαπητοῖς oder ἐν ἀγάπῃ θεοῦ), der sich doppelt vergleicht, wenn man auch dort die Ortsbestimmung zu streichen haben sollte (über die eigentümliche kritische Sachlage vgl. Zahn, Einl.[2] I, 279 ff.); weiter die Anrede Kol. 3, 12: ἅγιοι καὶ ἠγαπημένοι; vor allem aber auch der Umstand, daß in Eph. selbst alsbald und weiterhin die Gottesliebe als für den Christenstand grundlegend betont wird (vgl. 1, 4 f.: ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς; 2, 4: διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην αὐτοῦ ἣν ἠγάπησεν ἡμᾶς; vgl. 3, 19). Der Röm. 1, 7 ausgedrückte, in Kol. 3, 12 von ἐκλεκτοὶ θεοῦ her nachwirkende Genitiv wird, soweit das nötig, ersetzt durch das natürlich auch bei dieser Fassung zu beiden Prädikaten gehörige ἐν Χῷ Ἰοῦ. Die Wortstellung aber, wonach das οὖσιν alsbald beim ersten Prädikat steht, dürfte, wenn nicht schon durch den Rhythmus (vgl. Tit. 1, 16), so dadurch sich erklären, daß eben die beiden Glieder nicht ganz auf einer Linie liegen, insofern dort die Vorstellung passivisch ist (ἀγαπητοῖς), hier die aus der Erfahrung der Gottesliebe geborene Aktivität hervortritt (πιστοῖς).

Einer Konjektur haftet es wesentlich an, daß sie Konjektur, d. h. Vermutung ist. Darüber hinaus ist auch hier nicht zu kommen. Aber wenn es doch richtig ist, daß ohne Eingriff in den überlieferten Text nicht durchzukommen ist — auch die Annahme einer ursprünglichen leeren Stelle ist, wie ich nochmals betonen möchte, eine Konjektur, — so dürfte der vorgetragene Vorschlag wohl mit dem Anspruch, der Erwägung wert zu sein, auftreten können.

Paul Ewald.

Altchristliche Sagen über das Leben der Apostel.

(Schluß.)

---

9. Simon und Judas.

Über Simon von Kana (ὁ καναvίτης) oder Simon Zelotes (ὁ καναναῖος) oder auch Simon Judas, der häufig mit Simon Klopa, welcher als Bischof von Jerusalem im 120. Lebensjahre unter Trajan den Märtyrertod gestorben sein soll, identifiziert wird, begegnet uns eine vierfache Tradition. Nach der einen soll er als Begleiter des Andreas in den Ländern am schwarzen Meer, nach der anderen in Babylon und Persien, nach der dritten in Ägypten und Nordafrika und nach der vierten endlich in Britannien gewirkt haben.

Von der Legende über des Simon Wirksamkeit am Bosporus ist bereits oben bei der Besprechung der katholischen Andreasakten die Rede gewesen. Die lateinische passio Simonis et Judae, welche beiden Aposteln Babylonien und Persien als Wirkungskreis anweist, wird weiter unten ausführlicher zu behandeln sein. Die Angaben über des Simon afrikanische und britannische Wirksamkeit sind sehr verwirrt. Hier liegt entweder eine Verwechselung mit Simon Klopa vor, da die Sage den Apostel nach Beendigung dieser seiner Wirksamkeit zum zweiten Bischof von Jerusalem macht, oder aber mit Simon Petrus, der nach einer Tradition von Rom aus über Spanien nach Karthago, Ägypten und Afrika und zuletzt nach

Britannien gereist sein soll. Die koptischen Akten übergehe ich ganz, weil in ihnen sicherlich nicht von Simon Kananites, sondern von Simon Klopa die Rede ist.

Mehr läßt sich außer der noch zu erwähnenden passio Simonis et Judae über den Apostel nicht sagen. Ich gehe deshalb gleich zu Judas über.

Nach der älteren Tradition soll Judas (Jakobi) in Edessa gepredigt haben; die jüngere dagegen identifiziert ihn mit Lebbäus (Thaddäus). Von ihm berichtet uns die eine Rezension (Amrus): „Judas, der Bruder des Jakobus mit dem Beinamen Lebbäus oder Thaddäus, predigte das Evangelium zu Antartosa und Laodicäa, ging dann nach Thodmora (Palmyra) und Raka (Kallinikos), Kirkesion (Karchemisch), Theman und in Begleitung des Thomas nach Indien. Nachdem er einige Zeit bei demselben geblieben war, kehrte er in sein Missionsgebiet zurück, taufte daselbst eine große Zahl Menschen, und starb, mit Steinen überschüttet, zu Berytos, wo er bestattet liegt." Die andere Rezension dagegen (Barhebräus) berichtet ganz kurz: „Lebbäus mit dem Beinamen Thaddäus oder Judas, Sohn des Jakobus, predigte zu Laodicäa und ward zu Arados gesteinigt und ebendort begraben." Auch die armenische Legende nimmt ihn für sich in Anspruch, weil Edessa eine Zeitlang wirklich unter der Herrschaft armenischer Fürsten gestanden hat. Sie läßt ihn sogar mit Briefen des Königs Abgar V. sich zu dem armenischen Könige Sanatruk begeben, um ihm und seinem Volk das Evangelium zu predigen. Sanatruk sei auch von ihm bekehrt, aber aus Furcht vor den armenischen Großen wieder abtrünnig geworden, und der Apostel habe dann „in der Provinz Savarsana (Schavarschan), welche jetzt Artaza (Ardaz) heißt", den Märtyrertod erlitten, indem er von Pfeilen durchbohrt worden sei.

Ausführlicher wird uns die Wirksamkeit und das Ende der beiden Apostel Simon und Judas in der lateinischen passio berichtet. Simon Kananaios und Judas, auch Thaddäus und Zelotes genannt, begeben sich auf Weisung des heiligen Geistes nach Persien. Bei ihrer Ankunft begegnen sie dem auf einem Feldzug gegen die Inder begriffenen Feldherrn des Königs Xerxes, Varardach, dem sie auf sein Befragen im Gegensatz zu den Magiern, die er mit sich führt und die einen großen Krieg prophezeihen, bei dem auf

beiden Seiten viel Blut vergossen werden würde, verkündigen, daß am nächsten Tage um die dritte Stunde Gesandte der Inder mit dem Anerbieten zu ihm kommen würden, die entrissenen Provinzen zurückzuerstatten, Tribut zu zahlen und sich jeder Friedensbedingung zu unterwerfen. Da alles genau eintrifft, so empfiehlt der Feldherr die Apostel dem Xerxes. Am Hofe des Königs haben sie viel mit zwei Magiern zu tun, die sie von ihrer Ohnmacht überführen, ohne sie jedoch zu bekehren. In Babylon tun sie viele Wunder und taufen in der Zeit ihres dortigen Aufenthaltes 60000 Männer, ungerechnet Weiber und Kinder. Darauf verlassen sie die Stadt und durchziehen 13 Jahre lang die zwölf Provinzen des persischen Reiches, bis sie in der Stadt Suanir das Martyrium erleiden. Als die dort befindlichen 70 Tempelpriester, besorgt um ihr Ansehen und ihre Einkünfte, von ihnen verlangen, daß sie im Sonnentempel opfern sollen, erscheint ihnen ein Engel und läßt ihnen die Wahl zwischen dem plötzlichen Untergang aller ihrer Feinde oder dem eigenen Märtyrertod. Sie wählen das letztere, und da sie sich zu opfern weigern, so stürzen Priester und Volk über sie her und töten sie. Nach drei Monaten läßt Xerxes ihre Leichname nach der Residenzstadt bringen, wo er eine prachtvolle Kirche erbaut und ihre Leiber in einer mit Goldblech überzogenen Kammer in einem silbernen Sarkophage beisetzt.

Die Abfassungszeit dieser passio fällt in das 4. oder 5. Jahrhundert. Der Hintergrund der Sage ist historisch. Der indische Geschichtsschreiber Ferishtah redet von einer Tributleistung, die der Inderkönig den Ashkaniern Gôderz und Nerseh (= Xerxes) geschuldet habe. Da dieser Nerseh nun in den letzten Jahren des Abgar V. (regiert 9—46 n. Chr.) in Babylon herrschte, so wird man die Zeit, in welcher die Ankunft der beiden Apostel in Persien erfolgt sein wird — vorausgesetzt, daß die Nachricht des armenischen Chronisten Moses von Khorene, nach der Abgar durch Simon zwei Briefe an den Knaben Nerseh, König von Assyrien zu Babylon, und an dessen Vater Artashês, den König der Könige, gerichtet haben soll,[1]) richtig ist — in die Jahre 44—46 verlegen dürfen.

[1]) Da diese beiden Briefe sehr interessant sind, so teile ich ihren Wortlaut nach Moses von Khorene mit. Der erste an den jungen Nerseh gerichtete lautet:

Ich erwähne noch, daß in dem äthiopischen Certamen apostolorum an die Stelle des Simon Kananites einfach Simon Petrus getreten ist. Die Vermutung liegt nahe, daß die persisch-babylonischen Geschichten sich ursprünglich auf Simon Petrus und nicht auf Simon Kananites bezogen haben. Erst eine spätere Überarbeitung hat anstatt des für Rom in Beschlag genommenen Apostelfürsten seinen minder berühmten Namensvetter eingesetzt.

An den Namen des Thaddäus knüpft endlich die edessenische Abgarsage an. Als dieser in Edessa angekommen ist, wird dem Abgar gemeldet: „Der Apostel Jesu Christi ist hierher gekommen, wie er dir geschrieben hat" (vgl. meinen Aufsatz: „Altchristliche Sagen über das Leben Jesu" „N. k. Z." 1901 S. 254 f.). Der König läßt den Thaddäus zu sich kommen, befragt ihn, ob er in Wahrheit der Jünger sei, den ihm Jesus, der Sohn Gottes, verheißen habe, und als Thaddäus dies bejaht und Abgar seinen Glauben an Jesum be-

---

„Abgar, König der Armenier, meinem Sohne Nerseh Heil! Dein Begrüßungsschreiben habe ich gesehen und habe den Peroz freigelassen und ihm seine Schuld vergeben. Wenn dirs also gefällt, so setze ihn, wie du wünschest, als Statthalter von Ninive ein. Was aber die Stelle deines Briefes betrifft: „Sende mir jenen Arzt, welcher Wunder tut und einen anderen Gott predigt, welcher über Feuer und Wasser erhaben ist, damit ich ihn sehe und höre" — so ist jener kein Arzt infolge menschlicher Kenntnis, sondern ein Schüler des Sohnes Gottes, des Schöpfers von Feuer und Wasser, und ist, wie das Los ihm zugefallen, nach Armenien gereist. Einer aber seiner vornehmsten Gefährten, namens Simon, ist von dort nach Persien gesandt worden. Wenn du diesen suchst, kannst du ebenso wie dein Vater Artashês ihn hören, und er wird alle deine Krankheiten heilen und dir den Weg des Lebens zeigen."

Der zweite, an Artashês gerichtete Brief lautet: „Abgar, König der Armenier, meinem Bruder Artashês, König der Könige, Heil! Ich weiß, daß du von Jesu Christo, Gottes Sohn, den die Juden ans Kreuz geschlagen, schon gehört hast, welcher von den Toten auferstanden ist und seine Jünger in die ganze Welt gesandt hat, um alle zu lehren. Einer aber seiner vornehmsten Schüler, Simon mit Namen, befindet sich in deinem Reiche. Wenn du ihn also suchst, wirst du ihn finden, und er wird alle deine Krankheiten und Schmerzen heilen und dir den Weg des Lebens zeigen. Du wirst aber seiner Rede glauben, du und deine Brüder und alle, welche dir willig gehorchen. Mir selbst würde es übrigens zur größten Freude gereichen, wenn ich dir, meinem leiblichen Anverwandten, auch geistlich ein treuer und ächter Bruder würde."

Daß diese Briefe von Moses von Khorene frei erfunden sind, ist so einleuchtend, daß es keines weiteren Beweises bedarf.

kennt, heilt jener ihn von seiner Krankheit. Nachdem er noch viele andere Heilungen vollbracht hat, predigt er mit großem Erfolge, denn alles bekehrt sich zur Freude des Königs. Er selbst gelobt, mit seinem Hause unablässig Christum zu verehren, und fordert den Apostel auf, eine Kirche zu bauen und einen regelmäßigen Gottesdienst einzurichten. Dies geschieht, und es versammelt sich nun Tag für Tag die gläubige Gemeinde im Gotteshaus, um zu beten und Gottes Wort zu vernehmen. Thaddäus baut dann noch weitere Kirchen in und um Edessa, und stirbt, von der ganzen Stadt, am meisten vom Könige betrauert, eines natürlichen Todes.

Die Abfassungszeit dieser im Vorstehenden kurz skizzierten Doctrina Addaei wird in das 3. (Zahn) oder 4. Jahrhundert (Lipsius) zu verlegen sein.

10. Jakobus Alphäi, Jakobus, der Bruder des Herrn, und Matthias.

Schon in der alten Kirche war es streitig, ob Jakobus Alphäi mit dem gleichnamigen Bruder des Herrn ein und dieselbe Person ist oder nicht. Tatsache ist, daß die ältere Tradition nur über Jakobus, den Bruder des Herrn, das angesehene Gemeindehaupt von Jerusalem, näheres zu berichten weiß, dagegen über Jakobus Alphäi völlig schweigt.

Erst in der Folgezeit wurden in der griechischen Kirche beide von einander unterschieden. Den Alphäiden läßt die griechische Tradition Juden und Hellenen das Evangelium predigen und zuletzt von den Juden entweder gekreuzigt oder mit Ruten totgeschlagen werden. Weitere Nachrichten über ihn und seine Wirksamkeit erhalten wir erst um die zweite Hälfte des 9. Jahrhunderts: Er soll in Gaza, Tyrus und in Ägypten gepredigt haben und in Ostrakine in Ägypten gekreuzigt sein. Doch wird uns ganz dasselbe schon im Anfange des 5. Jahrhunderts von Simon Judas berichtet, ist also hier weiter nichts als eine Doublette.

Je weniger aber die ältere Tradition über den Jakobus Alphäi berichtet, destomehr weiß sie von Jakobus, dem Bruder des Herrn, mit dem Beinamen „der Gerechte“ zu erzählen. Es ist dies der Jakobus, welcher nach dem Tode des Zebedäiden, wenn

auch nicht förmlich ins Apostelkollegium aufgenommen, so doch als das anerkannte Haupt der jerusalemischen Muttergemeinde eine apostelgleiche Stellung einnahm. Er ist es, den Paulus Gal. 2, 9. 12 unter den „Säulen“ der Gemeinde aufzählt und von dessen Christophanie er 1. Kor. 15, 7 berichtet. Auf ihn beziehen sich auch Stellen wie Apg. 12, 17; 15, 13; 21, 18.

Ich beschränke mich hier darauf, sein Martyrium zu erwähnen. Da auf sein Zeugnis von Christo hin viele Juden und selbst Mitglieder des Synedriums gläubig werden, so geraten die Pharisäer und Schriftgelehrten in Aufregung und fürchten, das ganze Volk möchte sich zu Christo bekehren. Sie lassen deshalb an den Jakobus die Aufforderung ergehen, er möge am Passahfeste das Volk ermahnen, sich doch nicht betören zu lassen, an Christum zu glauben, und als er nun auf ihre Veranlassung auf die Zinne des Tempels steigt und von dort aus ein mutiges Zeugnis von Jesu dem Gekreuzigten und Auferstandenen ablegt, stürzen sie ihn von dort in die Tiefe herab. Da er durch den Sturz noch nicht getötet ist, heben sie an, ihn zu steinigen. Während er niederkniet und gleich Stephanus für seine Mörder um Vergebung bittet, ergreift ein Walker sein Walkholz und zertrümmert ihm den Schädel. An dem Platz neben dem Tempel wird dann sein Leichnam bestattet. Alle anderen Überlieferungen über seinen Tod (in der späteren syrischen und griechischen Kirche, das koptische Martyrium des Jakobus sowie die abendländischen Traditionen) sind nur weitere Ausschmückung dieser uns von Hegesippus, dem kirchlichen Schriftsteller des 2. Jahrhunderts, berichteten Legende.

Über den Matthias endlich hat in der griechischen Kirche keine besondere Tradition existiert. Die koptische Legende erzählt von ihm, daß er, nachdem er an Stelle des Judas Ischarioth zum Apostel erwählt war, die Stadt Damaskus als Missionsgebiet zugewiesen erhalten und dort gepredigt habe. Von den Ungläubigen aber sei er auf ein eisernes Bett gebunden worden, unter dem ein Feuer angezündet und 25 Tage lang unterhalten ward. Da er aber völlig unversehrt blieb, so bekehrten sie sich, warfen ihre Götzen ins Meer und ließen sich taufen. Matthias habe ihnen dann eine Kirche geweiht und sei darauf in Frieden zu Phaläon in Judäa gestorben.

Die Ehre, seine Gebeine zu besitzen, nimmt die Stadt Trier in Anspruch. Doch ist dies erst eine sehr spät (im Anfange des 12. Jahrhunderts) aufgekommene Sage. Sie berichtet uns, daß auf die Bitten der Helena, der Mutter Konstantins d. Gr., einer geborenen Trierin, Papst Sylvester den heiligen Agricius als Erzbischof nach Trier gesandt, und Helena ihm den ungenähten Rock Christi, einen Kreuzesnagel und ein Messer Jesu sowie die Reliquien des heiligen Matthias übergeben habe. Aber erst, als Heinrich II. (1039—1056) die Reliquien des Matthias begehrt, werden diese von dem Erzbischof entdeckt, und nun werden sie in drei Teile geteilt und jeder Teil unter einem anderen Altar beigesetzt, um auf diese Weise der Stadt Trier ihren Patron zu erhalten.

11. Die Apostelschüler: Barnabas, Markus, Lukas, Timotheus und Titus.

Über den Barnabas haben wir eine doppelte Legende. Die eine läßt ihn nach seiner Trennung von Paulus (Apg. 15, 39) auf seiner Heimatinsel Cypern zusammen mit Markus predigen und durch die dortigen Juden den Märtyrertod erleiden, die andere erzählt von seiner Wirksamkeit in Oberitalien, besonders in Mailand.

Über die erstere berichten uns die gnostischen *περίοδοι Βαρνάβα* folgendes: Nach der Trennung des Barnabas von Paulus macht sich dieser mit Markus auf den Weg nach Cypern. Von einem widrigen Winde verschlagen kommen sie zuerst nach Korasion (= Korakesion, jetzt Alaja, einer Stadt an der Küste von Pamphylien), dann nach Thaurien, dann nach der Insel Pithyusa, dann nach Anamurion (Stadt und Vorgebirge von Cilicien, jetzt Anemur), wo Barnabas zwei Hellenen bekehrt, dann nach Cypern, wo sie zuerst nach Krommyakites (d. h. nach dem gerade gegenüberliegenden Vorgebirge Krommyon auf Cypern) gelangen. Nachdem sie hier Kranke geheilt, gehen sie weiter nach Lapithos und dann nach Lampadistos. Darauf übersteigen sie das Gebirge Chionodes und gelangen nach Alt-Paphos. Hier treffen sie den Juden Bar-Jesus, der sie erkennt und ihnen den Eintritt in die Stadt Paphos verwehrt, so daß sie sich nach Kurion (unweit dem heutigen Piskopia) wenden. Da hier gerade ein unsittliches Wettrennen gefeiert wird,

so bedroht Barnabas den Ort, worauf sofort der westliche Teil desselben zusammenstürzt, so daß viele verwundet und getötet werden; die anderen entfliehen in den nahen Apollotempel. Als Barnabas und Markus sich demselben nähern, werden sie von einem von Bar-Jesus aufgestachelten Haufen Juden erwartet, der sie am Eintritt in die Stadt hindert. Auch nach Amathus (unweit dem heutigen Alt-Limisso) können sie nicht hineingelangen, da Bar-Jesus ihnen zuvorgekommen ist. Da sie auch in Kition (entweder = dem heutigen Larnaka oder = dem heutigen Kiti) nicht aufgenommen werden, so schütteln sie den Staub von ihren Füßen und fahren zu Schiff nach Salamis (dem nachmaligen Konstantia). Dort gehen sie in die Synagoge und beginnen die Juden zu belehren. Doch bald nach ihnen erscheint Bar-Jesus und hetzt die Juden wider sie auf, so daß sie Barnabas ergreifen, ihm einen Strick um den Hals binden, vors Tor schleifen und dort verbrennen. Markus sammelt seine Überreste und setzt sie in einer Höhle bei. Trotz der Nachstellungen der Juden entkommt er auf einem ägyptischen Schiff nach Alexandrien, wo er bleibt und den Brüdern das Evangelium predigt.

Von irgend einem geschichtlichen Wert dieser Legende kann natürlich keine Rede sein, wie schon daraus hervorgeht, daß dem Bericht von der cyprischen Wirksamkeit des Barnabas außer Apg. 15, 39 vor allem die Geschichte Apg. 13, 6 ff. zu Grunde liegt. Wie dort, so erscheint auch hier der Magier Bar-Jesus als der Widersacher der Glaubensboten. Wert haben nur die hier ausnahmsweise genauen geographischen Angaben der Reiseroute, die aus der Absicht entstanden ist, den Barnabas möglichst alle Teile der Insel, der Küste wie des Innern, bereisen zu lassen. Als Abfassungszeit dieser Akten ist das Ende des 5. Jahrhunderts festzuhalten.

Dagegen berichtet die Mailänder Sage folgendes: Nach seiner Trennung von Paulus und seiner Wirksamkeit in Cypern fährt Barnabas mit einigen seiner Schüler im ersten Jahr des Klaudius, im achten Jahr nach Christi Himmelfahrt nach Rom, wo er als der erste der Apostel das Wort Gottes verkündigt. Von da aus besucht er die umliegenden Provinzen, vor allem Mailand. Nachdem er dort viele bekehrt hat, sendet er seinen Schüler Anatalon nach Brescia, um dort das Evangelium zu predigen, und weiht ihn, als er diesen Auftrag erfolgreich ausgeführt hat, zum Bischof von

Mailand und Brescia. Dann schifft er sich zu Portus Romanus nach Palästina ein, um mit den übrigen Aposteln Ostern zu feiern.

Diese Legende ist frühestens im 9. Jahrhundert entstanden. Der Zweck derselben ist der, der mailänder Kirche den Rang einer Apostelkirche zu geben und die weite Ausdehnung ihres Sprengels auf apostolische Anordnung zurückzuführen. Doch ist ihr gegenüber darauf hinzuweisen, daß die älteste Tradition nur von einer Wirksamkeit des Barnabas in Rom etwas weiß, wohin er noch vor Petrus gekommen sein soll. Wenn sich diese Überlieferung auch freilich nicht als geschichtliche Tatsache erweisen läßt, so läßt sie sich doch bis ins 3., ja vielleicht sogar bis ins 2. Jahrhundert hinauf sicher verfolgen. Es wird somit von ihr dem Petrus die Ehre bestritten, der Gründer der römischen Gemeinde gewesen zu sein. In der römischen Kirche selbst aber ist jede Erinnerung an die Anwesenheit des Barnabas in der Welthauptstadt erloschen; unter den 400 Kirchen Roms ist keine ihm geweiht. Die Erklärung dieser auffälligen Tatsache gibt uns Ad. Harnack, wenn er (Theol. Literaturzeitung 1876, Nr. 19 S. 488) sagt: „Die Tradition von des Barnabas römischer Wirksamkeit mußte dem römischen Bischof höchst unbequem werden, denn sie drohte die eigenartige Bedeutung des Petrus für das Abendland und die einzigartige Stellung Roms im Abendlande zu gefährden. Wirklich erreicht es Rom, daß eine Wirksamkeit des Barnabas in Rom vor der des Petrus und in späterer Zeit mehr und mehr in Vergessenheit gerät. Barnabas Roma expellitur. Aber die abendländische Wirksamkeit des Apostels läßt sich nicht mehr austilgen, und so wandert der römische Barnabas, wie oftmals ein unbequemer, vertriebener Heiliger, aus und gelangt nach Mailand."

Über Markus ist die älteste Tradition zwiespältig: sie läßt ihn entweder als Begleiter und Hermeneut des Petrus nach Rom reisen und dort sein Evangelium niederschreiben, oder nach Alexandria gehen, das dortige Kirchenwesen begründen und als erster Bischof 20 Jahre lang daselbst wirken.

Über die erstere Überlieferung sei hier nur dies bemerkt, daß ihre Grundlage in 1. Petr. 5, 13 zu suchen ist. Da man das dort genannte Babylon auf Rom deutete, so mußte Markus, des Petrus geistlicher Sohn, jenen natürlich auch dorthin begleitet haben.

Fast ebenso alt aber wie diese ist die alexandrinische Markussage, über die uns in freilich etwas abweichender Weise in den am Ende des 4. Jahrhunderts verfaßten, uns in griechischer, lateinischer, arabischer und äthiopischer Sprache erhaltenen Akten des Markus folgendes berichtet wird. Bei der Apostelteilung erhält Markus Ägypten als Missionsgebiet zugewiesen und predigt als der erste in diesen und den angrenzenden Ländern. Nachdem er zuerst in Kyrene in der Pentapolis erfolgreich gewirkt hat, begibt er sich auf Weisung des heiligen Geistes nach Pharos bei Alexandrien. Dort bekehrt er zuerst einen Schuhflicker, und bald wächst die Zahl der Gläubigen derart, daß er, da ihm von den Heiden der Stadt Gefahr droht, wieder nach der Pentapolis fliehen muß. Nach zwei Jahren kehrt er jedoch nach Alexandrien zurück, wo er nun bereits eine zahlreiche Gemeinde vorfindet. Aus den Wunderwerken, die er verrichtet, erkennen die Heiden, daß der „Magier" wieder da sei, und von Haß getrieben ergreifen sie ihn am Ostersonntag, der gerade mit dem Serapisfest auf einen Tag fiel, während des Gottesdienstes und schleifen ihn an einem Strick mit sich fort, so daß sein Fleisch in Fetzen zur Erde fällt und sein Blut die Steine rötet. Am Abend werfen sie ihn in den Kerker und sinnen darüber nach, wie sie ihn töten sollen. Um Mitternacht geschieht ein Erdbeben; der Herr erscheint dem Markus und kündigt ihm seinen bevorstehenden Märtyrertod an. Am Morgen wird er von der Menge aus dem Kerker herausgezogen, und wieder an einem Strick durch die Straßen geschleift, wobei er unter dem Gebet: „Herr, in deine Hände befehle ich meinen Geist" verscheidet. Während die Heiden dann seinen Leichnam verbrennen, erhebt sich plötzlich ein gewaltiger Sturm: die Sonne verfinstert sich, Donner rollen, und Regengüsse stürzen bis zum Abend herab, so daß viele Häuser zusammenbrechen und eine große Zahl Menschen umkommt. Aus Schreck verlassen die Heiden die sterblichen Überreste des Markus und fliehen, worauf diese von gottesfürchtigen Männern gesammelt und in der Stadt bestattet werden. Es war aber, so setzen die Akten hinzu, der heilige Markus von folgender Gestalt: mit gestreckter Nase, zusammengewachsenen Augenbrauen, schönen Augen, kahlen Vorderhauptes, weizenfarbig, mit dichtem Bart, gewandt, von edler Haltung, in

mittlerem Alter, das Haar teilweise ergraut, von enthaltsamer Lebensführung, von göttlicher Anmut.

Viel jünger als die alexandrinische ist die aquilejensische bezw. venetianische Legende. Nach ihr reist Petrus im zweiten Jahre des Klaudius nach Rom zur Bekämpfung des Magiers Simon und nimmt den Markus als Begleiter mit. Nachdem er hier sein Evangelium geschrieben hat, wird er nach Aquileja geschickt, bekehrt dort viele und begründet das Kirchenwesen. Zurückgekehrt wird er von Petrus nach Alexandria gesandt, und nun folgen die oben besprochenen alexandrinischen Akten. Diese Sage wird im 7. Jahrhundert entstanden sein.

Die venetianische Legende ist nur eine jüngere Schwester der aquilejensischen, denn später nahm auch Venedig die Ehre für sich in Anspruch, von Markus gestiftet zu sein, wie die dortige berühmte Markuskirche, in der sich auch seine Gebeine befinden sollen, beweist.

Von Lukas weiß die ältere Tradition wenig mehr zu berichten, als was aus den Schriften des Neuen Testamentes über ihn entnommen werden kann. Als Stätte seiner Wirksamkeit wird Antiochien, Achaja und Böotien, ja sogar Dalmatien, Gallien, Italien und Macedonien angegeben. Macedonien, Böotien, Achaja (= Attika) und Italien sind aber nur aus den Wir-Berichten der Apostelgeschichte, Dalmatien und Gallien aus 2. Tim. 4, 10 ff. gefolgert. Von einem Märtyrertode des Lukas — die ältere Tradition sowohl der griechischen wie der lateinischen Kirche läßt ihn eines natürlichen Todes sterben — wird uns erst später berichtet. Bemerkenswert ist nur, daß ihn eine bei Gregor d. Gr. befindliche Notiz zu einem der beiden Emmausjünger macht (Lukas habe sich aus Bescheidenheit nicht genannt), sowie, daß er nicht bloß Arzt, sondern auch Maler gewesen sei und das erste Muttergottesbild sowie die Bilder der Apostel gemalt habe (erste Hälfte des 6. Jahrhunderts).

Eine originelle Sage über des Lukas Ende bieten dessen koptische Akten dar. Nach ihnen fährt Lukas nach dem Tode des Petrus und Paulus fort, in den Distrikten um Rom das Evangelium zu predigen. Von Juden und Heiden deshalb bei Nero als Zauberer verklagt, verantwortet er sich zwar getreulich, wird aber doch vom Kaiser mit dem Verlust seiner rechten Hand bestraft. Als er aber

die abgehauene Hand selbst wieder anheilt und sie dann wieder freiwillig von seinem Leibe trennt, werden durch dies Wunder 278 Seelen bekehrt. Ergrimmt darüber läßt Nero alle diese 278 samt Lukas enthaupten und den Leichnam des Evangelisten in einem härenen Sack ins Meer werfen. Von den Wellen wird er dann nach einer Insel getragen, wo ihn ein frommer Mann aufhebt und ehrenvoll bestattet. Diese Legende ist aber frühestens gegen Ende des 4. Jahrhunderts entstanden, wahrscheinlich aber noch erheblich jünger.

Den Timotheus macht die ältere Tradition zum ersten Bischof von Ephesus und läßt ihn dort den Märtyrertod erleiden. Ausführlicher berichten darüber die ephesinischen Akten des Timotheus, die im 5. Jahrhundert entstanden sein dürften. Ich teile aus ihnen nur sein Martyrium mit. Während er das Bistum von Ephesus verwaltete, war das Heidentum noch nicht ganz aus Ephesus verschwunden. Als nun einst bei einem Götzenfeste ein wahnsinniges Treiben in der Stadt herrschte und Timotheus mit der Ermahnung an das Volk, sich doch endlich zum wahren Gott zu bekehren, mitten ins Tor trat, fielen die Diener des Teufels mit Knitteln über ihn her und schlugen ihn zu Boden. Zwar wurde er noch lebend von den Gläubigen aufgehoben und an einen jenseits des Hafens gelegenen Berg gebracht, doch verschied er dort bald in Frieden und ward ehrenvoll bestattet.

Titus endlich, Bischof von Gortyna auf Kreta, soll aus dem alten kretensischen Königsgeschlecht des Minos herstammen. Im 20. Jahre bekehrt, begibt er sich nach Jerusalem und wird Augenzeuge der Wunder des Herrn, seiner Passion, Auferstehung und Himmelfahrt. In der Begleitung des Paulus kommt er später nach seiner Heimatinsel. Nachdem sie dort eine Kirche erbaut haben, reisen sie weiter nach Asien und Rom. Nach des Paulus Tode kehrt Titus nach Kreta zurück, ordiniert daselbst Bischöfe und Presbyter, und stirbt, 84 Jahre alt, einen friedlichen Tod. Wann diese Legende entstanden, ist ungewiß; nur so viel läßt sich noch ermitteln, daß sie vor dem 7. Jahrhundert bekannt gewesen sein muß.

Pfarrer Couard.

Nathanael. Zeitschrift für die Arbeit der evangelischen Kirche in Israel.

Unter Mitwirkung von P. R. Bieling, P. Billerbeck und Lic. J. de le Roi herausgegeben von Prof. D. Hermann L. Strack.

20. Jahrg. Jährlich 6 Hefte von zusammen 14—15 Bogen.
Abonnementspreis (auch bei direkter Zusendung) 1 M. 25 Pf.

Anerkanntermaßen die bedeutendste Zeitschrift für Judenmission, von fast allen Preußischen Konsistorien warm empfohlen; sollte in keinem Pfarrlesezirkel fehlen. Der Hauptteil bringt Belehrung über Judenmission und Judentum; die Beilagen berichten über die gegenwärtige Arbeit, namentlich der Berliner Judenmissionsgesellschaft.

Bestellungen durch jede Buchhandlung, die Post und die Unterzeichnete

Christlicher Zeitschriften-Verein, Berlin SW., Alte Jakobst. 129.



Monatl. Beilagen: „Kirchlich-soziale Blätter“. „Literarische Beilage“.

Die Reformation, an welcher Kapazitäten auf religiösem und sozialem Gebiete, wie Professor D. Blass-Halle, Oberlehrer Dr. Dennert-Godesberg; Prof. Lic. Grützmacher-Rostock; Prof. D. Kähler-Halle; Prof. D. R. Seeberg Berlin; Hofpr. a. D. D. Stoecker-Berlin; Pfr. Lic. Weber-M.-Gladbach etc., als Mitarbeiter tätig sind, ist eine Wochenschrift, deren Aufsätze nicht nur für Geistliche, sondern auch für alle kirchlich und sozial interessierten Gebildeten von Wert sind. Abonnementsbestellungen nehmen alle Postämter entgegen. **Probenummern** liefert der unterzeichnete Verlag gratis u. franko.

Vaterländische Verlags- und Kunstanstalt
Abt. I: Buchhandlung der Berliner Stadtmission
Berlin SW. 61, Johanniter-Strasse 6.

☛ Auf unsere heutige Beilage — Prospekt der Zigarrenfabriken **Heinrich Reesing** in **Vlotho** machen wir empfehlend aufmerksam.

Eine Firma, welche über so zahlreiche Anerkennungsschreiben verfügt wie die Firma Reesing kann unbedenklich als vertrauenswürdig bezeichnet werden.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn,
Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. Lic. **R. H. Grützmacher** in Rostock; Prof. D. **Johs. Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **K. Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **F. Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Konsistorialrat **G. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **R. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **E. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **E. Sellin** in Wien; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Prof. D. **W. Volck** in Rostock; Gym.-Oberlehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weittbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 8. Heft.
(176. Heft ausgeg. 1. August 1904.)

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Rabelais als Zeuge

wider

Denifles systematische Schmähung der Sittlichkeit Luthers.

(Schluß.)

Einem anderen Gegner als Denifle und einem anderen Verfahren als dem seinen gegenüber würden wir uns an der bisherigen Demonstration genügen lassen können. Aber Denifles Force liegt eben, wie öfter von uns bemerkt werden mußte, in seinen wörtlichen Zitaten aus Luther auf dem vorliegenden Gebiete. Er hat sie ungefähr aus allen Jahrgängen der Schriften Luthers zusammengesucht. Demgegenüber ergibt sich für uns die Notwendigkeit, ebenso durch wortgetreue Zitate zur Evidenz zu bringen, wie unter anderen ein Mann, wie Rabelais, obszöne und gemeine Dinge zu behandeln pflegt, damit der Leser daraus den Schluß zu ziehen in der Lage sei, in welcher Form solche Dinge sonst im 16. Jahrhundert behandelt wurden und zwar nicht aus dem „Pöbel“ und von pöbelhaften Menschen, sondern von einem der genialsten und gebildetsten Männer seiner Zeit, der in humanistischer Kultur Luther weit überlegen war und die Höchsten und Gebildetsten in Staat und Kirche zu seinen begeisterten Bewunderern und Verehrern zählte. Ebensowenig ist es zulässig, Rabelais sonst mit einem der vielen Schimpfnamen zu belegen, die

Denifle auf Luther häuft. Er ist, sagen wir's kurz und einfach, kein Verworfener, sondern nach römischen Begriffen ein Auserwählter. Er ist Mönch und Priester. Er hat in der Gemeinschaft und im amtlichen Dienst der römischen Kirche gelebt und ist als Katholik gestorben. Denifle kann ihm kaum zurufen: „In dir ist nichts Göttliches!“ — Ein Teil der Zitate aus Rabelais, die hier gebracht werden müssen, ist allerdings derart, daß ich eben den französischen Text für die Wiedergabe vorziehen muß. Andere Abschnitte können, wie mir scheint, den Abdruck im Deutschen schon ertragen.

Als der König Grangousier, so erzählt Rabelais, einen Sieg über die Ganarrier errungen hatte, besuchte er seinen damals fünfjährigen Sohn Gargantua, freute sich, daß dieser so schön gediehen sei und erkundigte sich bei seinen Wärterinnen, ob sie ihn auch immer recht sauber und reinlich hielten. Gargantua aber nimmt selbst das Wort und erwidert, dafür habe er selber gesorgt: „J'ay [1]) par longue et curieuse experience inventé un moyen de me torcher le cul, le plus seigneurial, le plus excellent, le plus expedient, que jamais fut veu . . . Je me torchay une fois d'un cachelet de velours d'une Damoiselle et le trouvait bon: car la mollice de sa soye me causait au fondement une volupté bien grande. Une autre fois d'un chapron d'icelles, et fut de mesmes. Une autre fois d'un cachecoul, une autre fois des aureillettes de satin cramoysi, mais la dorure d'un tas de spheres de merde, qui y estaient, m'escorcherent tout le derriere; que le feu S. Anthoine arde le boyau cullier de l'orféure, qui les fist, et de la Damoiselle, qui les portoit. Ce mal passa me torchant d'un bonnet de page bien emplumé à la Souice. Puis chiantant derriere un buisson, trouvay un chat de Mars, d'iceluy me torchay, mais ses gryphes m'exulcererent tout le perinu. De ce me gueris, au lendemain me torchant des gans de ma mere, bien parfumez de mauioin. Puis me torchay de Saulge, de Fenoil, de Aneth, de Maiolaine, de Roses, de feuilles de Courles, de Choux, de Bettes, de Pampre, de Guymaulues, de verbasce (qui est esclarte de cul) de Laictuës

[1]) Rabelais (1626) 1. Buch, Kap. 13. — Später zitiere ich diese Ausgabe nur als R.

et de fueilles d'Espinars. Le tout me fist grand bien à ma jambe: de Mercuriale, de Persiguiere, d'Orties, de Consolde, mais j'en eu la casque sanguë de Lombart. Dont fut guery me torchant de ma braguette. Puis me torchay aux linceux, à la couuerture, aux rideaux, d'un coissin, d'un tapis, d'un verd, d'une nappe, d'une serviette, d'un mouschenez, d'un peignouir. En tout je trouvay de plaisir plus, que n'ont les roigneux, quand ont les estrille ... En voulez-vous d'avantage?

En chiant l'autre hier senty
La gabelle, qu'à mon cul dois,
L'odeur fut autre, que cuidois:
L'en fus du tout empuanty.

O si quelqu'un eust consenty,
M'amener une, qu'attendois,
En chiant!
Car je luy eusse assimenty
Son trou d'urine, à mon lourdois
Ce pendant eux avec ses doigs
Mon trou de merde garanty
En chiant.

Während Gargantua sich seiner Prosaerzählung als seiner eigenen Leistung rühmt, will er die zitierten Verse von einer vornehmen Dame gehört und in der Jagdtasche seines Gedächtnisses mitgebracht haben. — Von ähnlichen, in höchstem Maße ekelhaften Obszönitäten wimmelt es bei Rabelais. Er bringt sie in der breitesten, behaglichsten Ausmalung. Seine Phantasie, die wir später noch genauer zu charakterisieren haben werden, entdeckt dabei auch immer neue Erscheinungen, die ihm passen. Anscheinend ein Pedant im Schmutz, oft in den albernsten Wortverrenkungen und wahnwitzigsten Übertreibungen sich gefallend, weiß er durch seine staunenswerte Begabung in Geist und Wort, wie bereits bemerkt, mitten im Schutt- und Düngerhaufen edle Perlen zu finden und aufzuzeigen. — In dem allen setzt er mit voller Gewißheit voraus, daß seine Zeitgenossen derartige Schilderungen ohne ästhetischen Anstoß und mit demselben Behagen lesen werden, wie er sie niedergeschrieben und ausgemalt hat.

In dieser Erwartung hat er sich nicht getäuscht. Zahllose, unwiderlegliche Beweise liegen dafür vor.

Hier nun werden wir jene gemeinen Schilderungen bei Rabelais auch unter dem besonderen Gesichtspunkte anzusehen haben, wie sie zu bildlichen Darstellungen trieben. Er malt seine Sachen eben so deutlich vor Augen, daß seine nach bildlichen Darstellungen heißhungrige Zeit gar nicht anders konnte, als ihn sofort auch zu illustrieren. In der vorhin genannten Ausgabe von 1547 finden sich daher schon eine Menge von Holzschnitten. Meistens sind sie höchst gleichgültigen Charakters und werden in beständiger Wiederkehr derselben Bilder dem Texte willkürlich eingefügt, ohne in direkter Beziehung zu dem bezüglichen Inhalt zu stehen. Aber es muß auffallen, daß im ganzen Buche kein einziges lüsternes, verführerisches Bild vorkommt. Dagegen hat der Illustrator ohne jedes Bedenken die derbsten Bilder natürlicher Vorgänge gebracht. Wenn etwa eine Entbindung dargestellt werden kann oder wie jemand sich erbrechen muß, so fehlt es sicherlich nicht an dem entsprechenden, besonderen und sehr deutlichen Holzschnitt.[1])

Wir betreten damit das Gebiet, auf dem Denifle sich als Spezialist auszeichnet. In charakteristischer Gemeinheit scheut er hier, um seinen bösen Zweck zu erreichen, selbst davor nicht zurück, Ausdrücke Luthers über das leibliche Leben Jesu [2]) anzuführen, die jeden Leser aufs widerwärtigste berühren und aufs härteste abstoßen müssen. Außerdem bringt er entsprechende Belegstellen aus Luther über leibliche Vorgänge natürlicher Art in Menge. Sind sie in Predigten Luthers vorgekommen, so ermangelt Denifle nicht, dies als erschwerenden Umstand besonders geltend zu machen. Im Brustton der Entrüstung stellt er es so dar, als ob Luther in diesen Aussprüchen sich einer unerhörten Roheit schuldig gemacht habe. — Weiß Denifle es wirklich nicht besser?

Die Natur dieses Gebietes legt uns, wie früher betont wurde, bestimmte Selbstbeschränkungen auf; und ich bringe nur das Notwendigste, um seine schmähliche Verdächtigung zu charakterisieren und zurückzuweisen.

[1]) Vgl. z. B. 2. Buch, Kap. 2 p. 15, 34.

[2]) D., p. 783.

Es ist jener Zeit eigentümlich, alle natürlichen leiblichen Vorgänge, auch die „unanständigsten", im Worte ebenso unverhohlen auszusprechen, wie sie ohne jedes Bedenken ihre Veranschaulichung im Bilde finden. Die Person Jesu und die Predigt bilden keine Grenze für diesen Naturalismus, der uns unfaßbar erscheint. — In Stralsund wurde vor der Reformation so gepredigt, daß der Berichterstatter, Bürgermeister Franz Wessel,[1]) mit vollem Rechte bemerkt: „Idt was beter, dadt de lude slepen, denn dadt se wakeden." In St. Georg war ein Kaplan, „Her Vögeler, de quam so with, dadt de maget Petrum ahnsprack, so dadt he vorsakende Christum. Dho schalt he schwinde up Petrum: „O Peter, Peter, wat hefftu gedhan?" Thom lesten sprack he: „Nu, nu, dar gnoch af, wi willen Petrum lopen lathen und de grote maget vornhemen." Dar hoff he ahn van der maget, dadt se gude kuntschop mit dem Malcho hadde, deme Petrus dadt ohr afhow, unde de luchte drach, dadt desulve bewilen der maget ock ein endeken thostack, dadt se beide warm wurden, und woll gegundt, dadt Petrus midt Christo thom galgen geghan were." Zu St. Johannis „was en gardian, hete Slaggerdt, de hadde V efte VI poppen thogerichtet, de tögede he dem volke; die eine: So was Christus gestalt vor Annas; de ander: So gestalt vor Caiphas; de drudde: So vor Pilato; und so vordan; dadt ehm ock bewilen etlige poppen entfellen van der cantzell". . . „Noch was ein, de hete h. Hermann Wendt. Wen idt midden under dem sermon was, so moste ein Christus mit einem crutze mit velen Jöden kamen, gantz erbarmlich thogerichtet; da koltzede de pape midt undt mit den Jöden, up de wise, alse wolde he ehn uth der Jöden henden fryen; so dadt ein jeder ape efte pape sinen sundrigen vastelabendt thorichtete. Ock welcke de lethen palmstruke in der kerken beth de sermon uthe was, so dadt dre passien aver gelesen weren; desse palm was tho sundriger toverye god. Nu schickeden se den sermon efte passie, dadt men tho V efte VI mhalen in den kneen beden mosten; so kneede sick de pape in deme thogekrempeden stole ock nedder, hedde dar eine flasche mit

[1]) „Franz Wessels, weil. Bürgermeisters der Stadt Stralsund, Schilderung des katholischen Gottesdienstes in Stralsund kurz vor der Kirchenverbesserung usw.", herausgegeben von Ernst Heinrich Zober, Stralsund 1837 p. 8—9, Abschn. 13: Vonn etlikenn cappelenann unde papen usw.

wine, halde sus tho jeder reyse eine efte II gude sluderiensen (Schluck?). Ick hebbe idt tho S. Jakob gesehen, dadt ehm de flasche ummhe stottede unde de win nedden dorch den preddigstoll rande." „Tho Marien was ein cappelan, geheten her Jürgen Hintze, de predigede de passie so witluftigen, dadt he sede: Die smaheit, so Christo tho Hannas huse weddervaren was, was so ehrlosen, dadt se nen evangeliste beschrewen hadde, so dadt se ehm ein reep ummhe sin usw. (Scham) gedhan und slepeden ehn so dadt hus up undt nedder beth vor der grote döre, dar redt sack undt pipe af; so dadt de olde Wardenbergsche mit eren dochteren und dar mehr thor kerken uth lepenn." Diese Belege aus vier Kirchen einer einzigen Stadt in katholischer Zeit werden genügen. — Vor mir liegen sodann aus dem Gebiete der Reformation z. B. die Biblischen Historien von Hartmann Beyer mit Holzschnitten.[1]) Natürliche Vorgänge im leiblichen Leben werden darin in der unverhohlensten, derbsten und deutlichsten Weise dargestellt, und die Person Jesu ist keineswegs davon ausgeschlossen.[2]) — Eine eigentümliche Verwendung von Holzschnitten, die Dinge darstellen, die uns höchst unanständig vorkommen, müssen wir noch etwas genauer ansehen, da sie sich in Luthers Schriften selbst findet. Die Ausgabe der deutschen Werke Luthers, welche in den Jahren von 1562—1567 von Donatus Richtzenhayn und Thomas Rebart in Jena gedruckt wurde, zeichnet sich bei allen sonstigen erheblichen Mängeln durch einen zum Teil außergewöhnlich schönen Druck aus. Es gibt Partien darin, die den besten Drucken jener Zeit gleich kommen. Offenbar hat der Drucker keine Mühe und keine Kosten gescheut, um diese Werke Luthers, der auf dem Titel „der thewre selige Mann Gottes" genannt wird, so schön und würdig wie nur irgend möglich auszustatten. In Erinnerung an die kunstvollen Initialen der alten Handschriften und auch an den Schmuck der großen Anfangsbuchstaben der Inkunabeln hat diese Ausgabe der Werke Luthers, wie die von Urban Graubisch im Jahre 1565 in Eisleben gedruckte Ausgabe, den großen Anfangsbuchstaben vielfach einen besonderen Schmuck durch Bilder mitgegeben. Wir begegnen darunter Engel-

[1]) „Biblische Historien usw. durch M. Hartman Beyer, weyland Diener des Heyligen Evangelii zu Franckfort am Mayn, . . . Anno MDXCV."

[2]) Vgl. z. B. Blatt 14, 21, 22, 23, 26, 49, 179 usw., Blatt 7, 12 usw.

gestalten, Blumengebilden, Landschaften; Kinder führen einen Reigen auf; die Taube kommt mit dem Ölzweige. Heiliges und Natürliches wechseln beständig miteinander ab. Aber auch Reines und Gemeines und Rohes wechseln miteinander ab. Das Gelindere in den Holzschnitten in diesen Anfangsbuchstaben in den Werken Luthers ist noch, wenn grobe Balgereien und Prügeleien dargestellt oder Missetäter an den Galgen gehängt werden. Außerdem sind indessen Funktionen, die der Mensch mit dem Tier gemein hat, Vorgänge, die uns völlig undarstellbar erscheinen und uns anekeln, immer wieder und zwar mit sichtlichem Humor und Behagen vorgeführt. Sie sind unter anderem abstoßender als die Holzschnitte in Rabelais.[1]) Dabei ist es der Druckerei völlig einerlei gewesen, in welchem textlichen Zusammenhange diese obszönen Bilder in den Anfangsbuchstaben zur Verwendung kommen. Sie gebraucht sie unbedenklich z. B. in Luthers Auslegung der Bußpsalmen oder wenn in lehrhaften Abhandlungen der Name Jesus als heilige Beteurung unmittelbar daneben steht. Beachtenswert ist, daß diese obszönen Bilder in den Anfangsbuchstaben in der von Christian Rhode im Jahre 1556 in Jena gedruckten Ausgabe der l a t e i n i s c h e n Werke fehlen und ebenso, daß die im Jahre 1606 von Tobias Steinman in Jena gedruckte Ausgabe der deutschen Werke Luthers keinerlei derartig anstößige Bilder bringt. Offenbar ist der Tatbestand dahin zusammenzufassen, daß Buchdrucker jener Zeit, deren technische Leistung auf der Höhe in ihrem Gewerbe steht, in Büchern, die sie, wie Luthers Werke, aufs beste schmücken und ehren wollen und für die weiteste Verbreitung im Volke bestimmt haben, bildliche Darstellungen regelmäßig in voller Unbefangenheit verwenden, die jetzt niemand ohne Ekel betrachten kann.[2]) Solche Bilder zeigen die Anfangs-

---

[1]) Die bezügl. Bilder und Reime Luthers erinnern vielfach an Rabelais' S c h i l d e r u n g e n, selbst im Gebrauch einzelner Worte (z. B. merde, vgl. D., p. 803, R. 1. Buch, Kap. 13). Es ist jedenfalls von Bedeutung, daß Rabelais später die erste Übersetzung oder vielmehr Bearbeitung in kolossalen Dimensionen im Jahre 1575 von Johann Fischart empfing. — Vgl. Luthers Werke, Jena, 1567, tom. I, fol. 12, 31, 46, 52, 62, 107, 169, 188, 198, 300 usw. usw.

[2]) Vgl. z. B. K. Faulmann, Illustr. Geschichte der Buchdruckerkunst usw., 1882 p. 219, 253—272. Auf die oben bezeichneten Anfangsbuchstaben in Luthers Werken ist hier keine Rücksicht genommen. — Vgl. deutsche Nationalliteratur,

buchstaben der Inkunabeln nicht; und die Drucke des 17. Jahrhunderts bringen sie auch nicht. Sie sind eine charakteristische Erscheinung eben im 16. Jahrhundert. Ein besonders erschwerender Umstand tritt dann noch hinzu: Während andere, unanstößige Holzschnitte in jenen Anfangsbuchstaben auch Erwachsene darstellen, sind die handelnden Figuren in den schmutzigen Bildern ausschließlich Kinder. Nach unserem Gefühl ist es eine Roheit und Entweihung sondergleichen, wenn jemand der Kindheit gegenüber, der doch selbst die altheidnische Satire sich Zaum und Gebiß anlegte, seinem wild-natürlichen Kunsttriebe in solcher Freiheit die Zügel schießen läßt. Im 16. Jahrhundert hat man dies so wenig empfunden, daß man in den Kreisen, für welche die Reformation doch weit und breit eine gerechte und schöne Kinderstube wieder erbaut hatte, derartige Bilder fabrikmäßig herstellte und in mehreren bedeutenden Druckereien ebenso unbedenklich verwendete, wie alle anderen unverfänglichen Holzschnitte. — Hat Denifle das alles nie vor Augen gehabt und nie die Tragweite dieser charakteristischen Erscheinungen auf dem Gebiete des ästhetischen Empfindens im 16. Jahrhundert erwogen? Denifle ruft im Tone der tiefsten ästhetischen und sonstigen Empörung alle Welt auf, daß sie Luther als ein Scheusal von Roheit verurteilen soll, weil er in seinem Kampf auf Tod und Leben gegen das Papsttum Bilder verwendet, die in ihren gemeinsten Bestandteilen, in den Exkrementen, unbedenklich zum Schmuck der Werke Luthers gebraucht werden! Wenn Denifle diese Vorwürfe einmal wirklich dem lebendigen Luther gegenüber erhoben hätte, — welch ein Donnerwetter würde ihn getroffen haben! — Das 16. Jahrhundert wird durch kein Anstands- und Schamgefühl, das zum Bewußtsein gekommen wäre, vom Gebrauch solcher Worte und Bilder zurückgehalten, selbst nicht in den Dingen, die man ehren will und heilig hält. Weiß Denifle nicht, was z. B. die szenischen Darstellungen jener Zeit der Öffentlichkeit vorzuführen keinen Anstand nehmen? Weiß Denifle nicht, daß die hervorragendsten Künstler jener Zeit die Leiblichkeit Jesu z. B. in der Beschneidung unbedenklich im unverhülltesten Realismus darstellen? Sind Denifle,

---

Joh. Kürschner, 11. Bd., Narrenbuch, die Bilder Seite 23, 41, 43, 55, 74, 81; dann d. 24. Bd. usw.

dem gelehrten, weitgereisten Manne, die malerischen und plastischen Darstellungen unbekannt, in denen bestimmte körperliche Funktionen, die jetzt nur ein Mensch versunkenster Roheit vor der Öffentlichkeit vollzieht oder nennt, damals nicht nur abgebildet, sondern nach Art z. B. jenes Manneken-Springbrunnens in Brüssel am hellen Tage vor aller Augen als ein Monument aufgerichtet werden? Wenn Denifle in St. Peter in Rom vor der schlichten, edlen Kolossalstatue des Apostels Andreas stand, hat er dann nie bedacht, was es sagen will, daß derselbe große Künstler, François Duquesnoy, dem St. Peter dies Kunstwerk und St. Maria di Loreto in Rom das Bild der heiligen Susannah verdankt, im Jahre 1619 jenen soeben genannten Manneken-Springbrunnen in Brüssel bildete und aufrichtete, ohne das als Unschicklichkeit zu empfinden und ohne dabei in der öffentlichen Meinung auf Widerstand zu stoßen? Hat Denifle nie gefühlt, daß, wenn er jene schmutzigen Worte und Bilder aus Luthers Schriften in seiner Wut gegen Luther meinte abdrucken zu müssen, eine unerläßliche Pflicht ihm zugleich auferlegt war, den Leser und Beschauer in Wahrheit und wirksam darüber zu orientieren, unter welchen Kautelen er diese Dinge anzunehmen habe? — Das 16.[1]) Jahrhundert kennt kein Anstands- und Schamgefühl auf dem vorliegenden Gebiete in den weitesten und maßgebendsten Kreisen; aber ein seltenes Maß von Schamlosigkeit und Falschheit gehört bei einem Manne, wie Denifle, dazu, diese Dinge in der Weise, wie er durchführt, vor den Richterstuhl der Gegenwart zu ziehen und dort breitzutreten!

Denifle bringt dann eine Menge von Belegen, die, wie er dartun will, Luthers „zotenhafte Sprache" beweisen sollen. Nicht nur ästhetischen, sondern besonders auch *sittlichen* Abscheu will er gegen Luther erwecken.

Wir sind gezwungen, einige Abschnitte abzudrucken, wie ein

---

[1]) Vgl. etwa noch „Zimmerische Chronik" herausgeg. von K. A. Barack, 1881, 2. Aufl. Die zahllosen Belege dort können nicht einzeln angeführt werden. — Ebenso vgl. Jakob Burkhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien, 6. Aufl., 1898. — Was Denifle darunter versteht, daß „die Humanisten nicht Muster der Schamhaftigkeit und schamhafter Rede waren" (D., p. 808), tritt in seiner Falschheit grell ans Licht, wenn man etwa Poggius Bracciolini, Laurentius Valla, Angelus Politianus, den Lehrer Leos X., ansehen mag.

Mönch und Priester der römischen Kirche in Luthers Zeit über sexuelle Dinge sich ausläßt und welche Worte er darüber anderen Mönchen und Priestern in den Mund zu legen wagt.

Rabelais handelt über die zweiten Ehen: „Les preschzurs de Varennes [1]) (dist Panurge) detestent les secondes nopces, comme folles et deshonnestes ... Voire et à frère Enguainnant aussi, qui en plain sermon preschant à Parillé et detestant les nopces secondes, juroit et se donnoit plus au viste diable d'enfer, en cas que mieux n'aymast depuceller cent filles, que biscoter une vofue. Je trouve votre raison bonne et bien fondé. Mais que diriez vous, si cette exemtion leur estoit outroyée pour raison, que tout le decours d'icelle prime année ilz auroient tant taloché leurs amours de nouveau possedez (comme c'est l'equité et debuoir) et tant esgoutté leurs vases spermaticques, qu'ilz en restoient tous effilez, tous euirez, tous eneruez et fletriz etc. — Als Pantagruel auf der Insel Ennasin landet, der Verwandtschaftsinsel, findet er dort eigentümliche Gebräuche in der Sprache, in der einer den anderen zu begrüßen pflegt: „L'un [2]) appellait une femme „ma maigre"; la femme le appelloit „mon marsouin". Ceux la disoit frère Jean (der grobehrliche Mönch) deuraient bien sentir leur maree quand ensemble se sont frottez leur lard. L'un appelloit (une femme) „mon estrille"; elle le resalua disant „bon˙estrene mon fauueau". „Hay . . . s'escria Panurge, venez veoir une estrille, une fau, et un veau. N'est ce estrille fauueau à la raye noyre doibt bien souuent estre estrille." L'un appelloit une femme „mon bureau"; elle l'appelloit „mon proces". Par sainct Treignan, dist Gymnaste, ce proces doibt estre souuent sus ce bureau" ... L'un appellait une femme „ma coignee"; elle respondit: „A vous, mon manche". „Ventre bœuf", s'escria Carpalim, comment cette coignee est emmanchee; comment ce manche est encoigné. Mais seroit ce point la grande manche, que demandent les courtisanes Romaines? Ou un cordelier à la grande manche?" Entsprechende Erklärungen finden Begrüßungen wie: „matraz-lodier;

---

[1]) R., 3. Buch, Kap. 6; vgl. 4. Buch, 44. Kap.

[2]) R., 4. Buch 9. Kap. — Vgl. noch Ch. Marty-Laveaux, Oeuvres de Rabelais, Paris, 1902; Notice biograph., p. I—XXXVII.

mie-crouste; palle-fourgon; sauatte-pantophle; botine-estivallet; mitaine-guand; couance-lard; homelaicte-œuf; trippe-fagot; escalle-huytre; gousse-poys; sabbot-fouet; bonne mine-mauvais jeu; muse-corne; truie-foin; trou-cheuille; mue-oyson; veste-ped.“ — Eine Erzählung aus dem Kloster[1]) bringt Rabelais in folgender Gestalt: „Vous scauez“, sagt Panurg, comment à Crouignoles quand la nonnain seur Fessue feut par le jeune briffaut dam Roydditmet engroissée et la grossesse connue, appellée par l'abbesse en chapitre et arguée de inceste, elle s'excusoit, que ce n'auoit esté de son consentement, ce avoit esté par violence et par la force du frère Roydditmet. L'abbesse replicante et disante, meschante, c'estoit au dortouoir, pourquoy ne crioys tu à la force, nous toutes eussions couru à ton ayde? Respondit, qu'elle n'ausoit crier au dortoir, pour ce qu'en dortoir y a silence sempiternelle. Mais, diss l'abbesse, meschante, que tu es, pourquoy ne faisois tu signes à tes voisines de chambre? Je, respondit la Fessue, leur faisois signes du cul, tant que pouvois, mais personne ne me secourut. Mais, demanda l'abbesse, meschante, pourquoy incontinent ne me le viens tu dire et l'accuser regulierement? Ainsi eusse je faict, si le cas me fut aduenu, pour demonstrer mon innocence. Pource, respondit la Fessue, que craignante demourer en peché et estat de damnation, de peur, que ne fusse de mort soudaine preuenue, je me confessay à luy avant qu'il departist de la chambre: et il me bailla en penitence non le dire ne deceler à personne. Trop enorme eust esté le peché, reueler la confession et trop detestable devant Dieu et les anges. Par adventure eust ce esté cause, que le feu du Ciel eust ars toute abbaye et toutes fussions tombées en abysme avecques Dathan et Abiron. Vous dist Pantagruel, ca ne m'en ferez rire. Je scay assez, que toute moinerie moins craint les commandements de Dieu trangresser, que leur statuts provinciaux.“ — Damit sei es dieser Zitate genug! Man vergleiche sie mit der von Denifle Luther vorgeworfenen „zotenhaften Sprache“ und den von ihm abgedruckten Belegen! Jeder weitere Kommentar muß meinerseits unter-

[1]) R., 3. Buch 19. Kap.

bleiben, da ich in den Schmutz, den Denifle aufwühlt, mit eigenen Worten hineinzutreten mich nicht überwinden kann und will.

Was nun immer Denifle Luther an unanständigen und unreinen Worten und Bildern zur schweren Schuld anrechnen und von anderen ihm angerechnet wissen will, empfängt bei ihm sodann den allerstärksten Nachdruck dadurch, daß er den Schein annimmt und erweckt, als habe Luther dies alles in einzigartiger, unerhörter Weise gegen Papst und Bischöfe, gegen Priester und Mönche usw. ins Feld geführt. Durch das ganze Buch Denifles zieht sich das Bestreben, Luther in dieser Hinsicht als ein unsauberes Prodigium und Monstrum hinzustellen. Einzelne Partien des Buches bringen Denifles Ingrimm über diese Tatsache, die er sich einbildet, dann zum besonderen Ausdruck. Fragen wir auch hier, wie Rabelais, der römische Mönch und Priester, sich über dies Thema äußert. — Als Pantagruel die „klingende Insel“ mit seinen Gefährten besucht,[1]) die in Anspielung auf das Glockenläuten etwa als Insel Bimbam zu bezeichnen ist, hegt er den dringenden Wunsch, den „Pape-gaut“, den Papagei, oder den Papsthabicht, der sich dort aufhält, zu sehen. Äditus, sein Führer, macht erst Schwierigkeiten, gibt dann aber nach und führt die Reisenden zu dem Käfig hin, wo er umgeben von zwei kleinen Kardingeien und sechs großen und fetten Episkogeien in sich zusammengekauert dasaß. Panurg sieht ihn genau an und ruft dann laut: „Verflucht sei das Vieh! Er scheint mir ein Pinsel zu sein!“ „Um Himmelswillen,“ wendet Äditus ein, „sprecht leise, er hat Ohren usw.“ Später finden sie in einer dichten Laube einen alten Episkogei mit grünem Kopf, der dort mit einem Suffrageien und drei hübschen Onokratalen (Protonotarien) saß und schnarchte. Als Panurg ihn mit einem Steinwurf wecken will, fällt Äditus ihm in den Arm: „Halt, guter Freund! Schlage, verwunde, töte, massakriere meinetwegen alle Könige und Fürsten in der Welt, verrate, vergifte, bringe sie um, wie du willst, und jage die Engel aus ihrem Himmel hinaus, — das alles wird der Papsthabicht dir vergeben; aber rühre diese heiligen Vögel nicht an, wenn dir dein Leben, Wohl und Gedeihen lieb ist und das deiner Verwandten und Freunde, mögen sie leben oder tot sein. Auch

[1]) R., 5. Buch 3. u. 8. Kap.

die jetzt noch nicht Geborenen würden deine Schuld büßen müssen." Mit dem bittersten Hohn und Spott gießt Rabelais die Schalen seines Zornes aus über die Verehrung, die dem Papste zuteil wird, über ihren Titel, Gottes Stellvertreter auf Erden zu sein, über die Dekretalien, auf welche sie ihre Macht stützen, über die furchtbaren Kriege, die sie im Namen der Religion führen. Seine maßlose, grimmige Laune verfolgt die Päpste selbst noch jenseits des Grabes bis in die Ewigkeit hinein. Dort auf den Elysäischen Feldern[1]) und in der Hölle lasse man sich freilich sonst nichts abgehen und die Teufel seien nicht so schlimm, wie man sie male; aber die Beschäftigung der Großen dieser Erde sei allerdings eine ganz andere, als in diesem Leben: „Papst Julius II. verkauft kleine Kuchen, hat aber seinen großen, borstigen Bart sich abscheren lassen; Papst Bonifaz VIII. schäumt die Töpfe ab, Papst Nicolaus III. ist Papiermüller, Papst Alexander VI. Rattenfänger, Papst Sixtus (IV.) salbt die Syphiliten, Papst Calixt (III.) ist Barbier, Papst Urban (VI.?) Speichellecker." Also Simonie, Jähzorn, Giftmischerei, Luxus usw. finden hier ihr Gericht. Wenn Panthelin vom Papst Julius II. die kleinen Kuchen kaufen will und auf seine Frage nach dem Preise hört, er müsse drei Silberdreier dafür zahlen, so erwidert er: „Drei Hiebe werden auch genug sein; da hast du sie, du Schuft; und nun geh' hin und hol mehr! Der arme Papst schlich weinend davon; als er aber zu seinem Herrn, dem Kuchenbäcker, kam und ihm klagte, daß man ihm die Kuchen mit Gewalt abgenommen hätte, gerbte dieser ihm das Fell dermaßen, daß es zu einem Dudelsack nicht mehr gut genug gewesen wäre." „Ich sah auch Meister Jean le Maire, wie er den Papst spielte und sich von allen Königen und Päpsten dieser Welt die Füße küssen ließ, wobei er sich unbändig in die Brust warf und ihnen den Segen etwa in folgender Weise erteilte: „Kauft Vergebung eurer Sünden, ihr Halunken; ihr könnt sie billig haben; ich absolviere euch von Brot und Suppe und gebe euch Dispens, immer nichts zu taugen. Dann rief er Caillette und Triboullet und sagte: Meine Herren Kardinäle, gebt ihnen die Bullen und einen ordentlichen Knuff in die Rippen; was auch sofort geschah."

---

[1]) R., 2. Buch 30. u. 50. Kap. Zu der Behandlung der Dekretalen durch Luther, die Denifle besonders ärgerlich ist, vgl. R., 2. Buch 51.—53. Kap.

Wenn von Mönchen gehandelt wird, kennt Rabelais' Satire vollends keine Grenzen. Einmal wird die Frage aufgeworfen, woher es doch komme, daß man die Mönche Störenfriede [1]) nenne und sie aus jeder guten Gesellschaft verjage, wie die Bienen die Drohnen aus den Körben verjagen. Gargantua antwortet: „Nichts ist so wahr, als daß die Kutte und Kapuze die Verwünschungen, Beschimpfungen und Flüche der ganzen Welt auf sich ziehen, wie der Wind Cäcias die Wolken anzieht. Der zwingende Grund dafür liegt darin, daß sie sich vom Dreck der Welt, d. h. von den Sünden derselben ernähren. Daher verbannt man sie als Dreckfresser in die Retraiten, in ihre Klöster und Abteien, die vom öffentlichen Verkehr ebenso abseits liegen, wie die Retraiten vom Wohnhause. Begreifst du aber, weshalb ein Affe in einer Familie immer geärgert wird, so begreifst du auch, warum die Mönche von alt und jung verspottet und gemieden werden. Der Affe bewacht eben nicht das Haus, wie der Hund; er zieht nicht am Joch, wie der Ochs, gibt auch keine Milch und liefert keine Wolle, wie das Schaf, und trägt keine Lasten, wie das Pferd. Das einzige, was der Affe kann, ist alles beschmutzen und zerreißen. Daher quälen ihn alle und alle prügeln auf ihm herum. Ebenso pflügt der Mönch (ich spreche vom faulen Mönch) nicht den Acker, wie der Bauer; auch hält er den Frieden nicht aufrecht, wie der bewaffnete Wächter. Ebenso heilt er keinen Kranken, wie der Arzt, noch predigt oder lehrt er, wie der würdige evangelische Doktor und Schulmeister, noch vermittelt er im Handel und Wandel dem Staate die nützlichen und notwendigen Güter, wie der Kaufmann. Das ist der Grund, weswegen man die Mönche allgemein verhöhnt und verabscheut.“ „Aber,“ sagte Grandpousier, „sie beten doch für uns!“ „Nichts weniger, als das,“ erwiderte Gargantua, „was sie tun, ist, mit Glockengebimmel die zu quälen, die in ihrer Nähe wohnen; denn der Mönch hat den Grundsatz „Eine Messe, Mette oder Vesper, gut eingeläutet, ist halb gelesen“. — Als Gargantua einmal nicht einschlafen kann, erklärt der Mönch ihm: „Ich schlafe nie so gut ein, als während der Predigt oder wenn ich bete. Also bitte ich euch, laßt uns die sieben Bußpsalmen zusammen hersagen und ihr

---

[1]) R., 1. Buch 40. Kap.

sollt mal sehen, das hilft." Sie fangen nun an, und wirklich schon bei dem beati quorum waren beide fest entschlafen. Aber vor Mitternacht noch wacht der Mönch wieder auf, so sehr war er an die Zeit der Frühmette im Kloster gewöhnt. Er weckt dann die anderen, indem er laut singt „Mein lieber Reinhard, wache auf; mein lieber Reinhard, wache auf!" Als alle munter sind, sagt er: „Liebe Herren, man pflegt zu sagen, die Frühmette fange an mit Husten und das Abendessen mit Trinken. Wir wollen's heute umgekehrt machen und unsere Frühmette mit Trinken anfangen; heute Abend beim Essen kann jeder dann ja nach Belieben husten." — Neben diesen verhältnismäßig unverfänglicheren Angriffen finden sich dann aber eine Menge von Stellen, die alles Maß von Obszönität und Gemeinheit überschreiten. So läßt Rabelais den Panurg die Stola an Kutte und Hemd eines Franziskaners [1]) festnähen, als dieser die Messe lesen will: „Panurge se retira, quand messieurs de la court vindrent s'asseoir pour ouir icelle Messe. Mais quand ce fut à l'Ite missa est, que le pauure frater se voulut divertir son aube, il emporta ensemble et habit et chemise . . . et se rebrassit jusqu'aux espaules monstrant son callibristris à tout le monde, qui n'estoit pas petite ... Et le frater tousjours tiroit, mais tant plus se descouuroit il, jusques à ce qu'un des messieurs de la court dit: Et quoy ce beau pere nous veut il ici faire l'offrandre et baiser son cul? Le feu Sainct Antoine le baise. Des lors fut ordonné, que les pauures beaux peres ne se despouilleroient plus devant le monde, mais en leur sacristie, mesmement en presence des femmes. Car ce leur seroit occasion du peché d'enuie. Et le monde demandoit: Pourquoy est ce, que ces fratres auoient la couille si longue? Ledit Panurge solut très bien le problesme, disant: Ce, que fait les oreilles des asnes si grandes, c'est par ce que leurs meres ne leurs mettoient point de beguin en la teste, comme dit de Aliaco en ses suppositions. A pareille raison, ce que fait la couille des pauures beaux peres, c'est qu'ils ne portent point de chausses foncees et leur pauure membre s'estend en liberté à bride avallée et leur va triballant ainsi sur les genoux,

[1]) R., 2. Buch 16. Kap.

comme font les patenostres aux femmes. Mais la cause, pourquoy ils l'avoient gros à l'equipolent, c'est qu'en ce tribattement les humeurs du corps descendent au dit membre. car selon les Legistes agitation et motion continuelle est cause d'attraction. — Als Panurg einmal dem Mönch Johann[1]) die Ehe nahe legt, antwortete dieser:

Marier, par la grande Bottine
Par le houseau de sainct Benoist!
Tout homme, qui bien me connoist
Jurera, que feray le chois,
D'estre desgradé cas, ainçois
D'estre jamais engarié
Jusques la, que sois marié:
Cela, que fusse spolié
De liberté, fusse lié
A une femme desormais etc.

Der Angriff,[2]) den eine Räuberbande auf eine Abtei unternimmt, bietet Rabelais Gelegenheit, die Mannheit im Kloster, wie sie ihm einleuchtet, der dort herrschenden Frömmelei und Heuchelei gegenüberzustellen. „Im Kloster befand sich der Zeit ein Mönch (der soeben genannte Johann), ein junger, mutiger, frischer, kräftiger, gewandter, kecker, unternehmender, verständiger Mann, hoch gewachsen, hager, mit wohlgeformtem Munde und starker Nase, ein tüchtiger Horahetzer, mit seiner Messe im Nu fertig, der die Vigilien herunterleierte, daß es eine Lust war, — mit einem Worte ein Mönch, wie es nur je einen gegeben hat, seitdem die mönchende Welt in Möncherei mönchelt. Übrigens sattelfest im Brevier, wie der beste Pfaff! Dieser hörte den Lärm der Feinde im Weinberg, lief hinaus; und als er fand, daß sie den Weinberg plünderten, der ihm und den Seinen doch das nötige Getränk für das ganze Jahr liefern mußte, rannte er wieder in den Chor der Kirche zurück, wo die anderen Mönche versammelt waren und bestürzt, wie begossene Pudel, dastanden und sangen: Im,[3]) nim, pe, ne, ne, ne, ne, rum, ne,

[1]) R., 5. Buch 46. Kap.
[2]) R., 1. Buch 27. Kap.
[3]) Nachahmung des sinnlosen Geplärres damaliger Mönche, wenn sie den 59. Psalm singen wollen: Impetum inimicorum oder hostium.

num, im, nim, i, ni, im, co, o, ne, no, o, neno, ne, no, no, no, rum, ne, num, num. Er schrie ihnen zu: „Zum Kuckuck mit eurem Geplärre! Singt doch lieber: Mein Körbchen, ade! Die Lese ist über die Höh! Der Teufel soll mich holen, wenn die Räuber nicht in unseren Weinberg eingebrochen sind und uns die Trauben so glatt wegrasieren mit den Reben, daß wir die nächsten vier Jahre auf den Pfropf riechen können. Heiliger Jakob! Was sollen wir armen Teufel in aller Welt dann trinken? ... Warum sind unsere Horen zur Zeit der Ernte und der Weinlese immer so kurz und im Advent und den ganzen Winter durch so lang? . . . Der heilige Thomas von Canterbury wollte für das Kirchengut sterben. Himmeltausendsakrament! Werde ich nicht dann auch ein Heiliger, wenn ich dafür sterbe? Übrigens fällt mir nicht ein, zu sterben! Andere will ich sterben lehren!" ... Er ergriff das Kreuzholz aus hartem Eschenholz, lang wie eine Lanze, dick wie eine geballte Faust, hie und da mit verwischten Lilien bemalt. . . . Ohne „Vorgesehen" zu rufen, stürzte er sich unter die Räuber, dem einen zerklopfte er den Schädel, dem anderen brach er Arm und Bein, einem anderen das Genick. ... Schrie ein alter Bekannter ihm zu: „Ach, lieber Bruder Johann, mein lieber Freund, mein Bruder, mein Bruder, ich ergebe mich", so antwortete er: „Du mußt wohl, und ich gebe deine Seele dem Teufel" und damit schlug er ihn nieder. . . . Da schrie dann einer „Barbara!" Andere: „Heiliger Georg!" Andere: „Heiliger Schützemich!" Andere: „Unsere liebe Frau von Cunaut!" „Unsere liebe Frau von Loretto, von der guten Botschaft, von Lenou, von Rivière!" „Einige taten Gelübde an St. Jakob, andere dem heiligen Schweißtuch von Chambery (aber dies verbrannte drei Monate später so vollständig, daß kein Fädchen übrig blieb) oder der Abtei von Cardouin oder dem heiligen Johannes von Angely, dem heiligen Eutrop von Xaintes, dem heiligen Mesmes von Chinon, dem heiligen Martin von Candes, dem heiligen Clouand von Sinays, den Reliquien von Jourezay oder tausend anderen solcher kleinen Heiligen." . . . Einige von den Verwundeten hatten den hinzugekommenen Priestern gebeichtet und wollen dann durch eine Lücke im Zaun entkommen; aber Johann fällt von neuem über sie her: „Denn diese haben gebeichtet, Buße getan und sind absolviert. Sie kommen

also gerades Weges in den Himmel." So kann er sie erst recht mit gutem Gewissen niederschlagen.

Wie Rabelais gegen Papst und Bischof, gegen Mönch und Priester wütet, so gibt es keine Sitte und Einrichtung, die im Leben der damaligen Kirche besonders hervortrat und sich geltend machte, welche er nicht mit Schimpf und Schande bedeckt oder mit der Lauge des bittersten Spottes begießt. Auch hierbei verbindet er in auffallender Weise Roheit und Würde, wüstes, gemeines Verhöhnen mit ernstem, liebreichem, überzeugendem Worte. Charakteristisch dafür ist unter anderem eine Stelle aus seinen Strafgerichten über die Pilgerfahrten.[1]) Grandgousier fragt Pilger, wo sie zu Hause sind und wohin sie gehen. Einer von den Pilgern antwortet und erzählt, daß sie jetzt von St. Sebastian kämen und nach Hause zurückkehren wollten. „Aber, was habt ihr denn in St. Sebastian gemacht?" fragte Grandgousier. „Wir sind dahin gegangen," antwortet der Pilger, „um dem Heiligen dort Gelübde zu tun, daß er uns mit der Pest verschone". „O, ihr törichten Leute," sagte Grandgousier, „glaubt ihr wirklich, daß die Pest von dem heiligen Sebastian herkommt?" „Gewiß glauben wir das," erwidert der Pilger, „unsere Priester bezeugen es". „Lehren die falschen Propheten euch wirklich solchen Unsinn?" fragte Grandgousier. „Lästern sie so die Gerechten und Heiligen Gottes, daß sie den Teufeln sie gleichstellen, die der Menschheit nur Böses zufügen? . . . Zu Sinays predigte mir ein solcher Heuchler auch, daß St. Antonius den Rotlauf, St. Eutropius die Wassersucht, St. Gildas den Wahnsinn, St. Genou die Gicht schicke. Aber ich habe ihm das so eingetrieben, daß seitdem, mag er mich zehnmal Ketzer schelten, kein solcher Duckmäuser mir mehr ins Land kommt. Es wundert mich nur, daß euer König ihnen erlaubt, so etwas in seinem Reiche zu predigen, denn sie sind strafbarer, als wenn sie durch Zauberei oder auf andere Weise die Pest wirklich über das Land gebracht hätten. Die Pest tötet doch nur den Leib, diese Betrüger aber vergiften die Seelen." Dann aber nimmt der vorhin genannte Mönch Johann das Wort: „Le corps Dieu, ils biscotent vos femmes, ce pendant qu'estes en rominaige. Hinhen, dit Lasdaller (der Pilger) je n'ay pas peur

[1]) R., 1. Buch 45. Kap.

de la mienne. Car, qui la verra de jour, ne se rompra pas le col, pour l'aller visiter la nuict. C'est (dist le moine) bien rentre de picques. Elle pourroit estre aussi laide, que Proserpine, elle aura par Dieu la saccade puis qu'il y a moines au tout. Car un bon ouvrier m'est indifferentement toutes pieces en œuvre. Que j'aie la verolle, en cas que ne les trouvez engrossées à votre retour. Car seulement l'ombre du clochier d'une abbaie est feconde. . . ." Grandgousier macht den Schluß mit den Worten: „So geht denn, ihr armen Leute, im Namen des allmächtigen Schöpfers, der euch jetzt und immerdar geleiten möge, und unternehmet solche nutzlosen, eitlen Reisen nicht wieder! Sorget für eure Familien, jeder von euch arbeite in seinem Beruf, unterweist eure Kinder und lebt, wie der gute Apostel Paulus euch lehrt."

Es erübrigt uns, im Anschluß an diese letzte Bemerkung noch in einigen charakteristischen Belegen nachzuweisen, daß Rabelais, sei er sonst, was er will, die Themata, die er als ernster Behandlung würdig ansieht, mit der ernstesten Sammlung und Hingabe in der würdigsten Form behandelt. Mit Recht ist oft hervorgehoben, daß die Abschnitte, welche die nach anfänglichen Mißgriffen später besser geleitete Erziehung Gargantuas behandeln, die ernste Bedeutung Rabelais' wohl mit in das hellste Licht rücken.[1]) Hierbei betont er unter anderem, daß dem Zögling Gargantua früh morgens „einige Seiten aus der Heil. Schrift laut und verständlich und mit der Betonung vorgelesen werden, wie der Gegenstand es verlangte. . . . Angeregt von dem bedeutsamen Inhalt dieser Lektion, fühlte er sich dann meist veranlaßt, Gott zu loben und zu preisen und ihn anzurufen, dessen Majestät und wunderbare Gerichte sich ihm hier offenbart hatten." Auch bei Tisch fehlt es nicht an der Danksagung. „Gargantua sagt einige schöne Hymnen, die zum Preis der göttlichen Güte und Barmherzigkeit gedichtet waren." Den Schluß am

[1]) R., 1. Buch 23. Kap.; vgl. 2. Buch 8. Kap. — Zu der Charakterisierung Rabelais' vgl. Heinr. Schneegans, „Geschichte der grotesken Satire", Straßburg 1894, z. B. p. 248—270: „Der Stil Rabelais'"; dann p. 293—309 die Bilder 1—14, von denen mehrere an Obszönität alles Maß überschreiten. — Ebenso vgl. J. Scheible, Das Kloster, z. B. 10. Band (Stuttgart 1848), Thomas Murner, „Vom Lutherischen Narren" und dort etwa die Holzschnitte Seite 7, 13, 36, 55, 66, 110, 154, 185 usw.

Abend macht endlich wieder ein Gebet „zu Gott, dem Schöpfer aller Dinge, um sich im Glauben zu festigen, ihn für seine unendliche Güte zu preisen, ihm für alles Vergangene zu danken und sich für die kommende Zeit seiner himmlischen Gnade zu empfehlen“. Obwohl Rabelais' unbändige Natur sich mitten unter diesen ernsten pädagogischen Theorien, die oft an Fenelon erinnern, immer wieder geltend macht, so hält er sie doch in bestimmten Schranken, und jede Obszönität und Gemeinheit wird hier unterdrückt. Wie in Gargantuas, so kommen in seines Sohnes Pantagruels Erziehung die besten humanistischen und christlichen Prinzipien in allem Ernst zum Ausdruck. Pantagruel selbst erklärt, daß in seinem Reiche, das freilich Utopia heißt, das Evangelium gepredigt werden solle „purement, simplement et entierement, si que les abus d'un tas de papelars et faulx prophètes, qui ont par constitutions humaines et inventions depravées envénimé tout le monde, seront dentour moy exterminez.“

Wir schließen damit die Reihe dieser Zitate. Wir haben darin, den Grenzen entsprechend, die unsere Aufgabe uns steckte, nur eine einzelne bestimmte Seite in Rabelais' Autorschaft besonders beleuchten können und müssen uns hier an der Behauptung genügen lassen, daß er in seinem vorliegenden Buche auch durch die Behandlung der zahllosen anderen Themata, denen er seine Aufmerksamkeit zuwendet, als ein Mann von ebenso eminent genialer Begabung, wie eminenter Bildung erwiesen ist. So hat er uns ein Spiegelbild seines eigenen Wesens und seiner Umwelt entwerfen können, wie das 16. Jahrhundert und sonst die Literaturgeschichte kein gleiches kennt. Denn seine eminente Begabung besteht vor allem in einem unvergleichlichen Beobachtungsvermögen, verbunden mit einer ebenso unvergleichlichen Assimilierungskraft. Eine staunenswert reiche Phantasie und staunenswerte Meisterschaft in der Sprachbildung und Sprachbeherrschung treten hinzu. In seiner Bildung ist Rabelais Theolog, Anatom, Arzt, Botaniker, Astronom, Architekt. Er kennt die Navigation. Er ist bewandert in der Jurisprudenz und auf allen Gebieten der Philosophie zu Hause. Latein, Griechisch, Hebräisch, Arabisch sind ihm vertraut; außerdem zeigen manche Stellen, daß Spanisch, Italienisch, Englisch, Holländisch, Deutsch ihre Türen ihm auch etwas geöffnet haben. Zur Bearbeitung seines

unermeßlichen Materials, wie seine Beobachtung es ihm bot, bringt er einen durch unübersehbares Wissen ausgerüsteten Scharfsinn. Gewiß erweitert sich das Gebiet des Wissens in seiner Zeit wie im Fluge; aber für ihn war es doch noch begrenzt. Er war noch nicht gezwungen, seine Arbeit zu spezialisieren. „Er konnte das All noch als seine Provinz ansehen. Keine einzelne Wissenschaft bindet ihn ausschließlich an ihren besonderen Dienst. Er rudert mit in jedem Boot; er ißt von jedem Gerichte und trinkt aus jedem Becher." Dieser Universalität seiner Begabung und Bildung gibt seine eigentümliche Individualität nach allen Seiten hin freies Spiel, so daß sie sich ungehemmt äußert. Rücksichten irgendwelcher Art kennt er nicht. Er ist ein echter Nachkomme jenes Galliers, der, wie Livius erzählt, dem greisen römischen Senator auf seinem kurulischen Stuhl in seinen weißen Bart griff; doch darf dabei immerhin nicht übersehen werden, daß Rabelais nichts, was ihm als ehrwürdig erscheint, verhöhnen und niedertreten will. „In seiner Satire geht er dann auch nicht, wie seine Landsleute sonst, mit feinen Anspielungen, Winken und Seitenblicken usw. vor." Er hat vielmehr eine schwere Hand, und sein dröhnender Schritt führt ihn gerade aus. Ebensowenig gleicht Rabelais den Satirikern und Humoristen anderer Völker. „Er rühmt nicht die Vergangenheit, wie Aristophanes, und hat nichts von der klassischen Anmut und Formvollendung und Präzision der Griechen. Vergebens sieht man sich bei ihm um nach Cervantes' Melancholie oder Swifts Menschenverachtung oder etwa nach den trockenen Übertreibungen der moderneren schottischen und amerikanischen Satiriker" oder nach Jean Pauls Empfindsamkeit. Am nächsten möchten Shakespeare und Goethe ihm kommen. Charakteristisch ist für ihn eben jenes rückhaltlose Ausströmen alles dessen, was in ihm ist. Darin liegt seine eigentümliche Anziehungskraft. Und hierbei nötigt er uns wieder, eine scharfe Grenze zu ziehen. Indem er alles herausgibt, finden wir selbst in unserem gegenwärtigen sittlichen und ästhetischen Gefühl zu guter Letzt keinen zwingenden Grund, um die Reinheit seiner *Gesinnung* zu bezweifeln. Freilich setzt dies voraus, daß wir die vorliegenden Sachen nicht nach dem Augenschein und ersten tatsächlichen Eindruck, den sie machen, sofort beurteilen, sondern sie als Teile eines Ganzen ansehen und aus ihrem tieferen Ursprunge und ihrer schließlichen

Haupttendenz ihr eigentliches Wesen uns veranschaulichen. — Was aber sollen wir über die Reinheit seiner Phantasie denken und sagen? Es ist eben eine Phantasie, die mit entschiedener Vorliebe sich auf dem Gebiete des sittlich und ästhetisch Widerwärtigen bewegt. Unaufhörlich stoßen wir bei ihm auf kolossale Schmutzhaufen. Damit nicht zufrieden, gefällt seine Phantasie sich darin, diesen Schmutz bis ins einzelnste und kleinste auszumalen. Einerseits läßt er ihn in wüsten Massen herfahren und benutzt dazu die denkbar gröbsten Fässer und Eimer, die sein sprachliches Wissen finden und seine Sprachkunst bilden kann. Anderseits, wenn ihm dies gerade einmal beliebt, läßt seine Phantasie nicht ab, bis er ihn in fein geschliffenen venetianischen Gläsern auf silbernen Tabletten servieren kann, wiederum durch Vermittlung und Hilfe einer unvergleichlichen Sprachmeisterschaft. — Wir stehen zunächst ratlos vor dieser Erscheinung. Doch wenn wir bei seinen Zeitgenossen uns umsehen, finden wir sofort, daß bei ihnen dasselbe Problem uns entgegentritt, wie bei ihm, ja daß es nicht selten hier noch eine weit kompliziertere Gestalt annimmt. Wir können nur ein Beispiel herausheben, das Heptameron der Königin Margarethe[1]) von Navarra. Ihr selbstgewähltes Symbol ist eine Ringelblume (Calendula, L.), der Sonne zugewendet, mit der Umschrift: „Non inferiora secutus.“ Ihre Gedichte erschienen unter dem Titel: „Les Marguerites de la Marguerite des Princesses.“ Im Heptameron spricht sie eine ebenso tief evangelische, wie sittlich reine Gesinnung aus. Obwohl sie sich darin an das Dekameron von Boccaccio genau anschließt, so nimmt die Stelle, welche Boccaccio der klassischen Literatur einräumt, bei ihr die Bibel ein, ohne daß sie im übrigen den Klassikern den Zutritt wehre. Dabei zeigt sie ein so tiefes Verständnis der evangelischen Lehre, wie es nur aus geistlicher Erfahrung erwachsen kann. In der 34. Novelle wird gehandelt von der Verworfenheit der Menschen, die sie unter das Tier erniedrigt, so daß sie selbst ihr Geschlecht vergessen und entehren, wie St. Paulus, Römer 1,

[1]) Contes et Nouvelles de Marguerite de Valois, Amsterdam 1708. Vgl. Felix Frank, L'Heptaméron de la Reine Marguerite de Navarre etc., Paris 1879, 3 vol. — Sie war Schwester des Königs Franz I. und lebte von 1492—1549. Rabelais widmet ihr schwungvolle Verse am Eingange des 3. Buches.

davon spricht. Dann nimmt Parlamente (d. i. Margarethe selbst) das Wort: „Il n'y a nul de nous, qui par ceste epistre ne confesse, que tous les péchez extérieurs ne sont, que les fruicts de l'infelicité intérieure, laquelle plus est couverte de vertu et de miracles, plus est dangereuse à arracher.“ Das natürliche menschliche Verderben wird am Schlusse von Novelle 19 und 21, das Wesen und die Wirkung der göttlichen Gnade am Schlusse von Novelle 21 und 67, die wörtliche Inspiration der Bibel in Novelle 44 und 57, die Versöhnung durch Christi Tod in der Einleitung (vgl. auch Novelle 2), die Rechtfertigung aus Gnaden in Novelle 23 gelehrt. Das Heptameron bekämpft nicht nur die äußere Korruption, sondern auch die fundamentalen Prinzipien der römischen Kirche. Auf sittlichem Gebiete im besonderen hinsichtlich der Beziehung der beiden Geschlechter zueinander vertritt das Heptameron an vielen Stellen eine hohe Idealität und Reinheit. In Novelle 12 lesen wir: „Je puis bien vous jurer, que j'ay tant aymé une femme, que j'eusse mieulx aymé mourir, que pour moy elle eust faict chose, dont je l'eusse moins estimée. Car mon amour estoit tant fondée en ses vertuz, que pour quelque bien, que j'eusse sceu avoir, je n'y eusse voulu veoir une tache“ (vgl. auch Schluß von Novelle 8). Margarethe selbst erklärt (Novelle 63): „L'honneur des femmes . . . c'est doulceur, patience et chasteté“ und (Novelle 25): „J'appelle parfaicts amans ceux, qui cherchent en ce qu'ils aiment quelque perfection, soit beautés, bonté ou bonne grace; toujours tendant à la vertu, et qui ont le cueur si hault et si honneste, qu'ils ne veulent pour mourir mettre leur fin aux choses basses.“ — Neben dieser religiös und sittlich hohen Idealität der Gesinnung, in der das Heptameron dem Gargantua und Pantagruel überlegen ist, zeigt es nun eine Korruption der Phantasie, in der es, besonders wenn man erwägt, daß es von einer Frau und Königin geschrieben wurde, selbst unter Gargantua und Pantagruel noch tief hinabsinkt, ja den sittenverderblichsten Büchern beigezählt werden muß, zumal da hier Rabelais' brutaler Zynismus, obwohl auch vorhanden, doch oft unter einer einschmeichelnden, verführerisch-eleganten Umhüllung erscheint. Bei Boccaccio kann es nicht weiter auffallen, wenn er in den sittenverderblichsten Schilderungen schwelgt,

fehlt es ihm eben doch, wenigstens in der Zeit, als er sein Dekameron schrieb, an jedem Ernst in seinem religiösen und sittlichen Charakter. Im Heptameron dagegen finden wir nicht nur eine persönlich empfundene Antipathie, sondern geradezu ein Grauen vor der Verderbnis der damaligen Kirche in Lehre und Leben und dann in unmittelbarem äußerem Zusammenhang damit eben doch diese unglaublich korrupte und lasziye Phantasie in einer unermüdlichen Tätigkeit der Darstellung sei es von wirklichen oder von erdichteten Vorgängen. — Jenes Problem, das uns in Rabelais entgegentrat, das auch bei Montaigne nicht fehlt, nimmt vielleicht im Heptameron die komplizierteste Natur an. — Unsere Phantasie reicht nicht aus, um diese unversöhnlichen Widersprüche, wie wir sie in einem und demselben Menschen, etwa in Margarethe von Navarra oder in Rabelais finden, als etwas wirklich Vorhandenes uns vorzustellen. Unsere Begriffsvermögen, wenn wir dies Wort hier anwenden dürfen, kann diese Extreme nicht zugleich begreifen. Unsere Dialektik und Psychologie genügt nicht, um sie innerlich miteinander auszusöhnen und in eine wahre Beziehung zueinander zu setzen. Nur der ist dieser Aufgabe einigermaßen gewachsen, der sich selbst so erfaßt, als ob er in jener Zeit lebe. Er muß sich also gewissermaßen depersonifizieren, sein eigenes sittliches und ästhetisches Fühlen, soweit es zeitlich bedingt ist, beiseite legen, um eben persönlich zu erleben, auch zu fühlen und zu denken, was die Menschen damals erlebten, fühlten und dachten. Dabei können wir aber nie außer acht lassen, daß der hierin angedeutete Weg immer ein künstlicher bleibt und oft, je nach der Individualität, die ihn baut, ein gekünstelter sein wird. Das volle natürliche Miterleben ist tatsächlich unmöglich. Wir mögen anstellen, was wir wollen, wir können unser Selbst nicht ablegen, und zuletzt bleibt zwischen Menschen wie Rabelais und uns, zumal auf dem Gebiete, das uns hier beschäftigt, eine unübersteigbare Mauer aufgerichtet. Uns scheidet ein unausfüllbarer Abgrund! —

Einer der Gewaltigen unter den Geisteshelden und Autoren des 16. Jahrhunderts stand vor uns. In äußerster Notlage hatten wir ihn zum Zeugen gerufen wider das schmachvolle Unrecht, das unter dem Deckmantel der Wissenschaft einem Größeren unter seinen Zeit-

genossen angetan ist und angetan werden soll. Dies Zeugnis hat Rabelais uns nicht verweigert. Seine Persönlichkeit und die Erscheinungen, die sich um sein Werk und um ihn, als den Verfasser, gruppieren, sind uns eine neue Bestätigung für die altbekannte und allbekannte, wissenschaftlich hundertfach erwiesene Wahrheit geworden, daß er, wie sein Zeitalter, Derbheiten, Obszönitäten, Gemeinheiten gegenüber sittlich und ästhetisch fundamental anders denkt und fühlt, als dies in der Gegenwart der Fall ist. Da wir gegen die schmachvolle Verlästerung Luthers, deren Denifle sich schuldig macht, zuletzt kein anderes Hilfsmittel fanden, als den Stier bei den Hörnern zu fassen, ist uns dies Zeugnis Rabelais' von hoher, einzigartiger Bedeutung. Die Verbindungslinien zwischen ihm und Luther liegen dann auch sowohl in den Hauptsachen wie in kleinen und kleinsten Zügen so offenbar zutage, daß wir sie nicht im einzelnen ausdrücklich einzuzeichnen brauchten. Wer diese Verbindungslinien nicht selbst zu ziehen vermag und tatsächlich zieht, für den habe ich allerdings vergeblich geschrieben. In Wirklichkeit kann nur der blödeste Ignorant oder der frechste Betrüger die Tatsache leugnen, die uns an Rabelais von neuem veranschaulicht wurde, daß das 16. Jahrhundert auf dem vorliegenden Gebiet nicht nach den gegenwärtig geltenden und berechtigten ästhetischen und sittlichen Maßstäben gemessen und beurteilt werden darf.

Jenes Zeitalter ist eine Periode von Erdbeben und vulkanischen Ausbrüchen, die das natürliche und geistliche Leben der Menschen aufs heftigste erschüttern und das unterste zu oberst kehren.

Wer das 16. Jahrhundert historisch zu erkennen sucht, trifft daher auf manche sehr eigentümliche und sehr widerspruchsvolle Phänomene und, wenn er überall noch für solche Korrekturen zugänglich ist, muß er hier lernen, daß der prinzipielle Polemiker nicht zugleich Historiker sein kann.

Zunächst tritt uns klar vor Augen, daß in den Reformationsbewegungen, wie das eben bei Erderschütterungen und vulkanischen Ausbrüchen der Fall zu sein pflegt, sehr verschiedene Mächte in Wirksamkeit treten und auch sehr verschiedene Ergebnisse zutage fördern. Die Natur revoltiert ebenso gegen die Unnatur und das Widernatürliche, wie der Geist gegen das Fleisch revoltiert. Aus klaffenden Abgründen steigen neue lebensvolle Bildungen zutage,

welche ahnen lassen, daß sie eine neue bessere Zukunft tragen können, und zugleich werden alte Formationen herausgeworfen, die überwunden und dem Untergange geweiht sind, aber einstweilen die Umgebung der Eruptionsstelle zu einem wüsten und wirren, unfruchtbaren Trümmerfelde verunstalten. Nun kommt es darauf an, ob man die Sachlage bergmännisch aufzufassen vermag. Denn der Bergmann weiß, daß derartige elementare Mächte oft bewirken, was keine menschliche Kunst und Kraft zustande bringen kann, und auch aus schauerlichen Tiefen ihm die kostbarsten Goldadern können entgegenleuchten lassen. Ist er ein Kerl danach, so ruht er nicht, bis er den Schatz gehoben hat. Die wüsten wertlosen Massen, die er übersteigen, die Gefahren, denen er sich aussetzen muß, halten ihn nicht zurück, sondern spornen ihn nur vorwärts.

Ein entsprechendes Bild entrollt sich, wenn man in die Seelengeschichte und Charakterentwicklung der Menschen hineinzuschauen sucht, welche uns als die vornehmsten Träger dieser Bewegungen erscheinen. Je größer ihre Naturanlage, desto gewaltiger die Erschütterungen, welche sie erleiden und durchkämpfen müssen! Darin ringen Altes und Neues, Tod und Leben in ihnen. Immer wieder begegnen uns daher in ihnen unter anderem die härtesten Widersprüche. Da gehorcht derselbe gewaltige Mann z. B. allen äußeren römischen Kirchengeboten und hegt dabei protestantische Überzeugungen im Herzen. Ein anderer betet den Gott der Christen an und dabei stehen Plato und Vergil ihm neben Jesaias und Johannes, ja für die olympischen Götter hegt er eine weitgehende Anerkennung und Ehrung und ist sehr bemerkbar geneigt, der Natur, als der obersten Meisterin und Gottheit, sich zu Füßen zu werfen. Ein anderer haßt jeden Aberglauben in der Theorie und ist tatsächlich gebunden von Dingen, die ihm als abergläubischer Natur bewußt sein mußten. Ein anderer findet seinen einzigen Trost im geoffenbarten Evangelium und ist zugleich begeistert für die unbegrenzte Freiheit der Spekulation des natürlichen Geistes. Er bewegt sich in den Sitten und Gewohnheiten des Feudalismus und überhaupt des Mittelalters und vertritt zugleich leidenschaftlich die Grundsätze, auf denen das Leben der modernen Gesellschaft beruht. Endlich: Derselbe Mann legt tiefe Fundamente für eine sei es philosophische, sei es theologische Ethik, besitzt auch eine staunenswerte Originalität

und Komprehensionskraft, ein fast unbegrenztes Assimilierungsvermögen, eine feine sittliche und ästhetische Unterscheidungsgabe für alle zarten Schattierungen, die dabei notwendig sind; und derselbe Mann kennt in seinem Kampf für die höchsten Güter, in diesem Kampf auf Tod und Leben, keine Bändigung für die Feuerflammen seiner Leidenschaft und die furchtbare Lizenz seiner Sprache!

Diese Männer behalten ihre Verantwortlichkeit vor Gott, der weiß, wer sie sind und wo sie wohnen und dessen Gericht ein ebenso gerechtes wie wahres und mildes ist. Sein Auge sieht alles, und sein Urteil zieht mit in Betracht die schweren Hemmungen, die dem Leben der einzelnen durch die Umwelt, durch die Atmosphäre, in der sie atmen, und durch die elementaren Einwirkungen bereitet. werden, denen sie ausgesetzt sind. Er sieht den einzelnen als einzelnen, aber nicht bloß als einzelnen an. Er sieht ihn auch als Glied der Volksgemeinde, welcher er angehört, als Kind seiner Zeit, als Gegenstand von Einwirkungen, auf die der einzelne persönlich wenig oder gar keinen Einfluß auszuüben vermag.

Die menschliche Beobachtung stößt hierbei auf sehr schwere Hindernisse sowohl bei der Aufgabe, die Dinge und Vorgänge zu erfassen, als auch ganz besonders, wenn es sich darum handelt, ein Urteil über die Personen zu gewinnen. Wer nun in der Lösung dieser Probleme von subjektiven Vorurteilen ausgeht, dessen Resultate entsprechen seinen Vorurteilen, aber den Dingen und Menschen, welche er erforschen will, kann er gar nicht gerecht werden. Läßt er sich obendrein von augenblicklichen Eindrücken beherrschen und vom Augenscheinlichen einnehmen, erfaßt er die Phänomene in ihrer Vereinzelung, ohne sie auf ihre Entstehung zu prüfen und nach ihrer Angliederung an ähnliche, nach ihrem Unterschiede von andersartigen Phänomenen zu würdigen, urteilt er schließlich nach Gesetzen, die er in subjektiver Willkür aufstellte und die wesentlich Schablonen sind, so betrügt und verführt er sich selber und die, welche ihm folgen. Das Maß seiner sonstigen Bildung bedingt dabei das Maß seiner Verschuldung. Wenn er als durchgebildeter Historiker, wie Denifle, in anderen Aufgaben zweifellos erwiesen hat, daß er historischen Problemen wirklich gerecht zu werden vermag, und dann ein Buch schreibt, wie dies über Luther und Luthertum, so lastet

er sich damit eine furchtbare Verschuldung auf und steht vor aller Welt persönlich da als ein Fälscher.

Wenn ich daher Luther ansah, wenn ich seine Zeit und Rabelais in ihr ansah und dann wiederholt Denifles Buch las und bedachte und verglich, so drängte sich mir immer stärker der Eindruck auf: Der Gelehrte, der Historiker in Denifle hat dies Buch nicht geschrieben. Wohl bietet er eine Menge von gelehrten Untersuchungen über wichtige und nichtige Dinge und bringt eine große Masse von historischem Material oder von Stoffen, die er für historisches Material ausgibt. Die im engeren Sinne fachwissenschaftliche Nachprüfung wird ihm folgen. Sie wird auch nicht in Abrede nehmen, daß unter anderem seine Untersuchungen über bestimmte Begriffe der scholastischen Theologie manche beachtenswerte Winke enthalten. Aber der eigentliche Charakter des Buches entfaltet sich auf einem ganz anderen, als dem wissenschaftlichen Gebiete. Denifle ist hier kein Forscher, sondern ein Geier, der sich erst seine Beute fängt und sie dann tötet und zerreißt. Wer ihm beikommen will, muß sich schon entschließen, auf wissenschaftliches Verfahren im engeren Sinne zu verzichten. Hier ist vor allem notwendig, diesem Geier einige Schwungfedern auszureißen, mag er dann weiter auf dem herumhüpfen, was er zum Aas gemacht hat.

Wenn ich mir sagen mußte, daß der Gelehrte und Historiker in Denifle dies Buch nicht geschrieben hat, so wurden meine Gedanken auf diesem Wege unwillkürlich weiter getrieben zu dem Resultat: Auch der katholische Christ[1]) in Denifle hat dies Buch

[1]) Denifle hat die Verantwortung für sein Buch allein auf sich genommen: aber die ultramontane Presse, auch die wissenschaftliche ultramontane Presse, hat zum größten Teil sich wesentlich mit ihm identifiziert. Vgl. z. B. von den neuesten Publikationen das 11. Heft der Histor.-polit. Blätter (131. Band) p. 842: „Wenn der Beweis erbracht werden kann und bei Denifle erbracht ist, daß Luthers Motive gemein und unsittlich waren usw."; ferner p. 846: „Wenn Denifle nicht auch die guten Seiten seines „Helden" wenigstens gestreift hat, so ist dies höchstens ein Verstoß gegen eine opportune Nützlichkeit usw." — Im Texte ist, wie ich ausdrücklich bemerken muß, unter kathol. Christentum etwas anderes verstanden, als was uns in derartigen ultramontanen Publikationen entgegentritt. — Derselbe Artikel der Histor.-polit. Blätter bringt p. 847 die Bemerkung: „Wieviel ist schon gegen die Moral des Jesuitenordens geschimpft worden, dessen spezifisches Merkmal dasjenige ist, was Fester („Religionskrieg und Ge-

nicht geschrieben. Mit Luther und allen gläubigen Christen verdanke ich katholischem Christentume viel zu viel, auch halte ich es viel zu hoch in Ehren, als daß ich es übers Herz bringen und die Verfasserschaft dieses Buches in katholischem Christentum suchen könnte. Denifle mag als katholischer Christ ja manches gegen uns, die Protestanten und Lutheraner in der Gegenwart, und gegen die jetzigen kirchlichen und theologischen Zustände bei uns auf dem Herzen haben. Ich kann dies sehr wohl verstehen. Ja, wenn er auch hierin das Maß überschreitet und z. B. übertriebene Verdächtigungen des christlichen Glaubensstandes bei uns in Bausch und Bogen ausspricht, so fühle ich unsere Schuld und unsere Not auf diesem Gebiete zu tief, als daß ich Freudigkeit gewinnen könnte, in dieser Hinsicht die Waffen gegen ihn aufzunehmen. Mag er aber dem gegenwärtigen Protestantismus in seiner geschichtlichen Erscheinung hier und da noch so scharf den Text lesen, so tritt doch immer wieder grell zutage, daß sein Buch wesentlich eine andere Tendenz hat. Ich kann mich nicht zu der Annahme überwinden, daß selbst ein fanatischer katholischer Christ, für den das Wort Christ noch einen eigentümlichen Inhalt hat, wenn er auf der Bildungsstufe Denifles steht, imstande sein würde, dies Buch zu schreiben.

Über die Unmöglichkeit, daß etwa das Deutschtum in Denifle

schichtswissenschaft", 1904) als schönste Perle in Luthers Tugendkrone hinstellt: das „selbstlose Aufgehen im Dienste einer Idee", wo der Mensch „nicht seinem eigenen Ich, sondern der Sache dient". Zufällig kamen mir bei meinem Artikel gegen Denifle Berichte über den Reichstag in Augsburg, 1581, unter Maximilian II. in die Hände und darunter aus den Lect. memor. Wolfii, S. J., der öffentliche Anschlag an den Mauern Augsburgs:

Qua ratione queat Germania salva manere,
Suscipe consilium, lector amice, meum:
Utere jure tuo, Caesar, servosque Lutheri
Ense, rota, ponto, funibus, igne neca!

Hier haben wir einen kleinen Beleg von dem „selbstlosen Aufgehen im Dienste einer Idee", wie ein Jesuit das versteht! — Dabei glaubt der Verfasser des genannten Art. in den Histor.-polit. Blättern ohne Überhebung versichern zu dürfen, daß ihm die Abfertigung einer jeden der protestantischen Gegenschriften gegen Denifles Luther nicht schwerer werden würde, als diese „Abfertigung" Festers!

oder der Tiroler in ihm dies Buch geschrieben habe, ist kein Wort weiter zu verlieren!

Es bleibt nur noch der Dominikaner in Denifle übrig. Nun richtet in der Tat der Orden, dem die Inquisition anvertraut ist, in der Geschichte, solange es ihm möglich war, gern Scheiterhaufen auf und läßt von daher in eigentümlicher Weise sein Licht leuchten vor den Leuten. Im großen und ganzen stimmt die Tendenz dieses Buches damit überein. Freilich baut der Verfasser äußerlich keinen Scheiterhaufen für Luther auf; aber wir müssen immer wieder wahrnehmen, er tut das nur darum nicht, weil er es nicht tun kann. Um sich für dies Unvermögen zu entschädigen, schaufelt er tatsächlich Schmutzhaufen genug zusammen, die ihm offenbar die Hoffnung begründen, Luther könne auch noch auf andere Weise, als durch Feuer, aus der Welt geschafft werden. Müßte demnach der Dominikaner in Denifle als Verfasser dieses Buches angesehen werden? Zur Bejahung dieser Frage kann ich mich auch nicht ohne weiteres entschließen. Die großen Dominikaner der Vergangenheit und Gegenwart, ihre theologischen Werke, ihre christlichen Zeugnisse, ihre Martyrien machen mir das unmöglich. Jedenfalls muß dem Begriff „Dominikaner" eine nähere Bestimmung beigefügt werden, wenn wir die vorhin aufgestellte Frage sollen mit Ja beantworten können.

Diese nähere Bestimmung ergibt sich uns aus Denifles Buch selbst. Er spricht darin wiederholt von verkommenen Bettelmönchen im 16. Jahrhundert und ist förmlich erpicht darauf, in Verbindung mit diesem Thema seinem Buche auch den Charakter eines Schimpflexikons aufzuprägen. Gelegenheit dazu gibt es ja genug. Ganz besonders ist das der Fall, wenn man das Schleppnetz durch die Sümpfe im 16. Jahrhundert zieht, wie Denifle uns dazu zwang. Man kann dies Netz an hundert verschiedenen und weit voneinander liegenden Stellen einsenken und sicher sein, daß es neben anderen disreputierlichen Objekten in neunzig Fällen die Spezies des ganz gemeinen und verkommenen Bettelmönchs mit seinem Bettelsack mit heraufbefördert. Ob er Dominikaner oder Franziskaner oder sonst etwas ist, tut weiter nichts zur Sache. Seine charakteristische Signatur besteht eben darin: Er ist der gemeine Bettelmönch! Er kommt nun im Schleppnetz mit herauf in

einem unbeschreiblichen Zustande, so daß er von Schlamm und Schmutz trieft und jedem, der ihm nahe kommt, etwas davon anhängt. Obendrein hat man ihm einst immer je ein Exemplar der epistolae obscurorum virorum ans Bein gebunden und indem er sich ebenso krampfhaft wie vergeblich bemüht, davon frei zu werden, wirkt er wie eine Schmutzbatterie. Er ist auch gewohnt, daß Leute, die mit ihm sich abgeben müssen, ihn nur mit der Zange anfassen, womit dann in der Regel ein empfindliches Zwicken verbunden ist. Die Erinnerung an diese vergangenen Leiden und die Gewißheit, daß er demselben Zwicken auch in Zukunft nicht entgehen wird, bringt ihn dazu, daß er unaufhörlich schimpft und beschimpft.

Was der gemeine, verkommene Bettelbruder im 16. Jahrhundert ist, das hat in Denifle im 20. Jahrhundert dies Buch geschrieben!

Wie es einst der gemeine Bettelmönch zu halten pflegte, so hat Denifle in diesem Buche unverkennbar und andauernd zunächst die Manier, daß er die größesten und gewaltigsten Bewegungen in der Seele der Menschen und in Kirche, Staat und Gesellschaft an dem denkbar ungeeignetsten und schmutzigsten Maßstabe mißt und dann das widerwärtige Ergebnis seiner Borniertheit in unzähligen Wiederholungen dem Leser immer wieder schimpfend aufdrängt. — Hat er ein schmutziges Wort bei Luther gefunden, so könnte er sich ja damit begnügen, zu bemerken, Luther habe dies Wort zehnmal oder zwanzigmal oder hundertmal gebraucht. Anstatt dessen druckt er, wie früher erwähnt, denselben Ausdruck immer und immer wieder in allen seinen Buchstaben ab. Er will durch diese tatsächlichen, sichtbaren Wiederholungen, die den Leser beständig wieder angrinsen, denselben offenbar hypnotisieren. Er will das ganze Gesichtsfeld des Lesers damit besetzen. Er nennt das „wissenschaftliche Mittel“; aber in Wahrheit ist es die Manier jenes Bettelbruders und stammt her aus einem ganz gemeinen Bettelsack. Das eigentliche Wesen dieses Verfahrens fühlt man erst, wenn man, um demselben entgegenzuwirken, sich, wie wir, gezwungen sieht, es an parallelen Erscheinungen zu prüfen und dann mit der Zange ergreift, daß nichts dahinter ist, als eben Gemeinheit. — Der Bettelbruder hat auch seine eigentümlichen Vorstellungen über das, was er für gemein, und das, was er für edel erklären muß. Eine ehrliche Ehe und

ehrliche Kinderstube bei einem Geistlichen kennt er nicht. Das alles ist ihm ein Greuel! Dagegen ein Concubinarius unter Priestern und Mönchen, der im Prinzip den Zölibat anerkennt und, wenn er in der Praxis zu Falle kommt, sich immer wieder in der Beichte die Absolution holt, der ist, alles in allem genommen, für ihn eben doch ein Ehrenmann! Genau so steht Denifle![1]) Er empfindet ein tiefes, wehmütiges Mitleiden mit den armen Concubinarii unter Priestern und Mönchen. Fast zu Tränen rühren sie ihn! Aber eine ehrliche Ehe und ehrliche Kinderstube bei einem Geistlichen ist ihm ein Greuel. Und wenn in Verbindung mit der ehrlichen Ehe und Kinderstube ihm bei Luther Anstößiges begegnet, so setzt er sich[2]) ordentlich die Posaune an den Mund, um dies aller Welt zu verkünden. Kann er wirklich Anstößiges nicht finden, so erfindet er's. Weiß Denifle nicht, was Luthers Ehe und Kinderstube für das lutherische Pfarrhaus in Deutschland bedeuten? Und weiß er nicht, was das lutherische Pfarrhaus in der Geschichte seit der Reformation für uns Deutsche geworden ist? Fühlt er nicht den gewaltigen Protest, den seine schmutzigen Vorwürfe, die immer auf Gemeinheit hinauslaufen sollen, schon in dem Dichterworte finden:

> Gemein, — wie Lieb und Zorn und Pflicht,
> Wie unsrer Kinder Angesicht,
> Wie Hof und Heim, wie Salz und Brot,
> Wie die Geburt und wie der Tod!

Aber er kann gar nicht anders: Seine Natur zwingt ihn, sich vor der Rose auf den Bauch zur Erde zu werfen und mit seinen Händen und Nägeln den Erdboden unter ihren Wurzeln aufzuwühlen und aufzukratzen. Er weiß, daß er dies nur lange und tief genug fortzusetzen braucht, um in der Tat bei Moder und Würmern anzulangen. Hat er das erreicht, so ist er darauf stolz. Er triumphiert: „Ich habe hier einen Wurm, eine ganze Handvoll Würmer! Hier ist ein ganzer Eimer voll Moder!" Und nachdem er die Rose unterwühlt und zertreten hat, brüstet er sich damit: „Es gibt hier gar keine Rose!" — Es ist widerwärtig, davon zu handeln! — Aber solch ein Mann — dies muß doch noch gesagt werden — hat auch

---

[1]) D., p. 1—25.
[2]) D., I. p. 78. Vgl. Haußleiter, Luther im römischen Urteil, p. 15 ff.

seine eigentümliche Ansicht über das Verhältnis zwischen den Geboten Gottes und den Geboten der Kirche. Er weiß, daß seine offizielle Kirche gegen die priesterlichen und mönchischen Übertreter der Gebote Gottes, besonders wenn diese Übertretung nicht öffentlich bekannt wurde, ebenso gelinde zu verfahren pflegt, wie sie die Übertreter der Gebote der Kirche unter Priestern und Mönchen mit drakonischer Härte straft. Dementsprechend steht ihm das Gebot der Kirche unendlich höher als das Gebot Gottes. Von einer Verantwortlichkeit des einzelnen vor Gott, von einem vor Gott erschrockenen und nach seiner Gnade hungernden und dürstenden Gewissen weiß er nicht. Was er unter Gerechtigkeit versteht, ist wesentlich etwas Innerweltliches und in die Sichtbarkeit beschlossen. Die Gebote der Kirche regieren ihn. Im Gehorsam gegen die Gebote der Kirche sucht und findet er sein Heil. Wenn er vor Luther steht, so wird ihm schlecht zu Sinn. In Luther lebt eine Erfahrung der Sünde und der Gnade, wie die Geschichte der Kirche sonst nicht kennt. Wie sollte der Bettelbruder dies kennen! Wenn er Luthers kleinen Katechismus vor Gottes Augen lesen würde, so könnte er es freilich lernen. Aber er hat nichts mehr zu lernen. Er schmäht lieber, was er nicht versteht. Tritt ihm dann im besonderen in Luther ein Mann gegenüber, der es wagt, Gottes Gebot und Schöpfungsordnung höher zu achten, als die Gebote und Menschensatzungen der äußeren Kirche zumal in Sachen des Zölibats, der Ehe, des geschlechtlichen Lebens, dann kennt sein Zorn keine Grenzen. Denn darin, das fühlt er doch, wird sein eigenes Lügenwesen, seine falsche Geistlichkeit, seine Unnatur einem schweren Gerichte unterzogen. Das kann er nicht ertragen und er wirft nun, wie es ihm naturgemäß ist, Luther alles Schändliche ins Gesicht. — Der verkommene Bettelmönch huldigt sonst dem Grundsatz: „Leben und leben lassen!“ Aber einen „Reformator“ kann er nicht ausstehen. Den haßt er. Wenn er einem „Reformator“ und nun gar dem Reformator begegnet, dann heftet er seinen furchtbaren Bettelbruderblick auf ihn: „Wehe dir, Reformator!“ Dabei hat er so viel mit der Beschimpfung des Reformators zu tun, daß er sonst nichts mehr sieht und hört und wahrnimmt. — Genau so verhält es sich mit Denifle in diesem Buche. Seitdem er z. B. sich vorgenommen hat, den Reformator ins Herz zu treffen, sieht und hört er sonst nichts

mehr. Er nennt sich dabei einen „treuen Sohn" der katholischen Kirche und meint offenbar, in dem Reformator den allerärgsten Feind derselben vor sich zu haben und kein größeres und verdienstlicheres Werk vollbringen zu können, als wenn er ihn umbringt. Dann wird alle Welt den Weg finden „zurück zur Kirche!" Zuweilen kommen ihm in seinem Buche freilich Ahnungen, daß er darin auf verkehrtem Wege ist und daß die katholische Kirche dem Reformator und der Reformation wenigstens indirekt manches Gute verdanke; aber in den Zusammenhang dieses Bandes paßt ihm das nicht hinein. Jetzt muß erst der „Reformator" ins Herz getroffen werden. Dabei trägt Denifle Scheuklappen. Sehen wir hier rasch noch einmal zu Rabelais hinüber! Wir hatten ihn als Zeugen zitieren müssen, sind dankbar, daß er gekommen ist und den Mund aufgetan hat. Alle rechte Zeugengebühr versagen wir ihm nicht; aber als „Reformator" hatten wir ihn jedenfalls nicht zitiert. Ist nun vor jeder nüchternen Prüfung Rabelais nicht gerade um deswillen, weil er kein Reformator war, der wirkliche Todfeind der römischen Kirche von außen her? Er steht im Gewissen indifferent, so bald es sich um die letzte persönliche Entscheidung handelt. Durch diese Indifferenz seines Personlebens hat er seiner Satire gegen die römische Kirche ihre ausschließlich negative Wirkung eingepflanzt und sie dadurch vergiftet. Nachdem das 17. Jahrhundert ihn wegen seiner Sünden wider das Dekorum unter die Bank geworfen hatte, zieht das 18. Jahrhundert wegen seiner Sünden und Schmähungen wider alle Autorität, besonders wider die kirchliche, ihn wieder hervor. Unter anderem ist Voltaire sein Jünger, der, wenn es ihm paßt, sich nicht scheut, Rabelais bis aufs Wort auszuschreiben.[1]) Auch sonst, z. B. bei den Enzyklopädisten steht es ähnlich. Allmählich wird Rabelais' Satire eine alles bezwingende, eine unwiderstehliche, kirchenzerstörende Macht. Die erste französische Revolution sieht ihn auf der Höhe. Man braucht nur einige Blicke in die Debatten jener französischen Volksvertretungen über kirchliche Themata in Lehre und Leben zu werfen, um handgreiflich vor sich zu haben, daß der Mönch und Priester Rabelais der katholischen Kirche in Frankreich den Fußtritt gibt, das Schaffot aufrichtet und

---

[1]) Voltaire: „Le pauvre diable".

das Grab aufwühlt. Von der Höhe, die Rabelais in der ersten französischen Revolution erklommen hatte, ist er seitdem nicht wieder heruntergestiegen; und keine Menschenmacht hat ihn von dort wegstoßen können. Jeder gebildete, unkirchliche, katholische Franzose der Gegenwart arbeitet und kämpft, wenn es gegen die römische Kirche geht, mit Rabelais' Werkzeugen und Waffen. Sein gefährlichstes Werkzeug, seine furchtbarste Waffe sind gebildet aus der kalten Verachtung gegen die römische Kirche, sofern sie eine religiöse und humane Macht repräsentieren will. Daher ist die gegenwärtige französische Republik imstande, nicht nur die Herrschaft der römischen Kirche über das dortige Volksleben, sondern auch ihren berechtigten Einfluß im Volksleben zu bekämpfen und zu vernichten. Daher kann die dortige Gesetzgebung mit einer solchen Gleichgültigkeit gegen religiöse Interessen, so verachtungsvoll und zugleich so gehässig, so systematisch, so konsequent vorgehen, ohne auf ernste Hinderungen zu stoßen. Es gibt kein Volk, das in der überwiegenden Majorität katholisch ist und in diesen Bemühungen und Erfolgen der gegenwärtigen französischen Republik an die Seite gestellt werden könnte. Man vergleiche dann den Stand der römischen Kirche in Frankreich mit ihrem Stande in Deutschland und in anderen Ländern, die in der Majorität ihrer Bewohner protestantisch sind! Sind „treue Söhne der römisch-katholischen Kirche" nicht gezwungen, Todfeinde derselben in ganz anderen Männern zu erkennen als in Reformatoren? — Wer für diese Einsicht nicht zugänglich ist, der steht zweifellos auf dem Niveau etwa des verkommenen Bettelmönchs im 16. Jahrhundert.

Indessen hat die römische Kirche nicht nur mit Todfeinden von außen her zu tun, denen Rabelais Werkzeuge und Waffen liefert. Ihre schlimmsten Todfeinde züchtet sie in ihrem eigenen Schoße dadurch, daß sie derartige Bettelbrüder produziert und protegiert. Das widernatürliche Wesen und Leben derselben, ihre falsche Geistlichkeit, ihr Aberglaube, der Fußkuß, den sie jeder Tyrannei widmen, falls sie nur ihre Interessen nicht verletzt, die Lästerzunge, mit der sie alles beschimpfen, was nicht in ihren Bettelsack hineinpaßt, — das alles hat zu allen Zeiten am meisten dazu beigetragen, um nun die gerade entgegengesetzten furchtbaren natürlichen Leidenschaften auf den Kampfplatz zu rufen. Gegen diese Unnatur erhebt sich

die wütende Reaktion der falschen Natürlichkeit. Gegen diese Knechtung tobt die zügellose Freiheitsgier. Diesen Aberglauben tritt der Unglaube mit Füßen; und von diesen Lästerern lernt die Welt das Lästern, wie sie es vorher nicht kannte. Eine Rabelaissatire und erschreckende Wahrheit ist symbolisch eben darin abgeprägt, daß aus den Klubs der Jakobiner und der Kordeliers, also der Bettelbrüder und Sanskulottes, in der ersten französischen Revolution der tödliche Haß geboren wurde, der im modernen Leben sich andauernd an die Fersen der römischen Kirche heftet, gerade am meisten in den Völkern, die keine „Reformatoren" kennen, oder in denen die Reformation als bestimmende Macht im Volksleben sich nicht behauptete. — Denifle sieht das alles nicht und bedenkt es nicht! Der „Reformator" muß ins Herz getroffen werden. Der Spruch ist zu fällen und zu vollziehen: „Luther, in dir ist nichts Göttliches!"

Doch damit sei es genug!

Meine Überzeugung, daß Denifles Charakterisierung Luthers auf Grund dieser besonderen Aussprüche und Bilder in seinen Schriften nichts anderes ist, als ein fälschliches Belügen, Verraten und Afterreden Luthers, glaube ich begründet zu haben. — Wenn der „ehrliche" Denifle mit seinem „offenen Visiere" und seinen „wissenschaftlichen Mitteln" mich dann auch in die Zwangslage versetzte, mit dem Schleppnetz zu arbeiten, so wäre mir die Lösung dieser ungewohnten und unangenehmen Aufgabe wohl unmöglich gewesen, wenn er mir nicht selber die Wege dazu gezeigt hätte. Soll dem Unheil, das sein Buch anrichtet, einigermaßen gewehrt, und das Ärgernis, das er gibt, einigermaßen beschränkt werden, so muß man ihn schon mit seinen eigenen Waffen bekämpfen, soweit dies ethisch zulässig ist. Eine Erleichterung ist es allerdings, wenn man schließlich das Schleppnetz mit seinem Inhalt wieder versinken lassen kann.

Freilich bringt Denifle ja auch noch manche Reime Luthers und beleuchtet sie in ausgesprochenen Worten und durch Insinuationen, wie wir das bei ihm gewohnt sind. Doch ich lasse mich darauf nicht weiter ein. — Man sagt auch, daß Luther noch andere Reime verfaßt haben soll! — Da Denifle indessen ein so bemerkbares Interesse für diese Reime zeigt, scheint es mir angemessen,

daß ich zum Abschiede ihm und allen, die es angeht, meinerseits auch einen Reim widme, in dem mein Eindruck von seinem Buche sich mir fast unwillkürlich abgeprägt hat. Leider bin ich außerstande, auch das entsprechende Bild beizufügen, um so weniger aber habe ich dagegen einzuwenden, wenn etwa dieser Reim einer künftigen neuen Auflage seines Buches oder bei ähnlichen Büchern als Motto vorgedruckt würde:

Der Sturm tobt über Meer und Land,
Wild braust die See aus Rand und Band;

Der Pfuhl ist auch davon bewegt,
Schmutzreihen leis' zur Kant' er legt.

Doch still wird's nun und glatt und fett
Der Pfuhl im alten weichen Bett. —

Da fühlt er Sich! — Er schmäht das Meer:
„Du Narr! Was tobst du noch daher!" —

„Sieh' mich doch an!"
So spricht der Pfuhl zum Ozean. —

Prof. D. Hashagen, Rostock.

Die Rechtfertigung allein durch den Glauben — unser fester Grund Rom gegenüber.

Der Ausschuß dieser Konferenz,[1]) welche in ihren Verhandlungen mit den praktischen und wissenschaftlichen Bedürfnissen der Gegenwart Fühlung zu halten wünscht, hat in diesem Jahre nicht an den Fragen vorübergehen zu dürfen geglaubt, welche unsere Stellung zu Rom aufs neue uns aufgedrängt hat. Wir stehen noch unter dem Eindruck eines sehr schmerzlichen Ereignisses, das uns wieder einmal lebendig zum Bewußtsein gebracht hat, wie ernstlich wir uns auf eine rücksichtslose Bekämpfung von seiten Roms gefaßt machen müssen. Gleichzeitig aber hat ein theologisches Werk: Denifle, Luther und Luthertum, auch den Vertrauensseligsten erkennen lassen müssen, wessen die Polemik in der katholischen Kirche noch heute fähig ist. Nicht bloß die unglaubliche Verunglimpfung Luthers, sondern auch der völlige Mangel an Fähigkeit, Luther und Luthertum in den treibenden Motiven irgendwie zu verstehen,

---

[1]) Der nachfolgende Vortrag wurde bei der diesjährigen Tagung der Meißener Konferenz gehalten und erscheint hier in etwas erweiterter Gestalt. — Wenn aber die Ausführungen von Denifles Buch über Luther ihren Ausgang nehmen, so wird es doch keiner Rechtfertigung bedürfen, wenn hier die geschichtliche Auseinandersetzung zurückgestellt wird. Hätte Denifle mit seinem Urteil über Luther so recht, wie er unrecht hat, so bliebe die dogmatische Kontroverse doch dieselbe. Nur auf diese kam es hier an.

machen es uns schwer, das Buch überhaupt ernst zu nehmen. Leider aber läßt das Ansehen, welches der Verfasser auf Grund seiner ausgebreiteten Gelehrsamkeit auch außerhalb seiner Kirche genießt, sowie die Aufnahme, welche das Werk durchweg in katholischen Kreisen gefunden hat, keinen Zweifel darüber, daß wir in dem Buch ein Zeichen der Zeit zu sehen haben. Nun kann es freilich nicht Aufgabe einer solchen Konferenz sein, in eine Prüfung der Einzelheiten des 860 Seiten umfassenden Werkes einzutreten. Wohl aber mag ein derartiges Zeichen der Zeit dem evangelischen Christen, der unter allen Umständen zu lernen bereit ist, Anlaß zu neuer Selbstbesinnung geben, ob denn unsere zentrale Position der römischen Anschauung gegenüber guten Grund hat. In dem Sinne wird es gemeint sein, wenn der Ausschuß der Konferenz heute den Artikel stantis et cadentis ecclesiae aufs neue auf die Tagesordnung gestellt hat.

Dann werde ich heute aber nicht meine Aufgabe darin zu sehen haben, unser Bekenntnis zur Rechtfertigung allein durch den Glauben etwa erst im einzelnen zu entwickeln. Zwar schließt dasselbe Probleme ein, welche einer erneuten Behandlung dringend bedürften. Soweit aber der Gegensatz gegen die katholische Anschauung in Frage kommt, wird es im wesentlichen nur einer Erinnerung an das, was uns gemeinsam feststeht, bedürfen. Meine eigentliche Aufgabe glaube ich heute darin erkennen zu sollen, über das gute Recht unserer Position aufs neue mit Ihnen Vergewisserung zu suchen. Das kann freilich dann nur so geschehen, daß das treibende Interesse unseres Verständnisses der Rechtfertigung ins Licht gesetzt und dann das Recht dieses Verständnisses sicher zu stellen versucht wird. Nun aber hat unser Bekenntnis mit vollem Recht immer wieder einen doppelten Gesichtspunkt betont, unter welchem unser Verständnis der Rechtfertigung gewürdigt sein will: den gewissen Trost der erschrockenen Gewissen und die Ehre Christi. Der erste Gesichtspunkt beschreibt das praktische Interesse unserer Rechtfertigungslehre. Wie unser Verständnis der Rechtfertigung und damit zuletzt die ganze Reformation aus der Frage nach zweifelloser Gewißheit des Heiles herausgeboren ist, so können wir von unserem Verständnis der Rechtfertigung um des willen nicht weichen, weil dies allein Heilsgewißheit zu vermitteln imstande ist. Das Recht dieses Ver-

ständnisses stellt aber der zweite Gesichtspunkt sicher. Wir sind gewiß, mit unserem Bekenntnis zur Rechtfertigung allein durch den Glauben Christo allein diejenige Ehre zu geben, die ihm gebührt. Wollte Denifle gegen unsere Rechtfertigungslehre etwas Wirksames sagen, so hätte er die beiden bezeichneten Punkte, die er allerdings streift, von vornherein viel bestimmter ins Auge fassen müssen. Vermöchte man uns hinsichtlich dieser beiden Punkte zu überzeugen, so wären wir über alles andere zu verhandeln bereit.

Nun möchte man meinen, daß auf den ersten Punkt wenigstens Denifle selbst durch sein Verfahren hätte geführt werden müssen. Er hat sich nämlich die Mühe genommen, der Entwicklung der Reformation Luthers nachzugehen. Darüber werden wir an sich uns freuen. Es ist scheinbar damit doch anerkannt, daß die Reformation nicht ein Werk willkürlicher Neuerungssucht ist, sondern aus dem persönlichen Erleben der Reformatoren mit Notwendigkeit herausgeboren wurde. Aber wie verläuft nun die Konstruktion der Entwicklung Luthers, welche Denifle vollzieht? Alles, was die bisherigen protestantischen Lutherforscher über diese Entwicklung vorgetragen haben, ist Verkehrtheit, lediglich ein Zeichen ihres gänzlichen Mangels an methodischer Forschung. Sie haben eben den Lügen geglaubt, welche Luther hernach über seine Entwicklung erzählt hat. Alles, was die evangelischen Theologen mehr oder weniger einmütig über das Verlangen Luthers nach der Gewißheit eines gnädigen Gottes berichten, sowie über seine Furcht vor dem zürnenden Richter, über seine Versuche, durch Kasteiungen, Büßungen, gute Werke usw. Frieden zu gewinnen, über die Erleuchtung, welche er dann dem Zuspruch eines Klosterbruders wie Staupitzen verdankte, über den Trost, den er endlich in der Heil. Schrift selbst fand, das alles gehört wesentlich ins Reich der Fabel. Hätten die evangelischen Lutherbiographen etwas mehr historische Methode besessen und darum den Lügen Luthers nicht so leichtfertig Glauben geschenkt, so brauchten sie nicht erst jetzt zu ihrer Beschämung von Denifle sich sagen zu lassen, wie der Umschwung im Leben Luthers wirklich zustande gekommen ist. In Betracht kommt für ihn ein Doppeltes, ein mehr praktischer Irrtum und ein mehr theoretischer Irrtum. Entscheidend ist aber zuletzt der erstere; der zweite dient im Grunde nur dazu, Luther etwas zu entschuldigen. Der erstere

Gesichtspunkt gewährt auch die Möglichkeit, den inneren Umschwung Luthers bestimmt zu datieren: er fällt ins Jahr 1515. Wie kommt Denifle zu diesem Datum?

Im Jahre 1514 hat Luther über die Konkupiszenz noch wesentlich korrekt gelehrt. Sie ist ihm damals noch bloßes Überbleibsel der Erbsünde, die in den Getauften als Strafe zurückgelassen wird, aber nicht selbst Sünde ist. Sie neigt zum Übel und zur Sünde, aber eine Sünde geschieht nur dann, wenn man die Begierde nicht besiegt. Noch gilt Luther die Konkupiszenz nicht für unausrottbar, wenn auch bereits die weitere Entwicklung in dem Urteile sich andeutet, daß der Kampf gegen die heranstürmenden Leidenschaften des Zorns, des Hochmuts, der Wollust äußerst schwierig, ja vergeblich sei, wie die Erfahrung lehre. Im Jahre 1515 behauptet Luther dagegen bestimmt: „Die Konkupiszenz ist völlig unbesiegbar, Gott hat uns Unmögliches auferlegt. Wir können das Gesetz, die Gebote Gottes nicht erfüllen. Alle unsere Werke und Übungen, unser Tun taugen nichts." Zu diesem Urteil kommt Luther auf Grund persönlicher Erfahrung. Das traurige Innere Luthers, das ist der eigentliche Schlüssel der Reformation. Luther ist eben im Kampf mit seinen Leidenschaften, besonders dem Hochmut, der Heftigkeit und der Sinnlichkeit immer wieder unterlegen; und die Gewohnheit des Nachgebens, der Einwilligung hat nun einmal eine gewisse Notwendigkeit im Gefolge. So ist Luther zu dem Schluß gekommen, daß die Begehrlichkeit unbesiegbar sei. Damit kann er nicht bloß sagen wollen, daß sie nicht vergehe und immer wieder mit ihren Lockungen wider uns auftrete, dann würde Luther ja gut katholisch lehren; Denifle sieht gelegentlich gerade darin ein Zeichen der traurigen Theologie Luthers, daß er geglaubt habe die Begehrlichkeit selbst ausrotten zu müssen. Nein, Luther muß sagen wollen, daß überhaupt der Kampf gegen sie vergeblich sei. So verstanden aber kann die Konkupiszenz allerdings nicht bloß ein Überbleibsel der Erbsünde sein. Sie mußte als Verderbtheit des ganzen inneren Menschen gelten, als die Erbsünde selbst. Dann aber ist es wieder nur konsequent, daß die Lehre der Kirche von der bleibenden Konkupiszenz zur Lehre von der bleibenden Erbsünde wurde; und damit ist dann wieder auch das letzte entschieden, daß Luther die Annahme einer heiligmachenden Gnade, welche in einem

Augenblick die Sünde im Menschen tilge, unmöglich wurde. Fortan war im System Luthers nur für eine Gerechtigkeit Raum, welche mit bleibender Sünde zusammen bestehen kann. Mit Notwendigkeit ergibt sich der Rekurs auf eine ganz außer uns liegende Gerechtigkeit Christi, welche den Sünder nicht ändert, sondern nur äußerlich die Sünde vor dem Gerichte Gottes zudeckt.

Ganz aus sich selbst ist Luther freilich auf diese Gedanken nicht gekommen. Im Grunde geht er vielmehr hier in den Bahnen occamistischer Theologie. Denifle würde offenbar eine Art Ironie der Geschichte darin zu sehen bereit sein, daß Luther, der gegen die Scholastik und auch speziell die Occamisten heftig genug polemisiert hat, in dem entscheidenden Punkte — und freilich nicht bloß in ihm — doch von den Occamisten durchaus abhängig geblieben ist. In der Schule der Occamisten wurde nämlich z. B. von Peter d'Ailli gelehrt, daß der Mensch an sich auch ohne eingegossene Qualität ein Freund Gottes sein könne. Aus der Natur der Sache gibt es keine Qualität, welche Gerechtigkeit wäre, sondern sie ist es nur infolge der Akzeptation Gottes. Den Grundgedanken dieser ganzen Anschauung, die Akzeptation, hat Luther übernommen. Er geht nur eben einen Schritt weiter als die Occamisten.

Begreiflich genug! Die Occamisten hatten eben nicht mit dem traurigen Innern zu rechnen, das bei Luther vorlag, in welchem auf jede aufsteigende Begierde alsbald die Einwilligung folgte. Während daher die Occamisten nur mit der Möglichkeit rechneten, daß Gott auch ohne heiligmachende Gnade jemanden akzeptieren könne, behauptete Luther: „Gott tut es; wir werden Gottes Freunde denominatione extrinseca.“ Man sieht, es folgt hier in der Tat eines aus dem anderen.

Zu einer gewissen Entschuldigung gereicht Luther nur, daß er in bezug auf die Scholastik ein Halbwisser war. Seeberg muß sich von Denifle ernstlich zurechtweisen lassen, weil er Luther sorgfältiges Studium der Scholastik bezeugt. In Wirklichkeit hat Luther die gesunde Scholastik so gut wie gar nicht gekannt. Nur von den Nominalisten hat er ursprünglich etwas nähere Kenntnisse gehabt, und vor allem ist in der entscheidenden Zeit der Kommentar des Occamisten Gabriel Biel zu den Sentenzen sein Handbuch gewesen. Von da aus mag sich einigermaßen erklären, daß Luther den Satz:

„Facienti, quod in se est, Deus gratiam non denegat“, welcher, recht verstanden, ganz harmlos ist, durchaus so meint mißverstehen zu müssen, als solle damit eine Verdienbarkeit der rechtfertigenden Gnade gelehrt werden. Jedenfalls sind alle Klagen, welche Luther über die Unzulässigkeit der eigenen Werke ausstößt, für Denifle ein Beweis, daß Luther nur mit seinen natürlichen Kräften seine Rechtfertigung erstrebt hat — da mußte er freilich zu Schanden werden. Ganz zu entschuldigen ist Luther hier aber keineswegs. Schon die Gebete, welche er nach Anweisung seines Ordens zu sprechen hatte, hätten ihm sagen müssen, wie im Sinne der Kirche alles von Anfang an auf Gottes Gnade ankomme. Luthers Fehler aber war eben die eigene Klugheit, die sich nicht sagen lassen wollte. Tatsächlich hat er jedenfalls von der aktuellen Gnade nichts verstanden und daher auch nicht um sie gebetet. Das Wesen der heiligmachenden Gnade ist Luther bereits unklar genug, von der aktuellen Gnade weiß er vollends nichts, und ein Beter ist Luther nie gewesen. Wenn er statt dessen wirklich auf den törichten Gedanken gekommen ist, — wir wissen ja, wie vorsichtig man solchen Selbstaussagen Luthers gegenüber sein muß —, die Gerechtigkeit vor Gott durch gesteigerte Bußwerke und Kasteiungen, wie überhaupt durch äußere Werkerei sich verdienen zu wollen, so trägt jedenfalls die Kirche daran keine Schuld. Sie hat immer wieder betont, daß alle Büßungen mit der größten Diskretion zu behandeln seien, daß man darin lieber zu wenig als zu viel tun solle. Soweit daher an jenen Erzählungen etwas wahr sein mag, sind sie nur ein neuer Beweis, in welcher Eigenwilligkeit und Selbstgerechtigkeit Luther seine Wege gegangen ist. Das traurige Innere Luthers ist eben schuld an allem.

Wir sehen, die Konstruktion ist überaus einfach und konsequent. Man möchte nur fragen, ob Denifle es selbst im Ernst für möglich hält, eine so gewaltige geschichtliche Bewegung wie die Reformation auf solche Weise befriedigend erklären zu wollen. Vermutlich aber empfindet er hier wirklich keine Schwierigkeit. Wenigstens für die ungeheure Ausbreitung, welche die Reformation sofort fand, hat er offenbar eine Erklärung, die ihn durchaus befriedigt. Schon die Einleitung hat ihr vorgearbeitet. Sie hat den Rahmen gezeichnet, in welchen die Reformation einzuordnen ist. Dort wird nämlich ausgeführt, wie seit dem 14. Jahrhundert in

Deutschland und Frankreich innerhalb der Kirche eine Strömung des Niederganges und der Erneuerung miteinander ringen. Die Signatur der ersteren Strömung ist: Sich gehen lassen. Insbesondere hält man es für unmöglich, das Gebot zu erfüllen: Non concupisces. Innerhalb dieser Strömung des Niederganges werden dann noch wieder verschiedene Gruppen unterschieden; es bedarf aber nicht dessen, daß wir darauf eingehen. Wohin Denifle will, ist deutlich genug. Jene Strömung des Niederganges hat in der Reformation ihr Vollmaß erreicht. Anfänglich freilich hat Luther zu denen gehört, die eine Erneuerung des kirchlichen Lebens erstrebten. Wie er aber dann selbst in die entgegengesetzte Strömung hineingezogen ist, so hat er Gesinnungsgenossen von gleicher Art um sich versammelt. Die Reformation hat sich ursprünglich aus „verkommenen Ordensleuten“ zusammengesetzt, so daß die Kirche nur Gott danken konnte, daß sie von diesem „Pack“ (S. 161), diesen „unsauberen Subjekten“ (S. 354) befreit wurde. Ja nach Denifle sind die ersten Ordensgenossen, welche 1521 zu Luther übertraten, förmliche Schurken gewesen (S. 352). Ein solches Urteil befremdet nicht mehr, wenn wir erfahren, daß Luthers Lehre für Mordbrenner, Syphiliten, Hurer ermunternd gewesen sei (S. 355). Angesichts derartiger Sätze muß es für uns Gegenwärtige ein gewisser Trost sein, wenn Denifle gelegentlich in einer Anmerkung doch versichert, über den Herzensstand der evangelischen Christen nicht urteilen zu wollen. Immerhin gibt die Weise, wie er mit seinen theologischen Gegnern verkehrt, doch nicht allzuviel Hoffnung auch für uns.

Was jedenfalls hier bereits deutlich wird, ist dies, wie überaus gering die Hoffnung auf irgendwelche Verständigung ist. Über Einzelheiten möchte man mit Denifle verhandeln können. Was ist aber von solchen Verhandlungen zu hoffen, wenn ihm bis zu dem Maße die Fähigkeit abgeht, den treibenden Interessen der reformatorischen Bewegung gerecht zu werden? Das einzige, was zugestanden wird, ist dies, daß Luther anfänglich auch für eine Reform der Kirche sich interessiert habe. Dagegen scheint es für Denifle bereits ins Gebiet der Sage zu gehören, daß Luther von dem persönlichen Verlangen nach zweifelloser Gewißheit eines gnädigen Gottes seinen Ausgang genommen hat. Und doch möchte man

meinen, daß gerade den Mönchstheologen die einfache Frage schon zum Nachdenken veranlassen müßte, was sonst Luther bestimmt haben könne, die Aussichten, welche in seinem bisherigen Beruf vor ihm sich auftaten, einfach aufzugeben und ins Kloster zu gehen. Denifle mag versichert sein, daß das, was uns diesen Mann anziehend macht, gerade dies ist, daß wir von frühe an bei ihm jenem starken, unbezwinglichen Verlangen nach persönlicher Gewißheit der Gnade Gottes begegnen.

Wie gewinne ich einen gnädigen Gott? Das ist die Frage, aus der tatsächlich die Reformation herausgeboren ist. Offenbar verbirgt sich aber in dieser absichtlich so unbestimmt formulierten Frage eine doppelte Frage: Wie wird mir Gott gnädig, und wie komme ich zur Gewißheit dieser Gnade Gottes? Für das Verständnis der Entwicklung Luthers wie seiner Lehre ist es nun von entscheidender Bedeutung, sich klar zu machen, daß beide Fragen für Luther unlöslich ineinander liegen. Das eigentlich treibende Interesse kommt aber in der Frage zum Ausdruck: Wie werde ich des gnädigen Gottes gewiß? Mit anderen Worten: Nicht das ist das erste, daß es in der Reformation zu einer neuen Lehre von der Rechtfertigung kam, sondern daß von Luther eine praktische Selbstvergewisserung um die Gnade Gottes im Glauben an Christum gewonnen wurde, wie er sie auf den herkömmlichen Bahnen der Kirche vergeblich gesucht hatte. Es ist freilich sehr verkehrt, um deswillen zu übersehen, daß damit notwendig auch eine andere Lehrweise über die Rechtfertigung sich durchsetzen mußte. Aber hier liegt allerdings der Grund, daß das treibende praktische Interesse der Reformation ebenso durchsichtig ist, wie die begriffliche Ausgestaltung der Rechtfertigungslehre uns mancherlei Fragen aufgibt.

Was uns von der katholischen Kirche scheidet, ist im tiefsten Grunde dies, daß sie keinen Weg zu zweifelloser persönlicher Gewißheit des gnädigen Gottes zeigen will und kann. Über das erstere wenigstens sollten nicht viel Worte nötig sein. Denifle freilich setzt Luther wieder hart zurecht, daß er dreist genug gewesen sei, den Scholastikern lügenhaft die „allerverpestetetste Lehre und Meinung" schuld zu geben, der Mensch müsse zweifeln, daß er die Gnade habe. Absichtlich identifiziere Luther das „non certo

scire“ mit dubitare; dieser Schall bleibe sich eben überall gleich. Wir möchten fragen, ob wohl für ein erschrockenes Gewissen viel damit gewonnen wäre, wenn man ihm den Unterschied des non certo scire und des dubitare deutlich zu machen versuchte. Aber auch davon abgesehen ist diese terminologische Unterscheidung doch von recht zweifelhaftem Wert, wenn anders das Tridentinum als authentische Interpretation der katholischen Anschauung gelten darf. Das Tridentinum lehnt zunächst die Notwendigkeit ab, daß der Christ absque ulla omnino dubitatione seine Rechtfertigung festzustellen habe, und begründet diese Ablehnung dann mit dem weiteren Satze, daß, gleichwie der Fromme an dem Erbarmen Gottes, an dem Verdienst Christi und an der Wirksamkeit der Sakramente nicht zweifeln dürfe, so doch jeder, wenn er sich selbst, seine eigene Schwachheit und Indisposition ansehe, „de sua gratia formidare et timere potest.“ Dieses Urteil wird aber dann wieder durch den weiteren Satz erläutert: cum nullus scire valeat certitudine fidei, cui non potest subesse falsum, se gratiam Dei esse consecutum.[1]) Formell wird in diesem Satze zunächst ja nur die Forderung bestritten, daß der Christ in zweifelloser Gewißheit seine Rechtfertiguug bei sich feststellen müsse, und ebenso behauptet formell der folgende Satz nur die Möglichkeit des formidare et timere. Aber wenn doch diese Möglichkeit auf die propria infirmitas et indispositio begründet wird und sodann nach dem angeschlossenen Satze niemand über den Besitz der Gnade gewiß sein kann, so ergibt sich allerdings, daß die römische Anschauung — von besonderen hier überhaupt nicht in Betracht gezogenen Ausnahmefällen abgesehen — bei ihren Christen auf ein formidare et timere hinsichtlich des Gnadenstandes rechnet. Dabei fordert sie freilich anderseits zum Vertrauen auf, — gerade auch die protestantische Theologie hätte darüber einer Belehrung nicht bedurft.[2]) Soweit dies Vertrauen auf die Barmherzigkeit Gottes und überhaupt die objektiven Garantien des Heilsstandes sich richtet, versteht sich die Aufforderung auch ja ganz von selbst.

---

[1]) Denzinger, Enchiridion symbolorum S. 186, 187.

[2]) Cfr. z. B. Gottschick, d. Heilsgewißheit des evangelischen Christen. Z. f. Th. u. K. 1903, S. 349 ff., bes. 359 f.

Indes ermuntert die katholische Kirche doch auch hinsichtlich des subjektiven Gnadenstandes zu einem gewissen Vertrauen. So lehrt etwa Thomas, daß der Christ zwar nicht certitudinaliter, wohl aber coniecturaliter wissen könne, ob er in der Gnade sei, insofern er aus gewissen Kriterien darauf zu schließen vermöge. Als solche Kennzeichen gelten dem Thomas vorzugsweise diese drei: Freude an Gott, Verachtung der weltlichen Dinge, sowie das Bewußtsein, keiner Todsünde schuldig zu sein. Ähnliche Bestimmungen begegnen bei den katholischen Theologen in verschiedenen Abstufungen immer wieder. So fährt einer der neueren Dogmatiker, Oswald, Die Lehre von der Heiligung, nachdem er eben die Heilsgewißheit im Sinne der Reformation abgelehnt hat, alsbald fort: „Indes darf das doch nicht so verstanden werden, als ob auch der brave Mensch, der seines redlichen Strebens sich bewußt ist, einer peinigenden Unruhe und herzzernagenden Zweifeln an seinem Gnadenstande sich hinzugeben habe. Eine solche Zuversicht, wie sie zum freudigen und unverdrossenen Fortarbeiten am Werke des Heiles durchaus erforderlich ist, steht allerdings zu erreichen" (S. 101, 102). Man kann nur fragen, ob die doppelte Rücksicht, welche die katholische Theorie damit nehmen will, in Wirklichkeit zu gleicher Zeit zu nehmen möglich ist. Man wird doch urteilen müssen, daß in bezug auf denselben Gegenstand ein zuversichtliches Vertrauen und ein formidare et timere unmöglich zugleich bestehen kann.

Indes läßt sich über die ganze Stellung der römischen Kirche zur Heilsgewißheit erst dann abschließend urteilen, wenn sie in ihrer Notwendigkeit aus dem katholischen Verständnis der Rechtfertigung selbst begriffen ist. Nun kommt nach römischer Anschauung die Rechtfertigung ja durch eine Eingießung der heiligmachenden Gnade zustande, vermöge deren der Mensch in den Stand der Gnade versetzt und ein Erbe des ewigen Lebens wird.[1]) Auch die römische Kirche verknüpft also — und anderweitigem Ver-

---

[1]) Denzinger a. a. O. p. 183: (Iustificatio =) translatio ab eo statu, in quo homo nascitur filius primi Adae in statum gratiae et adoptionis filiorum dei (Decr. dogm. conc. Tr. Sessio VI, cap. 4) p. 185: unde homo ex iniusto fit iustus et ex inimico amicus, ut sit haeres secundum spem vitae aeternae (a. a. O. c. 7.).

ständnis gegenüber mag das ausdrücklich herausgehoben sein, — mit der Rechtfertigung den Eintritt in den Stand der Gotteskindschaft und damit die Anwartschaft des ewigen Lebens. Um des willen gelten auch der römischen Kirche die getauften Kinder, welche nach der Taufe sterben, als Erben des ewigen Lebens.[1] Anderseits gleicht die eingegossene Gnade doch einem Keim, der sich entfalten soll und muß. Für diese Vermehrung der Gnade, für die Erlangung der Seligkeit und endlich für die Gewinnung einer höheren Stufe in der Seligkeit nimmt die Kirche die Mittätigkeit des Gerechtfertigten in Anspruch. Seinen gegenwärtigen Gnadenstand könnte der Christ daher nur durch ein Doppeltes feststellen. Er müßte einmal sich vergewissern, daß ihm die Gnade mitgeteilt sei, sodann aber hätte er bei sich festzustellen, daß er auch dieser Eingießung entsprechend sich betätige. Praktisch kommt offenbar alles auf das letztere hinaus; denn auch über den Empfang der heiligmachenden Gnade kann der Christ sich nur aus Kriterien seines Wandels vergewissern wollen. Eine Vergewisserung über die zukünftige Seligkeit würde mit dem allen aber um deswillen noch nicht erreicht, weil die Mitteilung des donum perseverantiae von seiten Gottes ein reines Gnadengeschenk ist, das nicht durch irgendwelches Selbsttun des Menschen verdient werden kann.

Für die Vergewisserung um den gegenwärtigen Gnadenstand scheint sich aber unter dem Gesichtspunkte noch eine gewisse zweite Möglichkeit zu eröffnen, daß der Empfang der heiligmachenden Gnade ja auf seiten des Menschen eine Disposition voraussetzt. Indes muß von vornherein für zweifelhaft gelten, ob selbst die Feststellung vorhandener Disposition die Vergewisserung über einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit hinausführen würde. Voraussetzung wäre, daß für Gott eine Notwendigkeit bestände, auf einen bestimmten Grad der Disposition mit der Eingießung der heiligmachenden Gnade zu antworten. Eine solche Notwendigkeit aber könnte die katholische Theorie ihrer Gesamtanschauung nach nicht wohl anders als durch menschliches Verdienst begründet denken, — nun wünscht aber ja gerade die strengere Theorie von dem

[1]) Inwiefern auch für sie noch das donum perseverantiae in Frage kommt, cfr. Wetzer und Welte, Kirchenlexikon V, S. 752.

Vorbereitungsstadium den Begriff des Verdienstes in eigentlichem Sinn fernzuhalten. So muß es mindestens für inkonsequent gelten, wenn andere Gedankenreihen und Sätze auf eine derartige Notwendigkeit zu führen scheinen und die Gangbarkeit des angedeuteten Weges für die Vergewisserung muß — zumal bei der Unsicherheit über den Charakter der geforderten Disposition — schon unter diesem Gesichtspunkt fraglich erscheinen. Sodann aber erinnert ja bereits die angeführte Stelle aus dem Tridentinum — an sich mit vollem Recht — daran, wieviel Ursache der Mensch im Blick auf sich selbst hat, mit seiner Disposition für die Gnade unzufrieden zu sein. Es ist bekannt, wieviel Anstöße Luther wieder von da aus erwachsen sind, daß er sich nicht die ausreichende Disposition für würdigen Empfang des Bußsakraments zuzusprechen wagte.

Allgemein aber gilt: Um so schwieriger wird die Vergewisserung über den Gnadenstand dem Christen werden, je mehr bereits der Vorbereitungsstand dem Gnadenstande in seinen Erscheinungen angenähert wird. Hier gehen nun freilich im einzelnen die Anschauungen der katholischen Theologen auch innerhalb der kirchlich zulässigen Grenzen weit genug auseinander. Möhler in seiner Symbolik will es nur als die Anschauung einiger obskurer Köpfe gelten lassen, daß bereits der natürliche Mensch mit seinen natürlichen Kräften es zu einer Liebe Gottes über Alles zu bringen vermöge (S. 119). Denifle muß dagegen in seiner Darstellung selbst erkennen lassen, wie doch auch recht namhafte Theologen des Mittelalters in der Tat diese Anschauung vertreten haben. Aber auch er möchte durch seine ganze Darstellung allerdings den Eindruck erwecken, daß es sich hier doch wesentlich um einen nominalistischen Irrtum handele, für den man die Kirche selbst nicht ernstlich verantwortlich machen dürfe. Oswald dagegen bekennt, nicht recht einzusehen, warum Möhler über die bezeichnete Auffassung so sehr sich entrüste (S. 156). Er selbst will im Einklang mit anderen kirchlichen Lehrern dieselbe gelten lassen, wenn nur der ungläubige Mensch mit der sogenannten Heilungsgnade (gratia medicinalis) ausgestattet gedacht werde. Für unsere Frage hat der ganze Unterschied jedenfalls nicht viel zu bedeuten, da unter allen Umständen doch bereits vor dem Empfang der heiligmachenden Gnade eine Liebe Gottes über Alles — wenn auch nur quoad sub-

stantiam facti und nicht quoad intentionem praecipientis — möglich sein soll. Wir möchten beide Male fragen, ob es dem Christen wohl leicht sein werde, bei sich selbst festzustellen, daß er nun nicht bloß mehr dem Inhalte nach, sondern auch der Absicht Gottes gemäß Gott über Alles liebe. Ein wirklicher Unterschied zwischen dem Stande der Gnade und dem Vorbereitungsstande wird doch nur da erreicht, wo überhaupt die völlige Liebe zu Gott erst mit der eingegossenen Gnade mitgeteilt gedacht wird. Jedenfalls aber ergibt sich aus dem Vergleich des Gnadenstandes selbst mit dem Vorbereitungsstande die folgende Alternative: Entweder wird der Gnadenstand als in strengem Sinne von dem früheren Stande spezifisch verschieden gedacht, — in dem Maße wird an sich eine Vergewisserung über denselben im Unterschied von dem früheren Stande für möglich gelten müssen, zugleich aber wird in demselben Maß jedes empirische Zurückbleiben hinter dem Ideale diese Gewißheit wieder gefährden müssen. Oder aber, man nähert bereits den Vorbereitungsstand dem Gnadenstande selbst an, dann wird eine Vergewisserung über denselben nur so gesucht werden können, daß man überhaupt jenes redliche Streben des braven Mannes bei sich feststellt, von dem Oswald spricht. Begreiflich genug aber, wenn man von einem solchen Streben dann vor allem durch Häufung guter Werke sich zu überzeugen sucht und dabei ganz besonders solche Werke bevorzugt, die äußerlich angesehen bereits den Charakter größerer Heiligkeit an sich zu tragen scheinen. Nach welcher Seite aber in der Praxis der Versuch einer Selbstberuhigung vor allem sich richten werde, braucht nicht erst gesagt zu werden.

Wie aber auch im einzelnen immer die Versuche einer relativen Vergewisserung über den Gnadenstand verlaufen mögen, immer wird es auf eine Reflexion über das hinauskommen, was in und von dem Christen gewirkt ist. Und zwar nicht bloß in dem Sinne, daß beides nur als Kriterium vorhandenen Gnadenstandes in Betracht käme: Erkenntnisgrund für den Heilsstand ist beides vielmehr nur um deswillen, weil es zuerst Realgrund für den Gnadenstand ist. Soll daher deutlich werden, ob und in welchem Maße die römische Anschauung einen gangbaren Weg für die Gewißheit des Heiles nachweist, so wird alles auf die Frage ankommen, wie weit der Christ auf dem Wege innerer und äußerer Heiligung seines

Lebens zu kommen vermag. Dabei versteht sich von selbst, daß die Frage so gemeint sein muß: was die Gnade bei dem Menschen zu erreichen vermöge. Würde Luthers Entwicklung nur den Beweis liefern, daß der Mensch aus natürlichen Kräften es zu einer vor Gott gefälligen Gerechtigkeit nicht zu bringen vermöge, so wäre damit allerdings nichts bewiesen. Das Ergreifende an der Erfahrung Luthers ist aber gerade dies, daß Luther mit allen Mitteln, welche seine Kirche ihm bot, unter ernstem Gebet, nach der Gerechtigkeit, die vor Gott gelten möchte, gerungen hat und immer wieder zurückgeworfen wurde. Ist das wirklich ein Zeichen eines traurigen Inneren, wenn ein Christ es nicht zu dem Selbstzeugnis bringt, das ewige Leben zu verdienen, so müssen wir uns zu diesem traurigen Inneren bekennen. Unsere ganze lutherische Rechtfertigungslehre ruht nach der negativen Seite auf der Voraussetzung, daß alles, was in uns sei und von uns geschehe, zuletzt unmöglich ausreiche, um unseren Wert vor Gott zu begründen, in Gottes Urteil uns gerecht erscheinen zu lassen.

Für eine Verständigung über diesen entscheidenden Punkt wird aber allerdings die Beurteilung der sog. Konkupiszenz eine Rolle spielen, nur wieder ganz gewiß nicht in dem Sinne, wie Denifle will. Wäre Luther wirklich dadurch zum Reformator geworden, daß er in steigendem Maße sich gewöhnt habe, in jedes aufsteigende Begehren alsbald einzuwilligen, dann wäre über die sog. Reformation kein Wort zu verlieren. Aber sollte die Frage gar keiner Erwägung wert sein, ob Luthers Entwicklung nicht für das andere ein typischer Beweis sei, wie völlig unmöglich es dem ernst Ringenden erscheinen muß, die Konkupiszenz von der Sünde einfach lösen zu wollen und zwar in der Sünde, nicht aber in der Konkupiszenz Schuld zu sehen? Die sittliche Selbstbeurteilung muß freilich völlig verschieden ausfallen, je nachdem man in der Konkupiszenz eine willkommene Gelegenheit zur Tugendübung sieht oder ihre Regungen als Schuld sich anrechnet. Nun ist aber der Begriff der Konkupiszenz so verschiedener Deutung fähig, daß es im Interesse sachlicher Verständigung erwünscht sein wird, hier, wo eine eingehende Untersuchung des Begriffes nicht möglich ist, das rein Begriffliche möglichst zurückzustellen und dafür die sachlichen Punkte, auf die es ankommt, desto schärfer herauszuheben. So werden wir Denifles

Urteil, daß nach lutherischer Anschauung Konkupiszenz und Erbsünde einfach identisch seien, jedenfalls nur bei einem ganz bestimmten Verständnis der Konkupiszenz gelten lassen können, und das Wort wird dann in einer Weitschaft gebraucht, die dem herkömmlichen Sprachgebrauch nicht entspricht. Sonst werden wir gerade Wert darauf legen, daß in unserem Bekenntnis bei der Beschreibung der Erbsünde dem „et cum concupiscentia" die beiden anderen Momente vorgeordnet sind: „sine metu Dei, sine fiducia erga Deum." Diese Definition ist uns aber um deswillen wertvoll, weil sie bestimmt erkennen läßt, daß die Sünde vor allem unter religiösem Gesichtspunkt betrachtet sein will. Wenn unsere Kirche allerdings völlige Verderbtheit der sündig gewordenen Menschennatur behauptet, so meint sie damit, daß die Entwicklung des Menschen als Persönlichkeit von vornherein notwendig in einer gottwidrigen Richtung verlaufen müsse, und daher auch alles Begehren, das aus dem Innern einer solchen Persönlichkeit aufsteige, an dem absoluten Maßstab gemessen, vor Gott nicht bestehen könne. Mit dieser Schätzung der Sünde verbinden wir das andere Bekenntnis, daß der Mensch in sich selbst außerstande sei, aus jener widergöttlichen Richtung in die fürgöttliche wieder hinüberzutreten. Mit beiden Sätzen ist unser Interesse an der Lehre von der Erbsünde beschrieben, das auch für das Verständnis der Rechtfertigung von entscheidender Bedeutung ist. Das Recht dieser Anschauung wird daher allerdings einer Prüfung bedürfen.

Darüber sollten freilich wieder keine weiteren Verhandlungen nötig sein, daß die lutherische Anschauung von ihrem Verständnis der Sünde aus keineswegs an der Möglichkeit einer Gegenwirkung gegen diese verzweifelt. Wir sind ja von der römischen Polemik den Vorwurf gewöhnt, daß die lutherische Rechtfertigungslehre praktisch gegen die Sünde gleichgültig machen müsse. Wir mußten darauf gefaßt sein, daß dieser Vorwurf auch hier wiederkehre.[1]) Aber schwer ist zu begreifen, wie jemand, der in dem Maße wie Denifle Luther gelesen hat, im Ernst zu dem Urteil kommen kann, daß die Grundanschauung Luthers irgendwelche Erneuerung des Menschen nicht lehren wolle und könne. Dabei muß Denifle

[1]) Fast selbstverständlich ist es, daß auch Denifle an dem fortiter pecca etc. nicht vorüber kann. S. 17.

selbst gelegentlich zugeben, daß Luther von der Möglichkeit einer Verminderung der Konkupiszenz spreche. Er muß auch erwähnen, daß Luther von einer inneren Umwandlung durch die Gnade spreche, er streift auch das andere, daß Luther von einer Freiheit rede, zu welcher der Christ aus der natürlichen Unfreiheit durch die Gnade geführt werde, ja er findet, daß Luther gelegentlich fast katholisch predige. Mit einem Wort: Denifle kann selbstverständlich nicht ganz unberücksichtigt lassen, daß Luther den rechtfertigenden Glauben zugleich doch als Träger eines neuen Lebens denkt. Aber das alles tut Luther doch nur, wenn er etwa die bedenklichen Folgen seiner Glaubenspredigt allzu deutlich vor Augen hat. Jedenfalls ist es in seinem Munde nur Geschwätz, ja Unverstand, wie er nur in Luthers Gehirn möglich ist; — was Wunder, daß der Dominikaner versichert: „Sein leeres Gerede hilft ihm nichts!" (S. 487.)

Ihren Gipfel erreicht diese Stellungnahme Denifles in dem Urteil, daß von Luthers Religion auf ihrem Höhepunkte die Gottesliebe ausgeschlossen sei. Anfänglich habe Luther von ihr noch mehr gewußt, aber von seinem eigentlichen reifen Verständnis des Christentums ist nach Denifle die Liebe zu Gott ausgeschlossen. Denifle denkt dabei an die bekannten Ausführungen Luthers, wonach das Christentum in seiner Richtung auf Gott Glaube sei, in der Richtung auf den Nächsten Liebe; und sein besonderes Entsetzen erregt, daß Luther in solchen Gedankengängen gelegentlich sagt, daß Gott unserer Liebe nicht bedürfe, oder auch in einem anderen Zusammenhang, in welchem überhaupt von der Liebe zu Gott nicht die Rede ist, den Satz aufstellt: Wir sind Gott nichts als Glauben schuldig. Wir können Denifle nur bekennen, daß auch wir uns zu diesen entsetzlichen Urteilen Luthers in dem Sinne, wie er sie meint, bekennen müssen. Luther will offenbar lediglich die Wahrheit zu starkem Ausdruck bringen, daß unser religiöses Verhältnis Gott gegenüber von Anfang bis Ende allein darauf ruht, daß wir Gott gegenüber die Empfangenden sind. Wir sollen uns auch nicht einbilden, mit unserer Liebe zu Gott irgendwie seine Liebe zu uns verdienen zu können. Im übrigen hat ja gerade katholische Polemik gelegentlich gern betont, daß der lutherische Fiduzialglaube von der einen Seite betrachtet notwendig in die Liebe umschlagen müsse. Man möchte meinen, daß von solchen Gedanken aus auch Denifle

ene Zweiteilung des christlichen Lebens zu verstehen vermocht hätte. Jedenfalls dürfte man doch auch von dem entschlossensten Gegner erwarten, daß er alle die gewaltigen Bekenntnisse Luthers von der Liebe zu Gott nicht mit der Ausrede zur Seite schiebe, er habe es nur mit den „originalsten" Gedanken Luthers zu tun.[1])

Gerade an diesem Punkte hätte der katholische Polemiker alle Ursache, etwas vorsichtig zu sein. Er meint die evangelische Theologie im Ernst darüber belehren zu müssen, daß nur die Liebe die Erfüllung des göttlichen Gesetzes sei. Wir können nur mit der Gegenfrage antworten, ob Denifle wirklich im Ernst glaube, daß ein römischer Katechismus wagen werde, so schlicht und einfach, wie Luther es im ersten Hauptstück tut, die mit der Ehrfurcht verbundene Liebe zu Gott als das einzige Motiv alles sittlichen Handelns hinzustellen und damit über alle Werke, die nicht aus dieser Liebe stammen, nach Gottes Urteil den Stab zu brechen. Der katholische Theologe fühlt sich so sicher in seiner Position, weil nach der Lehre seiner Kirche der habitus der Liebe Voraussetzung für jedes gute, in strengem Sinne verdienstliche Werk ist. Aber wie wenig wird damit in Wirklichkeit gewährleistet, daß nun auch tatsächlich die Liebe zu Gott alle Momente des Lebens ausfülle! Oder nimmt wirklich nur der Unverstand protestantischer Polemik Anstoß daran, daß die katholische Ethik im Ernst die Frage erörtert, wie oft der Christ wohl den Akt der Liebe zu vollziehen schuldig sei, ja wenn für die römische Sittlichkeit eine ausdrückliche Entscheidung der Kirche darüber nötig gewesen ist, daß es nicht ausreichend sei, alle fünf Jahre einmal Gott zu lieben oder gar nur einmal im Leben, oder vollends nur dann, quando tenemur justificari et aliam viam non habemus?[2]) Und wie gewunden lauten auch im besten Falle die Erklärungen über den Umfang, in welchem tatsächlich nun die Liebe zu Gott alles einzelne Handeln zu gestalten hat! In einer Polemik gegen den Jansenismus begegnet Oswald der Berufung auf 1. Kor. 10

[1]) Der Ausdruck begegnet in einer Polemik gegen das Buch Thiemes, Die sittliche Triebkraft des Glaubens nach Luther. Denifle hätte besser getan, aus diesem Buche einen Eindruck von dem Reichtum der Aussagen Luthers über unsere Liebe zu Gott sich geben zu lassen.

[2]) Denzinger, a. a. O. S. 258.

13; 16, 14 mit dem Satze: „Wenn solche Äußerungen lehrten, daß alles und jedes, was im Menschenleben nicht ipso actu aus der (übernatürlichen) Liebe hervorgehe, Sünde sei, dann möge Gott uns helfen (a. a. O. S. 153). Er fügt dem dann in weiterer Ausführung hinzu: „in actu posito jede Handlung durch die Liebe zu informieren kann vernünftigerweise nur Rat und höhere Vollkommenheit, zu welcher auch der Christ wohl aufgefordert und ermahnt werden mag, welche ihm aber nicht unter Sünde zur Pflicht gemacht werden kann, sein.“ Strengere Ethik würde freilich einen solchen Satz, in der Form wie er vorliegt, nicht gelten lassen. Sie besteht darauf, daß alles Handeln, falls es gut und verdienstlich sein soll, wenn nicht aktuell, so doch virtuell von der Liebe auf Gott bezogen werden muß. Fragt man aber, was dann näher unter solcher virtuellen Intention zu verstehen sei, so werden wir auch von der strengeren Anschauung kaum darüber hinausgeführt, daß alles Handeln eben von dem Besitz des habitus der Liebe aus zu geschehen habe. Jedenfalls darf die römische Ethik nicht den Satz aufstellen, daß nur das Werk gut zu heißen verdiene, welches auch wirklich von der Liebe zu Gott seine Gestalt erhalten habe. Unter den Sätzen, welche die Bulle Unigenitus als Jansenistische verworfen hat, finden sich auch diese beiden: Deus non coronat nisi charitatem; qui currit ex alio impulsu et ex alio motivo, in vanum currit (55) und: nullum est opus bonum sine amore Dei (49).[1])

Formulieren wir also den Differenzpunkt! Soweit die katholische Kirche die Gnade Gottes zu rühmen wünscht, werden wir ihr gewiß nicht widersprechen. Wir werden die Notwendigkeit der Gnade noch stärker betonen; nach unserem Verständnis der Sünde kommt es ja darauf an, daß ein ganz neues Wollen in uns geschaffen wird. Wir werden auch über das Wesen der Gnade und ihr Wirken anders denken. Jede Vorstellung ist für uns ausgeschlossen, welche die Mitteilung der Gnade irgendwie nach Analogie eines physischen Vorganges denken wollte. Für uns ist die Gnade Gottes der in Christus offenbare Liebeswille Gottes, welcher durch das Offenbarungswort ein neues Wollen in dem Menschen be-

---

[1]) Denzinger, a. a. O. S. 286.

gründet. Keineswegs aber werden wir den Gegnern widersprechen, wenn sie darauf dringen, daß es unter der Wirkung dieser Gnade in dem Menschen zu etwas völlig Neuem kommen müsse und könne. Vielmehr hat bereits die reformatorische Theologie mit vollem Recht betont, daß gerade sie deutlich zu machen wisse, wie es im Glauben an Christum zu einem völlig neuen Herz, Mut und Sinn in dem Christen komme, ja wie die Seligkeit, die wir im Glauben besitzen, die Tendenz in sich trage, in der Kraft des heiligen Geistes in allen konkreten Situationen des Lebens sich auszugestalten. Worüber Streit besteht, ist nur dies, ob dieses Neue, das tatsächlich in dem Christen begründet wird, Realgrund unserer Rechtfertigung und unseres Gnadenstandes zu sein vermöge. Das verneinen wir allerdings mit Bestimmtheit. Mit vollem Recht hat wieder bereits die reformatorische Theologie auf den Widersinn hingewiesen, daß unsere Liebe zu Gott Grund unserer Rechtfertigung sein solle, während doch in Wirklichkeit die Gewißheit um den gnädigen Gott Voraussetzung für die Liebe zu Gott sei. Erst da wird Gott für uns ein objectum amabile, wo wir seiner gnädigen Gesinnung gegen uns vergewissert sein dürfen. Aber freilich auch in dem anderen Sinne hat unsere Kirche die Begründung unseres Heils und seiner Gewißheit auf die Liebe zu Gott ablehnen müssen, daß wir schmerzlich bekennen, daß auch unsere Liebe zu Gott unvollkommen und Stückwerk sei. An diesem Punkte ist allerdings das Verständnis der Sünde von entscheidender Bedeutung. Auf diese Frage kommt es an: Ist das Verderbnis der Sünde so tief, daß selbst die Gnade im Menschen es in dieser Zeit nicht zu einer völligen Erneuerung zu bringen vermag, vielmehr auch das beste Handeln immer noch wieder durch das verkehrte Begehren befleckt und gehemmt wird, das aus der Tiefe des Inneren aufsteigt?

Insofern darf man es mit Freuden begrüßen, daß auch von Denifle die Differenz zwischen Rom und uns zuletzt auf das verschiedene Verständnis der Sünde zurückgeführt wird. Wo bisher etwa die evangelische Erörterung das tat und dabei die Schranken der katholischen Sündenlehre betonte, da mußte sie darüber von der römischen Anschauung sich hart zurechtweisen lassen. Da ist es gut, daß auch Denifle auf diesen Punkt drängt und die Frage, wenn auch um der Beschränkung auf die Konkupiszenz willen nicht

in ausreichendem Umfange, so doch im übrigen in aller Schärfe stellt. Daß Luther mit seiner Sünde nicht fertig zu werden vermochte, ist eine Tatsache, — da ist in der Tat das die Frage, auf die es ankommt: Spricht sich darin weichliches Nachgeben gegen die Sünde aus, oder heiliger Ernst religiös-sittlicher Selbstbeurteilung, der die Sünde in ihrer Tiefe an sich selbst erlebt? Nun haben wir die Position Luthers bereits preisgegeben, wenn sie im ersteren Sinne erklärt werden müßte. Sollte aber nicht doch auch der ernste katholische Christ für eine solche Selbstbeurteilung, wie Luther sie vollzogen hat, Verständnis haben müssen? Das Material, welches hier entscheidet, ist doch der beiderseitigen Betrachtungsweise noch weithin gemeinsam und muß es ja sein, wenn doch auch innerhalb der katholischen Kirche mit Ernst gegen die Sünde gekämpft wird. Auch die katholische Kirche erkennt ja an, daß die Konkupiszenz unausrottbar sei, und auch sie spricht aus, daß diese Konkupiszenz eine starke Geneigtheit zur Sünde bedeute. Sollte es dann wirklich auf die Dauer möglich sein, die Regungen der Konkupiszenz, die doch eben in unserem eigenen Inneren auftauchen, einfach von unserer Person zu scheiden und die Verantwortlichkeit für sie abzulehnen? Vollends muß das doch als unmöglich erscheinen, wenn doch auch die römische Doktrin mannigfache Unvollkommenheit des Christenstandes mindestens auch durch die Konkupiszenz bedingt denken muß. In einem gewissen Sinne will doch auch Denifle den Satz Luthers gelten lassen: in omni opere bono vix deest caro in aliquo. Wird aber mit einem solchen Satze nicht notwendig ausgesprochen, daß eben das auch in dem Christen noch sich regende Begehren selbst das beste Werk verdirbt? Müßte dann nicht auch in der römischen Ethik Verständnis dafür sein, daß in der ergreifenden Klage Luthers: „Meine Sünde, meine Sünde!" nur die ebenso ergreifende Klage des Apostels Paulus wieder auflebt: „Ich elender Mensch, wer wird mich erlösen von dem Leibe dieses Todes?"

Jedenfalls der Tatsache vermag auch die römische Ethik sich nicht ganz zu entziehen, daß unser ganzes Leben hienieden, wenn auch in verschiedenem Maße, den Charakter des unvollkommenen behält, und daher auch der Christ im Blick auf sich selbst immer noch das Bewußtsein haben muß, wie wenig er der göttlichen Forderung gegen-

über mit sich selbst zufrieden zu sein Anlaß habe. Vorhin ist ja erst wieder daran erinnert, wie sehr die katholische Ethik die grundsätzlich anerkannte Forderung der Motivierung des ganzen sittlichen Handelns durch die Liebe zu Gott für die Praxis beschränkt und einengt.

Spricht sich darin nicht unwillkürlich die Empfindung aus, welcher Oswald in dem vorher angeführten Worte so drastischen Ausdruck gibt, daß es angesichts der göttlichen Heiligkeit mit uns verloren wäre, wo wir unsere Heilsgewißheit auf unsere eigene Würdigkeit zu gründen hätten? Dann aber kann doch nur die Frage sein, ob wir wirklich der traurigen Empirie zu Liebe ein Recht haben, den Ernst der göttlichen Forderung herunter zu mindern, oder ob wir nicht vielmehr der schmerzlichen Tatsache bestimmt ins Auge zu sehen haben, daß wir es eben in uns selbst zu der Gerechtigkeit, die vor Gott bestehen könnte, nicht bringen. Unter allen Umständen erkennt die katholische Ethik ja an, daß die Vollkommenheit der Gottesliebe im strengen Sinne erst im anderen Leben erreicht wird. Und dann sollten wir wirklich an dem, was wir gegenwärtig bereits von ihr erleben, den zureichenden Grund unserer Geltung vor Gott haben können?

Man darf in der Tat sagen, daß innerhalb der christlichen Kirche und damit in einer dieser Situation entsprechenden Nuancierung doch zwischen der katholischen Anschauung und uns die alte Fragestellung wiederkehrt, welche Paulus von seinen Gegnern schied. Was Paulus von den Judaisten unterschied, war zuletzt doch dies, daß er unter das gewaltige Wort sich beugen gelernt hatte: Verflucht sei jedermann, der nicht bleibt in *allem*, was geschrieben steht im Buch des Gesetzes. Als Paulus mit diesem Worte Ernst zu machen gezwungen wurde, fiel der Wahngedanke einer eigenen Gerechtigkeit dahin, obschon auch der fromme Pharisäer gewiß in dieser irgendwie eine Gabe Gottes gesehen hatte. Paulus lernte nun nach der Gottesgerechtigkeit allein sich ausstrecken, die aus dem Glauben an Christum kommt. In Luthers Entwicklung erneuerte sich die Erfahrung Pauli. Wo aber immer jenes Gerichtswort Gal. 3, 10 verstanden wird, da bleibt auch heute nur die Alternative: Entweder muß der Mensch mit dem Wahngedanken der Erreichbarkeit einer absoluten, sündlosen Vollkommenheit sich trösten,

oder aber mit Paulus nach der Gottesgerechtigkeit sich ausstrecken, die außer uns in Christo Jesu vorhanden ist. Wieder legt die Praxis der römischen Kirche selbst unwillkürlich Zeugnis davon ab. Warum legt sonst Denifle solchen Wert auf den Nachweis, daß Luther durch seinen Orden auch auf solche Gebete hingewiesen war, in denen der Sünder allein von Gottes verzeihender Barmherzigkeit Hilfe erhofft? Warum gibt vor allem die römische Kirche Anweisung, die Sterbenden schließlich von allen eigenen Verdiensten weg allein auf Christum zu weisen? Ist das den Sterbenden gegenüber das Richtige, dann möchte man doch fragen, ob es nicht auch erlaubt sein muß, in der Theorie dem Hinweis auf die Person Christi die zentrale Stellung zuzuweisen.

Denifle will freilich für die Theorie von einer solchen Weise nichts wissen. Er gießt die vollen Schalen seines Spottes über die Glaubensgerechtigkeit der Evangelischen aus. In der Beschreibung des Glaubens kann Luther es ihm schlechterdings nicht recht machen. Betont Luther, um dem verzagten Gewissen Mut zu machen, daß der Glaube seinem Wesen nach nichts als Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit sei, so spottet Denifle über das gemütliche Vertrauen, welches Luther empfehle; gibt Luther dagegen Anweisung, um den Glauben zu ringen, und spricht er von den Schwierigkeiten des Glaubens, dann muß er auf Pelagianismus sich verklagen lassen. Man möchte fragen, ob Denifle sich nicht klar macht, daß er mit diesem Sturmlaufen gegen den evangelischen Glaubensbegriff zuletzt nur den Apostel Paulus, ja die Schrift überhaupt trifft. Er meint freilich mit der wiederholten Berufung auf Gl. 5, 6 etwas Entscheidendes zu sagen; aber er irrt sehr in der Annahme, daß der evangelischen Kirche diese Stelle unbequem sein müsse. Wir kennen so wenig wie Paulus einen Glauben, der nicht in der Liebe wirksam sich erwiese. Die katholische Kirche kennt einen solchen Glauben. Denifle wehrt sich mit Recht gegen das Mißverständnis des Begriffes der fides caritate formata, als ob der Glaube erst durch die Liebe seine eigentliche Gestalt erhalte. Nein, der Glaube ist in sich selbst fertig und die Liebe gibt dem Glauben nur eine höhere Vollkommenheit und verbindet ihn mit dem letzten Ziele. Die evangelische Ethik dagegen würde einen Glauben, der nicht die Liebe in sich schlösse, über-

haupt nicht Glauben nennen. Und Denifle mag überzeugt sein: wenn wir es etwa heute mit einem falschen Libertinismus oder auch ähnlich wie dort Paulus mit dem Gegensatz zeremonialer, gesetzlicher Frömmigkeit zu tun haben, da werden auch wir heute noch mit Paulus erinnern, daß nichts vor Gott Wert hat als ein Glaube, der in der Liebe sich betätigt. Ja, wo jemand ein äußerliches Fürwahrhalten evangelischen Glauben heißen wollte, da würden auch wir noch mit Jakobus einem solchen zum Bewußtsein bringen, daß Glaube, der nicht Werke hat, tot in sich selbst ist. Man vermag sich schwer zu überreden, daß Denifle wirklich nicht verstehen sollte, woran unser Interesse hängt. Nicht das ist die Frage, ob der Glaube zugleich ethisches Prinzip ist, sondern ob der Glaube insofern rechtfertigt, als er ethisches Prinzip ist, oder ob seine rechtfertigende Kraft allein darin beruht, daß er Christum zu seinem Objekt hat.

Wie wenig wir aber für solche Fragen leider auf Verständnis hoffen dürfen, tritt besonders erschreckend in den Sätzen zutage, in welchen Denifle dann den reformatorischen, oder besser gesagt biblischen Begriff einer von Gott aus begründeten, in Christo vorhandenen, außer uns liegenden Gerechtigkeit verspottet. Er spricht von einer spanischen Wand, hinter welcher der Sünder sich verkrieche (S. 493 ff. [1])); er redet von einem Ballspiel, das der Sünder mit Christo aufführe, indem er auf Christum seine Sünde werfe, während dieser auf den Sünder seine Gerechtigkeit werfe (S. 665). Ja, er gewinnt es über sich, den folgenden Satz niederzuschreiben: „Der echte Sünder wird sich ins Fäustchen lachen, wenn er durch sein gemütliches Vertrauen wie durch das Glas im Guckkasten Christum betrachtet und auf einmal an ihm alle jene Sünden, mit denen, als seinen Stammgästen, er bisher auf höchst vertraulichem Fuße gestanden hat, hängen sieht" (S. 664). Wir können Denifle nur versichern, daß, wenn ein solcher Satz in dem Munde eines Christen nicht so überaus traurig wäre, wir über ihn im Munde eines

[1]) „Wenn Gott den Sünder sehen und mit ihm ins Gericht gehen will, so sieht er nicht ihn, sondern die Wand, auf der jeweilig, nach Bedürfnis, ein anderes Bild oder Kolorit erscheint: bald Christus, wie er für alle sein Blut vergossen, der die Sünden der Welt trägt, bald wie er allein das Gesetz erfüllt usw." (S. 494).

Gegners uns nur freuen könnten. Vor Gegnern, die solche Sätze zu schreiben imstande sind, hat unsere Kirche sich zu fürchten noch keinen Anlaß. Sollte Denifle auch hier wirklich nicht empfinden, daß er schließlich doch keinen anderen als Paulus trifft? Wie immer er auch 2. Kor. 5, 21 auslegen mag, den Gedanken muß auch er doch dort finden, daß in der Tat ein Tausch zwischen Christus und dem Sünder stattfindet, wenn man anders überhaupt diesen Ausdruck gebrauchen darf: Christus wird für uns zur Sünde, damit wir in ihm die Gerechtigkeit würden, die vor Gott gilt.

In der Tat machen solche Sätze sehr wider den Willen ihres Verfassers eindringlich deutlich, mit welchem Recht bereits die Reformatoren den Eindruck gehabt haben, daß dem katholischen Christentum doch für die zentrale Bedeutung der Person Christi das Verständnis fehle. Denifle will es freilich wieder nicht Wort haben, daß seine Kirche Christo die Ehre nicht gebe, die ihm zukommt. Er wagt den umgekehrten Satz, daß gerade im evangelischen System die Person Christi völlig überflüssig sei. Dagegen betont er nachdrücklich, daß auch für die römische Anschauung und gerade für sie die Rechtfertigung reines Gnadengeschenk Gottes sei. Nun soll das Maß der Wahrheit, das in dieser Behauptung liegt, gern anerkannt werden. Für ein meritorisches Handeln in strengem Sinne bildet allerdings die heiligmachende Gnade die Voraussetzung, insofern mag ihr Empfang als Gnadengeschenk gelten. Umgekehrt aber gilt der Satz: „gratia non secundum meritum datur" doch „in aller Schärfe schlechthinniger Gratuität" nur von der ersten übernatürlichen Gnade des Beistandes (der prima gratia actualis).[1] Und selbst für den Empfang dieser will Oswald dem Satz: „Facienti quod in se est, deus non denegat gratiam" eine gewisse Anwendbarkeit nicht absprechen; „wenn jemand, was er mit seinen natürlichen Kräften zu leisten vermag, tut, so steht zu hoffen und in Demut zu erwarten, daß Gott ihm auch in seinem Erbarmen die Gnade verleihe." Jedenfalls wird die Vorbereitung auf die rechtfertigende Gnade keineswegs bloß als reine psychologische Disposition gedacht. Auch da, wo man den Ausdruck des meritum de congruo vermeidet, denkt

[1]) Oswald a. a. O. S. 127, 137.

man die Sache dennoch so: Es ist billig, daß Gott das menschliche Mitwirken mit der Beistandsgnade durch Eingießung der habituellen Gnade belohne. So deutet sich in Wirklichkeit hier bereits an, wie die katholische Anschauung das Heilswirken Gottes doch nach Rechtsnormen sich vollziehen läßt. Vollends wird das deutlich an dem, was die Kirche über das sogenannte meritum de condigno lehrt. Bereits früher war ja darauf hinzuweisen, daß der Gerechtfertigte in strengem Sinne das ewige Leben sich zu verdienen verpflichtet ist. Gewiß geht es zuletzt auf Gottes Gnadenanordnung zurück, daß der Mensch merita sich zu erwerben imstande ist. Das bedeutet aber nur, daß die Rechtsordnung, in welcher das Handeln zwischen Gott und dem Menschen verläuft, für die Kreatur nur von Gottes Gnade gesetzt sein kann. An der Tatsache wird darum nichts geändert, daß der Christ schließlich durch seine eigenen Verdienste die Seligkeit gewinnen muß.

Wie wenig aber über der Betonung der menschlichen Verdienste die göttliche Gnade wirklich zu ihrem Recht kommt, tritt in der Stellung charakteristisch zutage, welche der Person und dem Werk Christi angewiesen wird. Insofern mag freilich auch die katholische Doktrin für sich in Anspruch nehmen, daß sie den gesamten Christenstand auf das geschichtliche Heilswerk Christi gründe, als durch dasselbe die heiligmachende Gnade uns verdient ist. Mit vollem Recht aber betont unser Bekenntnis wieder, daß, wenn Christus überhaupt unser Mittler sein solle, er es doch im Akt der Rechtfertigung sein müsse. Hier hat die römische Theorie für ihn keinen Platz; mag er auch vor 1900 Jahren die Gnade der Rechtfertigung verdient haben, unmittelbar sieht sich der Christ, welcher die Rechtfertigung begehrt, an das Handeln der Kirche gewiesen. Nur als psychologisches Anregungsmittel hat im Prozeß der Rechtfertigung Person und Werk Christi direkte Bedeutung, insofern der Glaube sich besonders auch auf das Heilswerk Christi richtet und das wieder für die Entstehung der spes Voraussetzung bildet. Nimmt man hinzu, daß der Christ für den Empfang der Rechtfertigung sich durch sein Selbsttun — wenn auch unter der Einwirkung der aktuellen Gnade — disponieren, die empfangene Gnade aber in meritorischem Handeln fruchtbar machen muß, so kommt die Bedeutung der Person Christi darauf hinaus, daß er uns die Möglich-

keit erworben hat, die rechtfertigende Gnade zu erlangen, durch welche der Christ instand gesetzt wird, in guten Werken nach dem ewigen Leben zu ringen. Tatsächlich kommt so unser Christenstand durch ein Zusammenwirken der Heilswirkungen des geschichtlichen Werkes Christi und unsers Tuns zustande, — was würde Paulus dazu sagen, der mit solchem Ernst in der antiochenischen Rede (Gal. 2) auch den leisesten Versuch zurückwies, die entscheidende Bedeutung Christi für unser Heil irgendwie durch unser Selbsttun ergänzen zu wollen?

Ein solches Wort mag uns immer wieder zum Bewußtsein bringen, daß es hier um ein Entweder-Oder sich handelt. Entweder ist es Gott allein, der durch seine Offenbarung in Christo unsere Gottesgemeinschaft begründet, oder wir haben uns von uns aus zu Gott durchzuarbeiten. Entweder gilt Gottes Gnade oder menschliches Verdienen. Die römische Lehrweise möchte zwischen beiden vermitteln. Sie preist die Gnade, aber sie will auch nicht darauf verzichten, von einem Anspruch zu reden, den menschliches Verdienst begründe; sie will die göttliche Initiative festhalten, aber sie vermag auch nicht den Satz aufzugeben: Facienti quod in se est deus non denegat gratiam. Ein jeder Versuch aber, die beiden entgegengesetzten Rücksichten gleichzeitig wahrzunehmen, wird in der Praxis notwendig den Christen immer wieder in sein Selbsttun hineintreiben. So wird gewiß der gläubige katholische Christ Christo danken, daß er ihm die Gnade verdient habe, aber in der täglichen Praxis des Christenlebens ist e r es doch, welcher die Gnadenschätze der Kirche auszukaufen hat und ist e r es, welcher durch seine Leistungen auf die Gnade sich zu disponieren und wiederum durch sein verdienstliches Handeln in ihrem Besitz des ewigen Lebens sich würdig zu machen hat. Darüber wird aber auch der aufrichtige Christ immer noch wieder erfahren müssen, daß — aus des Gesetzes Werken kein Fleisch vor Gott gerecht wird (Röm. 3, 20). Wird dagegen verstanden, was Paulus dort (V. 21 ff.) mit einem gewaltigen *νυνὶ δὲ* gegenüberstellt, daß Gott von sich aus in Christo die Gerechtigkeit beschafft hat, welche die Menschen aus sich selbst nicht zu gewinnen vermochten, dann ist auch über das andere entschieden, daß fortan auf seiten des Menschen kein Selbsttun Gottes Tat mag ergänzen können und

wollen. Nur darauf kann es ankommen, daß der Mensch der neuen Gottesordnung, welche damit in die Geschichte eingetreten ist, sich gläubig unterordnet (Röm. 10, 3), im gläubigen Ergreifen Christi die von Gott in ihm beschaffte Gerechtigkeit zu eigen nimmt (Phil. 3, 9), und so in Gottes Urteil als gerecht zu stehen kommt (Röm. 3, 24. 28). Keineswegs handelt es sich hier nur um einzelne Schriftaussagen, obschon die katholische Theorie gut täte, mit ihnen sich viel ernstlicher auseinanderzusetzen, als sie zu tun pflegt. Worauf zuletzt alles ankommt, ist die einfache Erkenntnis, daß eine Gemeinschaft Gottes mit den Menschen — zumal mit dem sündig gewordenen Menschen — nur so zustande kommen kann, daß Gott diese Gemeinschaft ganz von sich aus begründet. Das geschieht in dem geschichtlichen Werk Christi, indem es hier zur Offenbarung der Gerechtigkeit kommt, ohne die es Gottesgemeinschaft allerdings für den Menschen nicht gibt: in der Hingabe des Sohnes zum Zweck der Sündenvergebung und Rechtfertigung der Menschen (Röm. 4, 25) vollzieht Gott seine Selbstdarbietung zur Gemeinschaft und in dem Wort von Christo erreicht diese Selbstdarbietung den einzelnen. Was fortan nur in Frage kommen kann, ist dies, ob der Mensch dieser Selbstdarbietung Gottes glauben und so auf sie eingehen will, genauer ob er von ihr das Vertrauen sich abgewinnen lassen will, das diese Selbstdarbietung bejaht. Wo dann immer in diesem Glauben die Gottesgemeinschaft Wirklichkeit geworden ist, da trägt allerdings diese Gottesgemeinschaft in eben dem Glauben an Christum notwendig auch die Tendenz in sich, in allen Situationen des Lebens sich auszugestalten, zur Heiligung des gesamten Lebens usw. zu führen; m. a. W. der rechtfertigende Glaube ist — wieder, um des von ihm ergriffenen Objekts willen, — tatsächlich zugleich sogenanntes ethisches Prinzip. Aber davon kann doch da keine Rede sein, wo es um die Begründung der Gottesgemeinschaft sich handelt. Hier kann der in Christi Person und Werk verwirklichten Absicht Gottes, auch mit dem Sünder noch Gemeinschaft zu suchen, der Glaube nur insofern entsprechen, als der Mensch auf diese göttliche Absicht eingeht, den, welcher von Gott ihm zur Gerechtigkeit gemacht ist (1. Kor. 1, 30) nun auch seinerseits sich Gerechtigkeit sein läßt und im Glauben mit Christo sich zusammenschließt. Aber auch das nun wieder nicht so, als ob Gott etwa vor 1900 Jahren seiner-

seits wieder den Menschen den vollen Zugang zu sich eröffnet hätte, nun aber wir selbst in der Gegenwart im Glauben zu Gott uns durchzuarbeiten hätten, — damit blieben wir in der Hauptsache selbst durchaus auf der Linie der von uns bekämpften Anschauung stehen. So vielmehr, daß die geschichtliche Selbstdarbietung Gottes in Christo im Wort von Christo für den einzelnen Gegenwart wird und dies Wort vermöge seines Inhalts selbst den Glauben an den in ihm offenbaren Christus erzeugt, eben damit aber für diesen Glauben zum Rechtfertigungsurteil wird, das objektiv wie subjektiv den Gnadenstand begründet.

Diese scharfe Zuspitzung der Differenz kommt aber allerdings — darüber dürfen wir uns nicht täuschen — auf ein verschiedenes Verständnis vom Wesen des Christentums selbst hinaus. Erst die Reformation hat wieder ganz verstanden, daß das Christentum in seinem Wesen gegenwärtige persönliche Gottesgemeinschaft ist, die freilich dereinstige Vollendung notwendig zur Folge hat. Für die katholische Anschauung ist das Christentum dagegen in erster Linie ein durch die Kirche geleitetes Streben nach der ewigen Seligkeit, das freilich, um Erfolg zu haben, den Empfang der übernatürlichen Gnade voraussetzt. Ritschl hat überhaupt bestritten, daß lutherische und katholische Rechtfertigungslehre verglichen werden könne, da die letztere nur erklären wolle, wie ein Christ zu guten Werken befähigt werde. Das ist insofern nicht richtig, als bereits früher festzustellen war, daß grundsätzlich auch die römische Anschauung mit der Rechtfertigung den Eintritt in den Kindesstand und die Erbschaft des ewigen Lebens verknüpft. Tatsächlich aber fällt allerdings für den erwachsenen Gerechtfertigten aller Nachdruck darauf, daß er nunmehr imstande und berufen ist, die ewige Seligkeit sich zu verdienen, der Rechtfertigungsstand bedeutet für ihn nicht so sehr selige Gegenwart, als den Beruf, nach einer seligen Zukunft zu ringen. Überaus charakteristisch ist auch, daß Oswald in der früher angeführten Stelle gerade eine solche Gewißheit für unentbehrlich erklärt, welche dem Christen ein getrostes Weiterarbeiten ermöglicht. Das starke Interesse des evangelischen Christen an der gegenwärtigen Gewißheit eines gnädigen Gottes fehlt und damit auch das Verständnis, daß allem Warten und Eilen auf eine selige Zukunft doch nur dann gleichmäßige Beständigkeit verbürgt ist,

wenn es aus der Gewißheit gegenwärtigen Besitzes erwächst und zuletzt auf nichts anderes als auf selige Vollendung der Gegenwart sich richtet.

Das Maß aber der Gewißheit, welches der katholische Christ allerdings für sein Weiterringen begehrt, verbürgt ihm die Kirche. Will man in der Frage der Heilsgewißheit der katholischen Anschauung wirklich gerecht werden, so muß man ihre Antwort von ihrem Verständnis der Kirche sich geben lassen. Die Kirche ist ihren Gliedern Heilsgarantin, wer von ihr sich treu dienen läßt, hat keinen Grund daran zu zweifeln, daß er einmal zum Ziel kommen werde. Zu einer individuellen Vergewisserung führt das freilich nicht. Wo der Christ persönliche Gewißheit sucht, da erwacht alsbald die Frage, ob er denn jene Treue sich selbst bezeugen könne, und damit erwachen alle Zweifelfragen wieder. Jene Beruhigung reicht nur für die, welchen es geläufig ist, mit der Kirche sich einfach zusammenzuschließen. Aber eben diese Weise ist dem katholischen Christen von Haus durchaus geläufig. Man darf sagen, daß schon jene Frage Luthers nach persönlicher Gewißheit Gottes ein Verständnis des Christentums bedeutet, mit welchem er der herrschenden Anschauung fremd wurde. Kann auch die katholische Dogmatik an jener Frage nicht ganz vorüber, so ist sie doch für sie in keiner Weise zentraler Natur. Vielmehr wird der kirchlich erzogene katholische Christ den Eindruck des Krankhaften und Ungesunden haben, wenn der Fromme mitten unter all den Heilsgarantien der Kirche an dem Hinweis auf sie sich nicht genügen lassen will. Uns dagegen dünkt es eine Verkümmerung des Christentums, wenn der einzelne nicht angeleitet wird, in persönlicher Begegnung persönliche Gewißheit darüber zu suchen, daß gerade *er* ein Recht hat zu Gott zu sagen: *Mein* Vater.

Nur einige Andeutungen mögen abschließend zum Bewußtsein bringen, wie die zentrale Differenz notwendig in der Peripherie sich auswirkt. Darauf wurde schon hingewiesen, daß das evangelische Verständnis der Rechtfertigung das evangelische Verständnis der Sünde zur Voraussetzung hat. Das Lehrstück von der Sünde hängt aber wieder aufs engste mit dem Lehrstück von der ursprünglichen Bestimmtheit des Menschen zusammen. Konnte durch die Sünde die ganze Willensrichtung des Menschen verderbt werden,

so setzt das voraus, daß die menschliche Persönlichkeit schöpfungsmäßig auf Gott hin angelegt sein muß. Nicht um eine nachträgliche Ausrüstung kann es sich hier handeln, sondern es gehört recht eigentlich zum Wesen der menschlichen Persönlichkeit, mit der Richtung auf Gott erschaffen zu sein.

Nicht minder ergeben sich bedeutsame Konsequenzen für das Verständnis des Werkes Christi: aus einer mehr oder weniger abstrakten Voraussetzung für das gegenwärtige Heilswirken Gottes in der Kirche ist es zum direkten Korrelat des rechtfertigenden Glaubens geworden. Wir dürfen uns daher auch nicht darauf beschränken wollen, nachzurechnen, was Gott wohl habe tun müssen, um gegenwärtig die Möglichkeit jener Einwirkung zu haben. Von dem Verständnis der Sünde aus muß vielmehr deutlich werden, wie Gott tatsächlich in der Versöhnung durch Christum s o der Welt zur Gemeinschaft sich erbietet, daß die Predigt von dieser Versöhnung den Glauben an sie zu begründen vermag, weil er in ihr alles geschehen sieht, was das vor Gott fliehende Gewissen forderte.

Kommt aber diese geschichtliche Gottestat unter der Heilsökonomie des Geistes durch das Wort und die ins Wort gefaßten Sakramente an uns heran, so ergibt sich von da aus auch ein neues Verständnis der Gnadenmittel. Für die evangelische Anschauung können Wort und Sakrament nur um deswillen Gnadenmittel heißen, weil sie wirksame Vergegenwärtigung des in Christo offenbaren Liebeswillens Gottes sind. Die Stätte ihrer Wirksamkeit haben sie aber allerdings auch nach evangelischer Anschauung notwendig in der Kirche, aber die Kirche wird aus einer rechtlich verfaßten Anstalt zur Gemeinde der Gläubigen. Endlich wurde auch darauf bereits hingedeutet, wie selbst das Warten des Christen auf seine Vollendung anderen Charakter gewinnt. Auch der evangelischen Christen Sehnen eilt der Vollendung entgegen, ja, je gewisser und reicher der gegenwärtige Besitz schon ist, desto mehr freut er sich auf seine Vollendung. Aber das ist ihm unmöglich geworden, die zukünftige Seligkeit und ihre Vermittlung irgendwie in dinglicher Art zu denken; was er erwartet, ist lediglich Vollendung der persönlichen Gottesgemeinschaft.

Nur um Andeutungen konnte es sich in den letzten Sätzen handeln. Immerhin mögen sie als Erinnerung dienen können, daß

alles, was wir sonst wider Rom lehren, durch seinen Zusammenhang mit dem neuen Verständnis der Rechtfertigung sich legitimieren muß. Vor allem aber dürfen wir nicht vergessen, daß wir selbst nur soweit rechte Kämpfer gegen römische Verkehrtheit sein werden, als wir mit unserer ganzen Person in dem Zentrum der Rechtfertigung allein durch den Glauben wurzeln.

Prof. Ihmels.

Einige Bemerkungen zu Confess. August. II. XVIII. XIX. und Form. Conc. I. II. XI.

Mit Recht ist das Verhältnis der göttlichen Wirkung zum menschlichen Willen als das größte Problem der theologischen Wissenschaft angesehen worden. Auf der verschiedenen Stellungnahme zu dieser Frage gründet sich die verschiedene Lehrgestaltung der evangelischen, reformierten und katholischen Kirche. Spricht man dem Menschen das posse resistere ab, so verfällt man der Calvinischen Prädestination; gibt man die capacitas mere passiva auf, so verfällt man in Semipelagianismus. „Homines non possunt iustificari coram deo propriis viribus, meritis aut operibus, sed gratis iustificantur propter Christum per fidem, et hanc fidem imputat deus pro iustitia coram ipso Rom. 3, 4.“ An diesem Bekenntnis in Art. IV der Augustana haben wir den einfachen Ausdruck unseres Glaubens von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott allein aus Gnaden um Christi willen, um dies ihr Lebensprinzip hat die lutherische Kirche der Reformation den Bau all ihrer symbolischen Bestimmungen gruppiert. „An diesem fürnehmsten Artikel halten wir fest, daß wir auch nicht ein Jota davon nachgeben, es falle gleich Himmel und Erde oder was nicht bleiben will.“ Wer so das Heil ganz auf die freie Gnade Gottes gründet, involviert die Voraussetzung, daß das zu erlösende menschliche Geschlecht in einem Zustand sich

befinde, in dem es dem Willen des heiligen Gottes nicht entspricht. Es muß eine Schuld auf dem Sünder lasten, so daß er von Natur ein Kind des Zorns, Eph. 2, 3 ist. So fordert der **4.** Artikel den **2.**, den von der Erbsünde. Weil aber die Frage des Verhältnisses der göttlichen Wirksamkeit zur menschlichen Freiheit damit ebenfalls nicht klargestellt war, wurden die Art. **XVIII** und **XIX** nötig. Eck hatte tatsächlich behauptet, Melanchthon lehre, Gott sei Urheber der Sünde — demgegenüber wird auf Joh. 8, 44 verwiesen und der Teufel und der eigene verkehrte Wille des Menschen als Ursache der Sünde genannt, die Heiligkeit Gottes gewahrt und die Schuldbarkeit des Sünders behauptet. Den weiteren Vorwurf, die neue Rechtfertigungslehre mache alle guten Werke unmöglich, soll Art. XVIII, de libero arbitrio, die Erläuterung von Art. II, abweisen. Die Frage nach dem Verhältnis des freien Willens zur göttlichen Gnade nach dem Sündenfall ist sein Thema. Art. **II, XVIII, XIX** gehören also zusammen und empfangen ihr Licht ebenfalls von Art. IV, de iustificatione, aus. Hier findet sich nichts mehr von dem früheren Determinismus der Reformatoren, aber auch nichts von dem späteren Synergismus Melanchthons. Dieses Ergebnis war nicht ohne langen und schweren Kampf gewonnen worden.

Bei Luther vermengte sich anfangs noch unter dem Einfluß der Mystik die Frage nach dem Verhältnis der Gnade zum Sünder mit der nach dem Verhältnis Gottes zur Kreatur. Man vergleiche seine theses aus den Jahren 1517 und 1518 und seinen Psalmenkommentar. Die Folge war absolut prädestinatianische Anschauung; man vgl. seinen Kommentar zum Galaterbrief und die Auslegung der Psalmen aus den Jahren 1520 und 1521, sowie seine Vorrede zum Römerbrief. Den Gipfelpunkt bildete die Schrift de servo arbitrio 1525. Hier gilt freier Wille als Lüge, Gottes Ratschluß als unabwendbar. Seitdem tritt eine bemerkenswerte Klärung zutage, die große evangelische Erkenntnis von der entscheidenden Bedeutung des Wortes als des eigentlichen Organs der göttlichen Offenbarung und Wirkung, und des Sakraments als des weiteren Trägers der Heilswirksamkeit bewahrte ihn sowohl vor der Zwinglischen absoluten Fassung des Gottesbegriffs und damit vor der Verachtung des Sakraments als „vehiculum“

spiritus sancti, als auch davor, mit Calvin die Prädestination und nicht das servum arbitrium des Menschen in den Mittelpunkt zu stellen.

In seinem Sendschreiben an die Christen zu Antwerpen, in seiner Trostschrift 1528, in seinem Brief an Aquila 1530 und in seinem Kommentar zur Genesis 1536 ist die reine evangelische Auffassung ausgeprägt. Des Menschen Wille ist durchaus unfrei, er bringt der Gnade nichts als Unempfindsamkeit, ja Feindschaft entgegen. Äußere Ehrbarkeit kann er leisten, aber Gott kennen, ihn lieben, scheuen und fürchten kann er nicht. Ja er fragt nichts nach ihm, denn er ist vom Teufel verderbt und verblendet. Durch die Gnade Gottes wird er allein zur Umkehr gebracht, „Christum hören, in seinem Namen getauft werden, sein Wort lieben, macht der Seligkeit gewiß, denn Christus ist der Grund und Spiegel der Prädestination" (Trostschrift 1528). In dieser gereiften Gestalt prägt sich Luthers Glaube auch im kleinen Katechismus aus, wenn es in der Erklärung zum 3. Artikel heißt: Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann, sondern der Heil. Geist hat mich durch das Evangelium berufen usw.

Auch Melanchthon mußte erst prädestinatianische Anschauungen überwinden, bevor er die klare evangelische Erkenntnis gewann, die er in der Augustana niederschrieb. In seinen loci 1521 und den Annotationen zum Römerbrief 1522 ist ihm das natürliche Wesen des Menschen nur Sünde. Nihil in nobis est nisi mors et peccatum, ergo natura nihil potest nisi peccare. Wie das Feuer eine innere Kraft hat, durch die es aufwärts lodert, wie im Magnet eine eigentümliche Kraft sich findet, durch die er das Eisen anzieht, so ist im Menschen ein innewohnender Trieb zum Sündigen. Quandoquidem omnia eveniunt necessario iuxta divinam praedestinationem, nulla est voluntatis nostrae libertas. Der Gegensatz zu der katholischen Auffassung, wie sie die Scholastiker begründet hatten, führte ihn zu diesen Übertreibungen; es galt gegen das meritum de congruo zu protestieren, wonach der Mensch sich selbst für den Empfang der Gnade disponieren könne, und gegen das meritum de condiguo, wonach er weiter durch die empfangene Gnade geschickt gemacht würde ad bene operandum

et ad deo fruendum. Kein Wunder, daß, wenn die Erbsünde das minimum omnium peccatorum (Andradius) ist, das peccatum originale eigentlich nur noch ein fomes peccati ist, der nach der Taufe den Charakter der Sünde gar nicht mehr habe. Dann ist auch der freie Wille des Menschen imstande, das bonum morale zu leisten, ja deum supra omnia diligere ex propriis viribus und die Gnade macht dieses bonum nur noch zum bonum meritorium (Biel). Melanchthon lag mit Recht alles daran, eine solche Lehre abzuweisen, die des Menschen Sündhaftigkeit als Schwäche der Natur oder als Naturnotwendigkeit ansieht. Wie bei Luther ist bei ihm das Interesse, der Gnade Gottes in Christo ihre zentrale Stellung zurückzugeben, aber wie dort erscheint auch hier der Satz von Gott als dem absoluten Herrn, der tut, was ihm beliebt; die Erörterung des Verhältnisses Gottes zur Kreatur statt der des Verhältnisses der Gnade zum Sünder mußte auf Abwege führen. Vom Jahre 1525 ab vollzieht sich ein merklicher Umschwung auch bei Melanchthon. Zunächst zeigt sich die veränderte Stellung in seinen Visitationsartikeln und in seinem Kommentar zum Kolosserbrief 1527. In dem Unterricht der Visitatoren 1525 heißt es: Der Mensch hat nicht die Kraft, das Herz zu reinigen und göttliche Gaben zu wirken, wie auch St. Paulus sagt Römer am 8.: Der natürliche Mensch kann nicht göttlichs wirken. Diese Freiheit wird verhindert durch den Teufel, denn wenn der Mensch durch Gott nicht würde beschützt und regiert, so treibt ihn der Teufel zu Sünden, daß er auch äußere Frömmigkeit nicht hält. Der Kommentar zum Kolosserbrief ergänzt nun (zu 1, 15) weiter: man muß unterscheiden zwischen dem natürlichen Leben und dem Verhältnis des menschlichen Willens zur Wirksamkeit Gottes im Naturleben und zwischen dem christlichen Leben, dem Verhältnis des menschlichen Willens zu dem, was vor Gott gut ist. Gottes actio generalis in allen Kreaturen wird doch beim Menschen bestimmt durch die menschliche Persönlichkeit, durch die verschiedenartige Natur jedes einzelnen, d. h. durch die natürliche Freiheit der Wahl, die er selbst dem Menschen gegeben. Deshalb kann der Mensch seine Hand fernhalten von Mord, Diebstahl usw., also iustitia civilis leisten; anderseits kann nur der durch Gottes Geist durch Buße und Glaube bekehrte Mensch wahrhaft geistliches Wollen erlangen, wahrhaft Gutes wirken. Vollzieht

zwar Gott nach seinem Erbarmen die Erwählung der Menschen, macht aber das Herz fähig durch das Wort und die Sakramente zum Glauben, so ist auch der Unterscheidung der beiden Gebiete, der Legalität und der Moralität die Grundlage gegeben, ist auch den Sakramenten ihr Charakter gewahrt, seria et efficacia zu sein, weil nunmehr das Ganze nicht vom absoluten Willen Gottes, sondern vom Gewissen des Menschen aus betrachtet wird. Sowohl das Interesse der christlichen Sittlichkeit wie das der Alleinwirksamkeit der Gnade und der Neuheit des christlichen Lebens ist nun gewahrt. Externa opera-interiores motus August. art. XVIII sind auseinandergehalten, humana voluntas habet aliquam libertatem ad efficiendam iustitiam civilem et deligendas res rationi subiectas, sed non habet vim efficiendae iustitiae dei. Es fällt also die scholastische Unterscheidung zwischen den guten Handlungen an sich, wie sie der Mensch leisten kann, und den Gott wohlgefälligen, wie sie durch die Gnade bedingt sind. Die Freiheit der Wahl beschränkt sich auf das accidens actuum, bezieht sich also nicht auf die substantia actuum, welche Gottesfurcht und Gottesliebe ist und ausschließlich dadurch zustande kommt, daß der Heil. Geist durch die Gnadenmittel den Glauben wirkt. Mithin kann von einem liberum arbitrium in geistlichen Dingen nicht die Rede sein. Wie seine Rechtfertigung objektiv begründet ist in der Gnade Gottes in Christo, subjektiv von seiner Seite bedingt durch den Glauben, so weiß der Christ, daß er diesen Glauben nicht aus eigener Vernunft noch Kraft hat, sondern durch den Heil. Geist zu Christo geführt worden ist. Verhält der Mensch sich somit bei seiner Bekehrung pure passive (non habet vim sine Spiritu Sancto efficiendae iustitiae dei seu iustitiae spiritualis, quia animalis homo non percipit ea, quae sunt Spiritus Dei, 1. Kor. 2), so werden wir doch anderseits sagen müssen, daß der Mensch befähigt wird, der Gnade zu kooperieren und sich für sie zu entscheiden, weil der Gravitationspunkt seines Wesens verändert worden ist durch Gottes Wirken. Hierüber enthält das Symbol keine nähere Bestimmung, ebensowenig über die Frage, ob der Begriff der civilis iustitia alles befasse, was dem natürlichen Menschen möglich gemacht ist, ob nicht auch auf dem Gebiete des natürlichen Lebens ein durch das religiös sittliche Bewußtsein des

Menschen vermitteltes Verhältnis zu Gott möglich sei. Die Rechtfertigung hat den Christen sowohl von dem tiefen sittlichen Verderben (post lapsum Adae nascuntur omnes homines cum peccato, vgl. Ps. 51, 7; Gen. 6, 3; 1. Reg. 8, 46 u. o.; Joh. 3, 6; Eph. 2, 3), das sowohl im defectus iustitiae seu integritatis seu oboedientia originalis als in der concupiscentia besteht (vitium originis et concupiscentia Art. II), befreit, als ihn damit in den Stand gesetzt, Gott völlig und kindlich zu lieben (metus, timor dei, fiducia erga deum Art. II, XVIII b), ihm die potentia efficiendi timorem dei gegeben, deren Fehlen nach der Apologie das Wesen jenes tiefen Verderbens ausmacht. Auch die Konkupiszenz, die nach der Apologie darin besteht, daß „quaerimus non solum voluptutates corporis, sed etiam sapientiam et iustitiam carnalem, et confidimus his bonis, contemnentes deum“ ist nun in ihrer verderblichen Wirkung gebrochen, und wirkliche, positive Sünden in Gedanken, Worten und Werken sind vom Gläubigen richtig so charakterisiert: „Und ob ich schon aus Schwachheit fehle, herrscht doch in mir die Sünde nicht.“ Wenn freilich Gott die Hand abtut (si deus non adiuvat Art. XIX), d. h. wenn er den Menschen, ohne einzugreifen, seine eigenen verkehrten Wege gehen läßt, kann der Teufel durch den im Menschen innewohnenden verkehrten Willen (voluntas malorum) bewirken, daß er sich ganz von Gott abwendet (Art. XIX), so daß er durch eigene Schuld verloren geht.

Am ausführlichsten kommt auf die hier offenbar unausgeglichen vorliegenden Gegensätze die Konkordienformel zu sprechen. Ihre Artikel I, II, XI bilden eine Parallele und Ergänzung zu den eben besprochenen II, XVIII und XIX der Augustana.

Zunächst wird das manichäische Extrem des Flacius ausgeschlossen, welcher lehrte, daß die Erbsünde Substanz des Menschen sei. Indem das Bekenntnis zwischen natura et peccatum, substantia et accidens scheidet (Form. Conc. S. D. I 1—4, 26—30), hält es sogar die iustitia civilis des Menschen und seine Bekehrungsfähigkeit fest (S. D. II 9, I 33—46). Anderseits wird die Lehre Strigels von dem modus agendi aliquid boni in rebus divinis als irrig abgewiesen, die Realität und Intensität der Erbsünde nach den Bestimmungen der früheren Bekenntnisse ausführlichst wiederholt (S. D. I 5—25) und noch verschärft

durch die Bestimmung, der Mensch sei nunmehr ad bonum prorsus corruptus et mortuus (S. D. II 7), peccati servus et mancipium Satanae. Hieraus folgt, daß im Menschen nicht ein Fünklein geistlicher Kräfte (ne scintillula spiritualium virium reliqua mansit, S. D. II 7) übrig geblieben ist. Der Mensch ist so verderbt, daß er Gottes Wort nicht versteht, er ist von Gott abgewendet und allem Bösen zugewendet. Der Heil. Geist allein muß in ihm alles schaffen, wenn er ihn retten will, er muß ihm novas spirituales vires ac facultates ein, neues Herz geben (S. D. II 48, 61—64, 69—71). Der menschliche Wille ist also nicht causa efficiens, patitur, non operatur. Der Schriftbeweis wird aus 1. Kor. 2, 14; Gen. 8, 21; Röm. 8, 7; Eph. 2, 5; 2. Kor. 3, 5 („daß wir geschickt sind etwas Gutes zu denken ist von Gott") geführt. — Die Bekehrung des Menschen erfolgt, indem der Heil. Geist mittels des Wortes und des Sakramentes auf ihn wirkt. Der Mensch kann dies Wort hören externis auribus, aber Gott muß ihm das Herz auftun und seine Gnade geben, wenn es in ihm die Bekehrung wirken soll. Die praedicatio verbi und seine auscultatio seitens des Menschen sind die instrumenta, quibus deus eum convertere vult, vgl. Röm. 10, 17. Insofern gleicht der Mensch nicht einem Stein, als er einen Eindruck vom göttlichen Wort empfängt (S. D. II 52—55, 69—72). Hingegen wo der Mensch die Gnadenmittel verachtet, der „tote Klotz" bleibt und „unbehauene Stein", der er ist, so geht er durch eigene Schuld verloren. Deus enim neminem cogit. Wen aber die Gnade ergriffen hat, in dem verwandelt sich das servum arbitrium in ein liberatum. Aus den neuen Kräften wirkt der erneuerte Wille in Kraft des Heil. Geistes die Heiligung, freilich unter viel Schwankungen (S. D. II 35—39, 65—66). Quam primum Spir. S. per verbum et sacramenta opus suum regenerationis et renovationis in nobis inchoavit, tunc per virtutem Spir. S. cooperari possumus ac debemus, quamvis multa adhuc infirmitas concurrat, S. D. II 65). — Im XI. Artikel scheidet die Konkordienformel scharf zwischen der ewigen Vorhersehung Gottes (praescientia s. praevisio) und der ewigen Wahl seiner Kinder zur Seligkeit (electio aeterna s. praedestinatio dei ad salutem). Die Präszienz erstreckt sich auf alle Kreaturen, gute und böse; das Böse wirkt Gott nicht,

sondern das kommt vom Teufel und von den bösen Menschen, er aber lenkt es so, daß es zur Ehre seines Namens und der Auserwählten gereicht. Die Prädestination dagegen hat zum Objekt allein die Frommen und ist die Ursach ihrer Seligkeit. Wer aber gehört zu diesen? Um das zu wissen sollen wir uns nicht mit dem heimlichen, unerforschlichen Rat Gottes (arcanum illud coeleste et imperscrutabile dei consilium S. D. XI 9) abquälen, sondern auf das geoffenbarte Wort sehen. Dies aber verweist uns auf Christum S. D. XI 13, 26. 52. 65. *Ἐν αὐτῷ ἐξελέξατο ἡμᾶς πρὸ καταβολῆς κόσμου* Eph. 1, 4. Christus nun ruft alle zu sich, er will nicht, daß jemand verloren werde Ezech. 18, 23; 2. Petr. 3, 9; 1. Joh. 2, 2. Gott will alle die, welche an ihn glauben, selig machen, sonst niemanden Epit. XI 13; S. D. XI 65. Dieser offenbare Wille Gottes deckt sich mit seinem verborgenen, weil zwischen beiden kein Widerspruch denkbar ist, ohne Gotte voluntates contradictorias affingere S. D. XI 35. Der Gnadenwille Gottes ist also 1. universal, aber in Christo gefaßt, vgl.: „Niemand kommt zum Vater denn durch mich;“ er ist 2. seria, ernstlich: wir sollen „die Berufung Gottes durch das Wort für kein Spiegelfechten halten, sondern wissen, daß dadurch Gott seinen Willen offenbart, daß er die Menschen erleuchte, bekehre und selig mache“ S. D. XI 29. Darauf beruht des Christen Freude und Trost S. D. XI 45. Er ist 3. non irresistibilis, sondern bedingt durch des Menschen Verhalten. Der Grund davon, daß viele berufen, wenige aber auserwählt sind (Matth. 22, 14) liegt an der Unbußfertigkeit so vieler. Unbußfertige aber hat Gott beschlossen zu verwerfen, so gut wie anderseits Gläubige anzunehmen. Lange trägt Gott solche Gefäße des Zorns (Röm. 9, 22), endlich verhängt er die Strafe der Verstockung über sie, vgl. Pharao S. D. XI 84. Deshalb heißt es von Israel Hos. 13, 9: Israel du bringst dich selbst ins Unglück, dein Heil aber steht allein bei mir.

Soweit das Bekenntnis. In neuerer Zeit sind diese Artikel Gegenstand lebhafter Verhandlungen geworden, insofern die missourische Kirche Amerikas besonders unter Professor Walther eine Auffassung der Sache geltend machte, welche wesentlich von der der evangelisch-lutherischen Theologen Deutschlands abwich. Auch manche Theologen pflichteten ihr bei uns bei und fühlten sich veranlaßt,

aus der Landeskirche, die „semipelagianisch lehre“, auszutreten. Den besten Einblick in die missourische Lehre gibt die Schrift des Pastors Brauer zu Dargun in Mecklenburg: „Öffentliches Zeugnis gegen die unlutherische neue Lehre der theologischen Fakultät zu Rostock.“ Sie stammt also noch aus der Zeit, als besonders Dieckhoff der genannten Fakultät zur Zierde gereichte. Außerdem ist eine Lektüre der vielen dasselbe Thema behandelnden Aufsätze in „Lehre und Wehre“ notwendig. In uns ist nach Brauer nach der Lehre der Konkordienformel kein Grund der Wahl Gottes, auch nicht der vorhergesehene Glaube als unsere Glaubenstat, denn Gott wirkt erst selbst den Glauben. Der Grund der Erwählung ist allein Gottes gnädiger Wille. Anderseits will Gott ernstlich, daß allen Menschen geholfen werde. Diese beiden Sätze: „der Gnadenwille Gottes ist universal“ und: „die Gnadenwahl ist unbedingt und partikular“ müssen unvermittelt nebeneinander stehen bleiben. Diesem Geheimnis gegenüber muß der Verstand sich gefangen geben unter des Glaubens Gewalt. In der Schrift: „Professor Dieckhoffs Lehre von der Bekehrung und die Konkordienformel“ heißt es: „Wenn durch die Gnade der Wille des Menschen so befreit sein soll, daß er die Fähigkeit hat, sich für oder wider Gott zu entscheiden, so ist es ein innerer Widerspruch, daß diese neutrale Stellung der Wahlfreiheit dem Menschen durch den Heil. Geist, der ihn doch zu Gott zieht, gegeben sein soll. Redet man von freier Entscheidung seitens des Menschen, so ist also stets eine facultas in viribus naturalibus gemeint, denn der Heil. Geist kann dem Menschen keine indifferente Stellung zu Gott geben. Dann aber fällt der Stern unserer Kirche, das sola gratia, dahin.“ Endlich: Bietet zwar Gott allen das Heil in Christo dar, so sorgt er doch nur bei den Auserwählten dafür, daß sie es ergreifen und daß sie es nicht wieder verlieren. Ein Auserwählter kann wohl aus der Gnade fallen, aber nicht sterben, ohne vorher in den vollen Besitz derselben wieder gelangt zu sein. Gott wirkt nach seinem Wohlgefallen im Menschen, obwohl er sich ihm widersetzt. Gleichwohl geht der Mensch aus eigener Schuld verloren, wenn er nicht durch die Gnade bekehrt wird. Dies mit der Alleinwirksamkeit der Gnade vermitteln zu wollen ist unmöglich und führt zu semipelagianischer Abirrung vom Bekenntnis. — Dies die missourische Auffassung unserer Artikel.

Die Vermittlung zwischen universalem Gnadenwillen und partikularer Gnadenwahl wird freilich nicht so erfolgen dürfen, daß man mit Martensen die Wirkung des Heil. Geistes dareinsetzt, daß „die Freiheit sich der entgegenkommenden Gnade hingeben und öffnen kann, wie die Blume sich dem Strahl der Sonne öffnet. Die Empfänglichkeit für die Gnade, heißt es dort weiter, ist bei allen Menschen da, sie wird aber durch die Impulse der Gnade fruchtbar gemacht, die entweder wie ein Blitz die natürliche Herzenshärtigkeit durchbrechen oder wie eine milde Wärme die geistigen Keime hervorlocken“ (Dogmatik § 220). Oder wie Jul. Müller (Lehre v. d. Sünde S. 207) sagt: „An dem Bewußtsein des Willensgesetzes als solchem haben wir ein Zeugnis unseres sittlichen Nichtvollkommenseins, aber auch ein Zeugnis unserer formalen Freiheit, vermöge deren der Gehorsam gegen die Gnade von unserer eigenen Entscheidung ausgeht in der Art, daß auch die Möglichkeit des Widerstrebens in uns liegt. Mithin ist es das Bewußtsein dieser Willensnorm, mit welchem dem persönlichen Geschöpf notwendig zugleich die Möglichkeit des Bösen zum Bewußtsein kommt“. Es ist also im Menschen ein neben der widerstrebenden Richtung noch vorhandenes Element von Hinneigung zum göttlichen Wort da. Dies kommt auf die facultas se applicandi ad gratiam des Erasmus und Strigels hinaus, die Bekehrung ist nur eine Erweckung, nicht eine Neuschaffung. Mit dem Satze von der Unwiderstehlichkeit des Gnadenwillens in den Prädestinierten ist die unbedingte Prädestination gegeben, denn nur wenn die Prädestinierten auf Grund der ihnen gelassenen Freiheit der Gnade auch widerstreben können, liegt der Grund ihres event. Verderbens in ihnen selbst und nicht in Gott. Diese ihnen gelassene Freiheit ist die vom heiligen Geist ihnen restituierte Freiheit. Die Konkordienformel will nun in ihren Artikeln II und XI nichts weiter als alles menschliche Verdienst von der Bekehrung ausschließen und den Ruhm der Errettung des Sünders allein der Gnade vindizieren. In diesem Zusammenhang ist jener „gelassene Freiheitswille“ nicht causa efficiens, sondern Gott. Insofern ist Gott alleiniger Faktor des Heils. Durch seine Berufung aber, die an den Menschen ergeht und kräftig in ihm wirkt, wird der Wille des Menschen insoweit von der Sünde freigemacht, daß er nun mit einem Willensentschluß die Gnade an-

nehmen oder sie von sich stoßen kann. Das Heil ist uns also sola gratia bereitet, vor der vocatio ist der Mensch tot in Sünden, die Gnade bewirkt, daß er glaubt, d. h. daß er der ihn ziehenden Gnade zustimmt. Daß aber die Gnade in ihm wirkt, ist nur möglich, wenn er sie ergreift, und das ist seine Tat. Von Synergismus kann nicht die Rede sein, weil ja die Gnade ihm erst alles gegeben hat, was ihn retten kann; zustimmen aber muß er können, weil er auch widerstreben kann und weil sonst dem ganzen Prozeß die ethische Vermittlung genommen und eine magische Umwandlung daraus gemacht wird. Deshalb hat J. Gerhard Recht, wenn er sagt: „Es kann nicht geleugnet werden, daß bei der Bekehrung mens hominis adsentiatur et voluntas gratiam desideret (Conf. cath. III 1331). Tolle liberum arbitrium, non erit quod salvetur; tolle gratiam, non erit unde salvetur. Opus (conversionis) sine duobus effici non potest. Deus autor salutis, liberum arbitrium tantum capax; nec dare illam nisi deus, nec capere valet nisi liberum arbitrium“. Auf Grund dieser Willensentscheidung des Menschen, welche dem Menschen möglich wurde durch die Gnade, wird der Mensch selig oder nicht. Sie ist der Grund, weshalb Gott die einen zur Seligkeit verordnet hat, die andern nicht. (Vgl. bes. Dieckhoff: Die missourische Prädestination und die Konkordienformel). Das Bekenntnis selbst lehrt so, denn es lehrt, daß Gott in denen, in welchen er das gute Werk angefangen hat, es auch vollenden werde, wenn sie sich nur selbst nicht von Gott abkehren, sondern an Gottes Güte bleiben, d. h. das Beharren oder Nichtbeharren derer, in denen Gott das gute Werk angefangen hat, hängt von ihrem Verhalten ab. Ebenso sagt die Konkordienformel, Gott habe in seinem Rat verordnet, daß der Heil. Geist die Auserwählten durchs Wort berufen, erleuchten und bekehren, und alle die, so durch rechten Glauben Christum annehmen, gerecht und selig machen wolle. Ist dagegen die Gnade irresistibilis und unabhängig vom Willen des Menschen, so führt dies zum Prädestinatianismus.

Dies das eine. Der 2. Punkt betrifft den Zustand des Menschen gegenüber der Gnade.

Spricht man vom Menschen in seiner reinen Natürlichkeit und Gottentfremdung, so ist von einer causa efficiens oder nur desiderans des Menschen nicht die Rede. Aber wer will sagen, wie-

weit der Heide sogar schon von göttlichen Gnadenzügen umweht und erfaßt ist? Verschließe man sich doch nicht mit Willen der Tatsache, daß das von jedem Missionar ausgestreute Gotteswort einen verschieden gearteten Boden vorfindet, eine größere oder geringere Geneigtheit bezw. Widerstand. Wer will sagen, ob die capacitas hier nicht schon manchmal actus ist? Es ist deshalb nicht zu billigen, daß die Konkordienformel in ihren Artikeln eine gleiche Ungeneigtheit aller gegen das Evangelium annimmt, sofern diese eine gleich große sein soll.

Der 3. Punkt betrifft die conversio selbst.

Nach dem Bekenntnis deckt sie sich nicht mit der Kindertaufe, schließt aber die ersten Regungen des neuen Lebens ein. Nun ist die Synergie da, das arbitrium liberatum, auf Grund jenes ersten Eindrucks. Darum sagt Chemnitz loc. I 184: post motum divinitus factum voluntas humana non habet se pure passive, sed mota et adiuta a spir. s. assentitur et fit *συνεργὸς* Dei. Der Mensch ist in den Zustand des ersten Menschen restituiert. Gleichwie dieser vor dem Fall nicht neutral stand zu Gut und Böse, sondern zu Gott hin bestimmt war, so ist es auch der Bekehrte. Wie Adam durch freie Willensentscheidung sich bewähren mußte in dem durch Gott geschaffenen Zustande, so muß es auch der Wiedergeborene. Was aber von dem Verlauf des Prozesses gilt, gilt auch vom Anfang. Nur wenn man das Ergriffensein von der Gnade und die volle Entscheidung für das Heil identifiziert, kommt man vom rechten Wege ab. Der lange Bekehrungsprozeß eines ganzen Menschenlebens, das tägliche Ergreifen der Gnade ist dadurch bedingt, daß ich von Christo gewonnen bin: „Du bist mir zu stark gewesen und du hast gewonnen, denn ich habe mich gewinnen lassen.“ Das ist das deum hominem non cogit der Konkordienformel. Was endlich die Redeweise von dem truncus et lapis et statua salis anlangt, dem der natürliche Mensch gleiche, so entgegnen wir ruhig mit Chemnitz: voluntas mota et adiuta a spiritu sancto non recipit impressionem sicut truncus, sed incipit velle et operari; talis lucta non est in trunco. Freilich: in puncto aliquo mathematico ostendi non potest, ubi voluntas liberata agere incipiat (loc. I 184). Versteht man aber richtig unter truncus das unbekehrte Herz, so ist es nichts anderes

als was der Prophet sagt vom steinernen Herzen, das Gott durch ein fleischernes ersetzen soll. Die Schrift lehrt das völlige Unvermögen des Menschen zum Guten im göttlichen Sinne; sie charakterisiert die Bekehrung als Wirkung der Gnade, sowohl als eine Tat Gottes, als eine Tat des Menschen. Gott wirkt das Wollen und Vollbringen Phil. 2, 13, macht den Menschen lebendig Joh. 5, 21; Eph. 2, 1 ff.; 2. Kor. 5, 17, gibt ihm ein neues Herz Ezech. 11, 19; 36, 26 u. a. und wirkt die die Bekehrung konstituierenden Faktoren: Buße und Glaube Akt. 5, 31; 11, 18; 2. Tim. 2, 25; Eph. 1, 19; 2, 10. Anfang und Fortgang des ganzen Prozesses ist von Gott Phil. 1, 6. Anderseits wird die Bekehrung sogar als eine Leistung vom Menschen verlangt: *μετανοεῖτε* Matth. 3, 2 = *καὶ πιστεύετε* Mark. 1, 15 = *καὶ ἐπιστρέψατε* Akt. 3, 19 cf. 9, 35, und die Aufnahme des göttlichen Worts kann in mehr oder minder großer Bereitwilligkeit erfolgen 1. Thess. 1, 6 u. o. Der Glaube ist geradezu freigeleisteter Gehorsam des Menschen Röm. 1, 5. „Bekehret euch zu mir," sagt der Prophet, „so will ich mich zu euch kehren" Mal. 3, 7. *Ἐπιστρέφεσθαι* erscheint nur 1. Petr. 2, 25 passivisch gebraucht, sonst im Aktiv und mit medialer Bedeutung Matth. 13, 15; 2. Kor. 3, 16 u. o. Daß der Mensch auch widerstreben könne, wird oft genug betont, des Heilands Klage: *οὐ θέλετε ἐλθεῖν πρός ἐμέ* Joh. 5, 40, *οὐκ ἠθελήσατε* Matth. 23, 37 u. o. und die der Apostel: *ἀπωθεῖσθε τὸν λόγον τοῦ θεοῦ καὶ οὐκ ἀξίους κρίνετε ἑαυτοὺς τῆς αἰωνίου ζωῆς* Akt. 13, 46 weisen dem Menschen die ganze sittliche Verantwortung zu für sein Verhalten gegenüber dem Wirken der Gnade. Wie sehr der Mensch die Freiheit hat zu wählen, zeigen alle die Personen, denen das Heil irgend nahe gebracht wird, besonders im Neuen Testamente, es seien hier nur der reiche Jüngling Matth. 19, 16 ff., der Schriftgelehrte Mark. 12, 28 ff. bes. V. 34, der Statthalter Felix Akt. 24 bes. V. 25 genannt. „Bekehre du mich, so werde ich bekehret" Jerem. 31, 16: das ist das Thema der ganzen Schrift.

Fassen wir zusammen. Die Konkordienformel identifiziert den verborgenen Willen Gottes mit dem Offenbarungswillen Gottes in Christo. Ihr Interesse geht ausschließlich darauf, den Ruhm der Errettung des Sünders allein der Gnade zu sichern. Dagegen gibt sie keine Vermittlung der beiden

bezeugten Wahrheiten des universellen Gnadenwillens und der partikularen Gnadenwahl. Sofern diese Vermittlung fehlt, haben wir das Bekenntnis zu ergänzen, sofern es aber eine gleiche Ungeneigtheit gegen das Evangelium annimmt und nur Schriftstellen verwertet, welche die Verderbtheit des menschlichen Herzens beweisen, zu rektifizieren und zu vervollständigen. Der Mensch besitzt trotz des Sündenfalls die capacitas passiva s. aptitudo naturalis zum Heil, die Gnade wirkt in ihm ein aneignendes Verhalten ohne Aufhebung seiner natürlichen Freiheit, indem das Wort an ihn herantritt. Der Mensch kann es hören, da dieses sich an ihn wendet; ob er danach Verlangen trägt, ist verschieden nach seiner früheren Lebensführung und der mehr oder weniger vorhandenen Sittlichkeit auf seinem natürlichen Gebiete. Das Wort wirkt in jedem Falle. Dadurch wird die alte Knechtschaft des Willens aufgehoben, die Wahlfreiheit, die er auf dem Gebiet des natürlichen Lebens besaß, wird ihm auch für das Gebiet des geistlichen Lebens restituiert. So gibt ihm der Geist Christi die Möglichkeit der Annahme des Heils. Diese Gnadenwirkung ist irresistibilis, sofern sie unbedingt stattfindet, aber non magice und resistibilis, sofern sich der Prozeß im Selbstbewußtsein durch die Stellungnahme der menschlichen Persönlichkeit so oder so entscheidet. Nun erst hat der Mensch geistliche Freiheit. Die von der Gnade geschaffenen novi motus haben eine Anknüpfung sowohl an der sittlichen Natur des Menschen als an der konkreten Stufe seiner Entwicklung. Durch die regenerierenden Kräfte der also erfolgten und vermittelten Berufung ist die Aktivität und Spontaneität des Menschen restituiert und wirkt nunmehr in fortwährendem Kampfe mit der von früher hangengebliebenen Sünde ein neues geistliches Leben. Dieser Prozeß heißt die Bekehrung. Auf jedem Punkte dieser Linie wiederholt sich der anfängliche Zustand von Ergriffenwerden und Ergreifen. Die Gnade allein hält das neue Ich auf der auf Gott gerichteten Bahn fest, aber stets nach dem Maß, als des Menschen arbitrium liberatum ihr kooperiert.

D. W. Vollert.



Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn,
Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blaß** in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. **von Burk** in Stuttgart; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. Lic. **R. H. Grützmacher** in Rostock; Prof. D. **Johs. Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. Lic. **J. Köberle** in Rostock; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **R. Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **F. Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Konsistorialrat **E. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **R. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **E. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **E. Sellin** in Wien; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Gym.-Oberlehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 9. Heft.
(177. Heft ausgeg. i. September 1904.)

Erlangen und **Leipzig.**

A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:
Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig.** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift"** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Umkehr zum Idealrealismus.

Wilhelm von Humboldt sagt einmal, es sei ohne poetischen und philosophischen Sinn um einen Geschichtsschreiber schlecht bestellt.

Ist das nicht eine Verwegenheit? Ich dächte, man untersuche kritisch die Quellen auf ihre Authentizität, Kaiserurkunden, Reichsannalen, Städtechroniken, man untersuche, welche etwa der Tendenz nach kaiserlich, welche dagegen ausgesprochen kluniazensisch, man vergleiche und prüfe, und so entstehe aus dem Befund deutsche Geschichte, also aus peinlich genauen Vergleichungen und ehrlichen Verstandesoperationen auf induktivem Wege.

Daß diese Methode aber dennoch durch eine andere, die deduktive, ergänzt werden müsse, könnte sich nebenbei ergeben, wenn es gelingt, eine Umkehr, welche sich auf dem Boden der Naturwissenschaften wie der Philosophie bereits vollzieht, als annehmbar auch für andere Gebiete, auch für das theologische Gebiet erweisen zu helfen. Nicht als hätte nicht die Theologie spekulativ wie praktisch gute Schritte schon auf dem einzuschlagenden Wege längst getan. Aber es gilt, daß Angebahntes, Vereinzeltes, oft nur instinktiv und unbewußt Ergriffenes mit deutlichem Bewußtsein fortgesetzt und so allgemeiner verständlich werde. Für den Verfasser, welcher einst Steffens hören und mit Schelling reden konnte, sind ja sogar noch Jugenderinnerungen mit diesen Wünschen verbunden.

Schelling hat — sagte Erdmann — „die erste Aufgabe der neuesten Philosophie mehr als irgend einer vor ihm gelöst, denn kann ein System sich Idealrealismus und Realidealismus nennen,

so ist es seines." Langsam vielleicht kommen wir nun in Deutschland zu dieser Denkweise zurück, nachdem ein kurzer Einbruch, den man als Neukantianismus bezeichnen kann, von der Theologie als steril wohl bald allgemein abgewiesen sein dürfte. Wer wie Ritschl bei Kant bleibt, wird bei Fichte ankommen. Damit begeht er, wie Schelling sagte „den vollendeten Totschlag der Natur". Was er anfaßt, wird abstrakt. Die Natur ist dann Schein, der Mensch ist nur Intelligenz, Gott ist nur „Sein", die „Kirche" wird leibloses Gespenst. Sie ist „Lehrbegriff" nur.

Es ist eine preiswürdige Aufgabe, selbst wenn sie nur mangelhaft ausgeführt wird (denn dann machen's andere besser), zu helfen, daß theologisches Denken allgemeiner zu der Überzeugung gelange, daß Ideen nur dann etwas taugen, wenn sie zum Realen drängen und im Realen vollendet werden. Das will der Idealrealismus.

Ist uns Schelling in dieser Richtung von größter Bedeutung, so werden wir diese Grundlagen seines Denkens insofern von ihm abzulösen haben, daß wir alles Pantheistische, dem er sich nicht zu entziehen vermochte, streng zurückweisen. Im übrigen werden wir anzuerkennen haben, daß er, einige Eigenheiten abgerechnet, wo er gewisse theosophische Eigentümlichkeiten streift — dasjenige betont, was schriftgemäß ist. Denn in der Heil. Schrift gibt es kein abstraktes „Sein", sondern nur Dasein und Sosein, also Gestaltetsein. In dieser Hinsicht hatten einst die Auberlen, Schöberlein, Liebner, Dorner namentlich aber Martensen Stellung genommen, an welche hier zu erinnern die Pflicht der Dankbarkeit gebietet.

Wenn dieser darauf drang, daß neben der soteriologischen Bedeutung Christi wieder, entsprechend der alten, namentlich der platonisierenden griechischen Theologie, auch dessen kosmische Bedeutung hervortreten, daß neben dem Erlösungs- das Offenbarungsbewußtsein zu seinem Recht kommen müsse, um so das „Streben nach kirchlicher Universalität" zu befriedigen, so sprach er dasjenige damit aus, worauf der Idealrealismus, den wir meinen, zielt. Denn ihm eben ist was Martensen überall ausspricht, „Christus der Erlöser und Vollender nicht nur der Geistigkeit, sondern auch der Leiblichkeit." Verf. glaubte diesen Hinweis Martensen schuldig zu sein.

Wir dürfen hoffen, daß wir den Idealrealismus als Denk-

weise genügend darstellen, wenn wir seinen Einfluß nach drei Richtungen hin zeigen, für die Erkenntnistheorie, für die Weltstellung des Menschen, für den Gottesbegriff.

Mit einer Umkehr zum Idealrealismus begibt sich auf dem Feld der spekulativen Theologie in mancher Beziehung nur das, was überall sich wiederholt, und seine tiefe Begründung hat. Denken wir nur an die Kunstgeschichte. Zuerst die Periode griechischer Ruhe, des Maßes, auch oft einseitige Feier der Form und des Diesseits. Dann die idealistische, streng asketisch-romantische Richtung, einseitig oft Überschwang des Idealismus und der Bewegung zum Jenseits hin. Endlich die Durchdringung der Gegensätze in der Einheit. Auf kleinerem Gebiet umgekehrt haben wir in Hegel und Fichte den einseitigen Idealismus, dann in der Denkweise der Materialisten die Einseitigkeit des Realismus gehabt. Und nun wäre wohl und auch für spekulative Theologie die Zeit der entschiedeneren Durchdringung beider zu dem, was wir meinen, gekommen.

Doch gehen wir nun, um zu begründen, in die Geschichte.

I.

Am Südabhang der Akropolis, am Kolonoshügel, unter den Platanen der Gärten der von Plato gegründeten Akademie waren bekanntlich Reden gehört und Anschauungen kundgegeben, die alles weit übertrafen, was die Philosophie der damaligen Zeit, was die gesamte Mittelmeerkultur enthielt. So überragend war diese „Offenbarungsphilosophie“, daß wer irgend geneigt ist, eine höhere Einwirkung auf den Gang des Völkerlebens zu glauben und zu erforschen, hier betroffen wie vor einer von höherer Hand vorbereiteten Enthüllung stehen wird.

Denn das ist doch überraschend. Dieser Plato erscheint, wie ein Neuerer sagt „als Verächter der ganzen bestehenden Gesellschaft, deren größte Staatsmänner ihm ebenso geringwertig erscheinen, wie ihre Dichter und sonstigen geistigen Führer. Er ging darauf aus, seine Lehre und Schule, in der er das einzige Heil der Zukunft sah, von allem, was damit verwechselt werden oder auch nur daran erinnern konnte, wie mit Wall und Graben zu scheiden“.[1])

[1]) Comperz, Griech. Denker. Leipzig 1896, S. 336.

Und so sind hier Gedanken hervorgetreten, welche das Gehege der antiken Welt nahezu völlig durchbrachen. Hier leuchtete im Platonismus die „Zentralsonne Athens“, wie von Wilamowitz-Möllendorf sich ausdrückt. Es war der Höhepunkt der hellenischen Kultur, die über den Erdball zu wandern bestimmt war und in dieser Weltanschauung sich so entfaltete, daß sie, so setzen wir hinzu, Ergänzung und Korrektiv hier zugleich in Aristoteles empfing. Hier also die zwei großen Anschauungsformen, indem wir mit Plato die Welt im Glanz der Idealität von obenher ansehen und indem wir mit Aristoteles die Welt von untenher durchforschen und verstehen sollen, dort deduktiv, hier induktiv. Wir möchten auch hier jene drei der bedeutsamen Eigenarten platonischer Denkweise hervorheben. Blicken wir kurz auf die mit ihr gegebene induktive Methode, also auf die Ideen, dann auf die Theorie des Mikrokosmos, endlich auf die höchste Idee, die der Schönheit, welche überall, namentlich für den Gottesbegriff in Betracht kommt.

Woher unsere Ideen? Die Antwort bestimmt die erkenntnistheoretische Denkweise. Also woher haben wir die Ideen? Für Plato sind sie vom Himmel bekanntlich. Sie sind Rückerinnerungen an die göttlichen Ideen. Denn Plato kommt zu ihnen vom reinen Sein der Eleaten aus. Sie sind nur insofern Einzelexistenzen, als sie „zu selbständig existierenden Substanzen hypostasiert“ sind. Da das Sichtbare, die augenfälligen Dinge, mit Heraklit fließen und also nicht faßbar sind, so bedarf es bleibender Wesen, Signaturen außer und über ihnen, an denen sie erkennbar, faßbar sind, indem sie daran Teil haben. So ist das wahre Sein ein unkörperliches, unsinnliches, jenseitiges. Es ist in den schöpferischen göttlichen Gedanken. Darin sind die Musterbilder für das Erscheinende.[1]) Man sieht, wir kommen so zum Allgemeinbegriff. Plato sagt ja auch: „Wir nehmen eine Idee an, wo wir eine Mehrheit von Einzeldingen mit demselben Namen bezeichnen.[2])

Der Allgemeinbegriff ist für Plato das Reale. Er ist der Maßstab für alle Einzelerscheinungen, die vielmehr von den Realien,

---

[1]) Schwegler, Gesch. d. griech. Philos. 1886, S. 198.
Gutberlet, Philos. Jahrb. 1902, S. 427.

[2]) Zeller, Grundr. d. Gesch. d. griech. Philos. 1893, S. 122.

von den Allgemeinbegriffen aus, a priori also, gefunden und geordnet werden. Hier also ist alles deduktiv. All das Besondere ist eben im Umschluß des Allgemeinbegriffs enthalten, welcher, man könnte auch sagen, das Besondere, die Einzelerscheinungen, aus sich entläßt. Für Plato sind die Begriffe das wahre Wesen der Dinge, seine Ideen sind notwendige Erzeugnisse des Denkens. Sein Ideal des Erkennens ist also: „alles wahre Wesen aus der Notwendigkeit des Denkens heraus zu konstruieren".[1]) Da ist das deduktive Verfahren für Welterkenntnis im Gegensatz zum induktiven, von den Sinnorganen ausgehenden.

Wir müssen den Vätern im Mittelalter beistimmen, also etwa Albert dem Großen, welcher den tiefsten Unterschied Platos von Aristoteles eben in den verschiedenen Erkenntnistheorien findet. Dies in der Tat ist das Allbeherrschende. „Als eigentlichen Differenzpunkt des Platonismus und Aristotelismus bezeichnet Albert ihre verschiedene Fassung des Erkenntnisprinzips. Den Platonikern sind die Ideen Erkenntnis- und Wissensprinzip; dagegen protestieren die Peripatetiker, welche den spezifisch konkreten Seinsgrund der Dinge als den Erkenntnisgrund betonen." So können wir mit Bach sagen, wenn wir natürlich übrigens auch den platonischen Dualismus ebenso bedenklich finden.[2])

Sodann finden wir bei Plato den Gedanken vom Menschen als Mikrokosmos. Sein Leib ist Auszug aus allen Elementen der Welt. Das ist nach seinen Bestandteilen der Kerker der Seele. Aber auch seiner Seele, seiner Vernunft nach ist der Mensch Welt im Kleinen. Die körperlichen Organe, an welche die seelischen Tätigkeiten verteilt sind durch die Gnade der Gottheit, sie zeigen, daß der Mensch zur Ewigkeit bestimmt ist. Dies schon verbürgt ihm die ewige Wahrheit, die er im Reichtum der Ideen besitzt, der Erinnerungen an die ewige Heimat. So als Mitte der Welt steht er da, die erscheinende und getrübte weit überragend, ein Fremdling auf Erden. Der Makrokosmos ist der große Kreis, der die Mitte seiner Radien im Menschen findet.

---

[1]) Zeitschr. f. Philos. u. phil. Kritik. Leipzig 1902, S. 174.

[2]) J. Bach, Des Albertus Magnus Verh. zur Erk.lehre der Griechen usw. Wien 1881, S. 23, 9.

Endlich blicken wir auf die Gottesidee Platos. Das eigentlich Seiende, die Wahrheit alles Wirklichen ist Gott. Er ist offenbar persönlich, ist Schöpfer und Urbild des Guten. Neben dieser Idee bedarf es für Plato nichts weiteres. Dieses Gute schaut die Ideen in den jenseitigen überirdischen Gebieten an. Dieses Gute ist ja als Wille, als Zentralidee eben selbst die Gottheit. Dieses Gute aber ist für Plato auch das Schöne.

„Jetzt aber — sagt Sokrates im Philebos — entflieht uns wieder das Wesen des Guten in die Natur des Schönen. Denn Abgemessenheit und Verhältnismäßigkeit wird uns doch überall offenbar Schönheit und Tugend." Dies Schöne, in welches als begrifflichen Abschluß alles flieht, ist als Idee Erinnerung dessen, was die Seele Gott nachwandelnd einst sah. Und so oft dies in uns, die wir nicht in der Wahrheit, sondern nur in der Wirklichkeit der Dinge wandeln, wach wird, geschieht es durch einen Akt heiliger Begeisterung, in der wir das Haupt wieder zur Idee des Schönen erheben." So redet Plato auch im Phaidros enthusiastisch von der Schönheit, in deren Anschauen die seligen Geister vor ihrem Absturz in das Elementare standen, „als mit dem seligen Chore wir des herrlichen Anblicks und Schauspiels genossen und in ein Geheimnis eingeweiht waren, welches man wohl das allerseligste nennen kann, und welches wir feierten untadelig selbst und unbetroffen von den Übeln, die unsrer für die künftige Zeit erwarteten". So hat Plato — wie v. Stein mit Recht sagt — „der in dem zeitlichen Diesseits befangenen griechischen Welt eine Tür ins Übersinnliche aufgestoßen". [1])

Das nennen wir eben „Offenbarungsphilosophie". In der Tat, es erscheinen die Lehren im Phaidros „in Form einer wie aus höherer Eingebung in einem enthusiastischen Moment gewagten Enthüllungen eines Mysteriums," wie Natorp sagt. [2])

„Der Platonismus ist die griechischste aller Erscheinungen — sagt einmal Erdmann — indem er alle bisherige Philosophie, und also nicht, wie die jonische oder eleatische Lehre, eine bestimmte Stammeseigentümlichkeit, sondern das gesamte Griechentum in sich

---

[1]) v. Stein, Sieben Bücher z. Gesch. d. Plat. II. S. 218.
[2]) Natorp Platos Phaidros. Im Hermes v. 1900, S. 405.

aufgenommen hat." Und auf dieser Höhe geht diese Denkweise, geht das Heidentum über sich hinaus. Wie von einer höheren Hand berührt, erkennt es den Zusammenbruch aller Erdenherrlichkeit, blickt auf eine Trümmerwelt niederwärts, blickt in Sehnsucht nach einer verlorenen überweltlichen Herrlichkeit aufwärts.

„Plato bildet — wurde neulich mit Recht gesagt — die Höhe der gesamten griechischen Geistesarbeit, indem in ihm ihre beiden Hauptrichtungen, das Erkenntnisverlangen und der Gestaltungstrieb, das wissenschaftliche und das künstlerische Streben die innerlichste Verbindung und die fruchtbarste gegenseitige Durchdringung erhalten.[1]) So kommt es, daß diese Philosophie in die Philosophie der Kunst auslaufen muß, wie wir dieses nur bei Schelling in dieser systematischen Durchführung wiederfinden.

Durch verschiedene Kanäle drang Platonismus weiter in das Abendland. Und immer wieder, wenn auch eine Zeitlang die trocknere aristotelische Begrifflichkeit gesiegt hatte, schlug neu erwärmend der Idealismus Platos durch. Hatte doch schon Justin der Märtyrer gemeint: „Die Lehrsätze Platos sind denen Christi nicht fremd, wenn auch nicht in allen Punkten ähnlich. Denn alle (alten) Autoren konnten eine dunkle Ahnung von dem haben, was das keimhaft eingesenkte Wort bedeute." Und wir erinnern uns doch, was unsere Dogmengeschichte den „Platonismus der Kirchenväter" nennt. Aber die Geschichte des Platonismus gehört nicht hierher. Wie er im Anfang des zwölften Jahrhunderts sich, gegen die aristotelischen Dialektiker, in Deutschland wieder erhob, ist vom Verf. in diesen Blättern zu zeigen versucht.[2]) Wir gehen vielmehr sofort zum neunzehnten Jahrhundert.

Aber zuvor erinnern wir daran, daß der Platonismus auch die Renaissance herbeiführen half. Man hatte in der Zeit der Scholastik mit Aristoteles sich sattsam abgequält. Kölner wie Pariser Scholaren und alle Klosterschüler hatten zu lernen: „Der Körper besteht aus dem Stoff, der ohne hinzukommende Form ein

[1]) Eucken, Lebensansch. d. gr. Denker. Leipzig 1902, S. 49, ein Werk, dessen Ziel aber durchaus zu beanstanden ist.

[2]) Wenn Prof. Hauck im neuesten Band seiner Kirchengeschichte dies dem Verf. gegenüber bestritt, so hat dieser in der „Zeitschrift für Kirchengeschichte" Bd. 24 Heft 1 geantwortet.

Nichts ist" — und: Das Akzidenz kann von der Substanz getrennt fortbestehen — durch übernatürliche göttliche Wirkung. So Kleutgen und Stöckl. — Aber man hatte im fünfzehnten Jahrhundert den Platonismus auch wieder hervorbrechen sehen. Also er war wieder da. Und selbst von Schanz zeigte, wie Kuhn den Sturz der Herrschaft des Aristoteles, seiner philosophischen Autorität, im Interesse der Wissenschaft gefordert habe.[1])

Nun in die deutsche Welt. Also von der Offenbarungsphilosophie zur Philosophie der Offenbarung.

Sie war eigentlich lange vorbereitet. Sie war es seit Rousseau. Es ist seltsam. Seine Seele war doch in allem Trotz, bei aller Wildheit der umgebenden Zivilisation gegenüber, wie eine losgerissene in die Weite sich schwingende Saite, an welcher eine neue Zeit zuckend und leise tönend sich offenbarte. Er starb 1778. In diesem Jahr erschienen Herders Stimmen der Völker in ihren Liedern. Zehn Jahre vorher war Winckelmann gestorben.

Aber Herder schrieb in Weimar seine „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit". „Die ganze Geschichte der Völker wird uns (hier) eine Schule des Weltlaufs zur Errichtung des schönsten Kranzes der Humanität und Menschenwürde."

Herder ist seitdem nicht ohne den Begriff der Humanität zu denken. Es kam in Deutschland so etwas Neues hinzu, und man stand bald im wirklichen Humanismus, der die Losung: „Humanität" gab. Man suchte die „allgemeinen Menschenrechte". Herder bezog sich gern auf Popes Gedicht vom Menschen. Dazu kamen die Schotten. Was sozial und philosophisch die Geister zugleich alarmierte, es war das Essay on man. Der Mensch trat bei Herder an die Spitze der Welt, nicht nur der Naturwelt. Er gewann seine Weltstellung. Freilich noch einseitig, da Herder zur Religionsgeschichte sich ebenso verhielt, wie Gibbon zur Weltgeschichte, das heißt verstandesdürr und kümmerlich. Aber: „Der Mensch: Mittelglied zweier Welten" und: „Die Religion ist die höchste Humanität des Menschen." So Herder, wenn er auch das Wesen dieses Menschen schlecht bestimmte: „Was physisch vereinigt ist, warum sollte es nicht auch geistig und moralisch vereinigt sein, da

---

[1]) Theol. Quartalschr. 1900, S. 346 f.

Geist und Moralität auch Physik sind" (Ideen III, S. 14 Tüb. Ausg.) — Denn Hegel hatte sich in Jena neben Schelling habilitiert. Es war im August 1801. Sie gaben zusammen das kritische Journal heraus. Was außerdem beide verband, hatte Hegel in einem Briefe vor einigen Jahren schon dem Freunde Schelling gesagt: „Bei einem neueren Studium der Postulate der praktischen Vernunft hatte ich Ahnungen gehabt von dem, was du mir in deinem letzten Brief deutlich auseinandersetztest, was ich in deiner Schrift fand, und was mir die Grundlage der Wissenschaftslehre von Fichte vollends aufschließen wird. — Man wird schwindeln bei dieser höchsten Höhe, wodurch der Mensch so sehr gehoben wird, aber warum ist man so spät darauf gekommen, die Würde des Menschen höher anzuschlagen, sein Vermögen der Freiheit anzuerkennen, das ihn in die gleiche Ordnung der Geister setzt?" [1])

Das war Herders Einfluß. Er brach den Spinozismus. „Es gibt keine andere Philosophie, als die Philosophie des Spinoza" — sagte damals ja Lessing zu Fr. Jacobi, der ihn besuchte. Und wieweit der Spinozismus bereits Gemeingut der Gebildeten geworden war, zeigt, wenn wir weiteres übergehen, ein Brief Lichtenbergs an Rambach. Leß hatte ihn, es war i. J. 1785, mit Lavater besucht. Lichtenberg sagte ihnen, wie er Rambach erzählt, es gebe nur Eins. Unsere Seele spuke im Körper — Spinoza sei im Recht, alles sei Materie und Gedanke zugleich. Und dasselbe erzählt uns Jacobi nach seinem Besuch bei Lessing von diesem.

Aber nennen wir die, welche neben Herder jene Zeit bestimmten, in welche Schelling trat, so vergessen wir doch auch Eines nicht. Es ist nicht zufällig, daß Winckelmann in den „Gedanken über die Nachahmung der griechischen Werke in der Malerei und Bildhauerkunst" gleich mit Hinweisung auf Platos Timäos und Proclos Auslegung desselben eröffnet. Dies gerade ist zu Anfang seiner Werke, der „Geschichte der Kunst des Altertums" vorausgeschickt. Denn diese Idee, dieser Sinn für Kunstform, für Gestaltung ist's, welcher dem Zerfließen in den gestaltenlosen Pantheismus wehrt, von welchem Schelling, dem Spinozismus der Zeit langsam den Rücken kehrend, offenbar berührt worden ist.

---

[1]) Karl Hegel, Br. von und an Hegel. Leipzig 1887, S. 15.

Wir hatten also auf der einen Seite den spekulativ vertieften Humanismus, so daß man auch sagen kann, wir hatten eine die Dinge um die Gestalt des Menschen hin gruppierende Spekulation, die überall an Plato erinnert, wie denn auch Schlegel mit Schleiermacher ihn zu übersetzen begann. Letzterer gab 1804 den ersten Band seiner Übersetzung der Dialoge, während Schelling gleichzeitig, streng von Plato ausgehend, über „Philosophie und Religion“ schrieb. — Wir hatten auf der anderen Seite zugleich Anregung für eine Philosophie der Kunst. So wird uns die Arbeit Schellings, den wir als Vertreter des Idealrealismus betrachten, wie wir ihn in Deutschland kennen, erklärlicher.

Nun sind es wieder die drei Anschauungen, in denen Schelling platonisch ist, also dem „Haupt und Vater der wahren Philosophie“, wie er Plato nennt, Folgschaft leistet. Auf diese drei nur kommt es auch hier uns wieder an, indem wir fragen, nach welchen Richtungen hin wir dem Idealrealismus Raum zu geben haben.

Zuerst ist es die deduktive Methode. Dies braucht hier kaum erörtert zu werden. Wie bei Plato, so ist bei Schelling die Erkenntnistheorie durch die Geschichte des Menschen erklärt, weil bestimmt. Dieser ist eine gefallene Größe, wie wir noch sehen werden. Er erkennt gewissermaßen von innen her, intuitiv. Der Bann in seinem Innern muß dem Menschen wie von oben her gelöst werden. „Die Meisten aber sind ganz von dem äußeren Anblick befangen und meinen, in dem sei es zu finden.“ Aber nein, sie gehen nur „um die Natur herum“. Es kommt auf innere Schauung an, die dann erst nach außen intellektuell sich vermittelt. „Der Seele ist es wohl, wenn sie das, was sie innerlich wie durch Eingebung oder eine Art göttlicher Anschauung empfunden, nun auch äußerlich im Verstande zurechtgelegt, wie in einem Spiegel erblicken kann. So Schelling in der „Clara“. Dies indes wird im folgenden erst deutlicher werden.

Wir machen darauf indes hier schon aufmerksam, daß die zentrale Bedeutung, welche dem „Menschen“ hier eingeräumt ist, eben das ist, was die Renaissance überall vorbereiten und ihr dann helfen mußte. Das waren eben Renaissance und Humanismus, daß Bedeutung und Recht des Menschen als solchen in die Mitte

der Betrachtung trat. Die „Heiligen“ traten, wie Kuno Fischer vortrefflich sagt, einstweilen einmal hinter die „Celebritäten“ zurück.

Wir kommen also nun auch hier zur anthropologischen Frage. Es kommt die Stellung in Betracht, welche dem Menschen als Mikrokosmus von Schelling gegeben wird, indem er Mitte der gesamten Schöpfung ist, des Makrokosmus, der in ihm gipfelt. Das ist seine eigentliche Höhe, seine Weltstellung, von der indessen nur Trümmer vorhanden sind. Aus diesem Zustand erklärt sich eben das, was wir über die Art seiner Erkenntnis sagten. Der Mensch war bestimmt, die Natur mit dem Schöpfer zu vermitteln. Aber nachdem der Natur durch den Menschen, der, anstatt als leitende Verbindung, vielmehr als isoliertes Medium sich zwischen sie und das göttliche Leben stellte, die Erhebung in letzteres unmöglich gemacht ist, und sie doch nicht in Nichts zurückgehen konnte, so war sie genötigt „sich als eine eigene von Gott getrennte Welt zu konstituieren, und da ihr nun der letzte Einheitspunkt versagt war, worin jedes einzelne der Natur eingehen sollte, so mußte nun jedes in seiner Selbstheit in einem starren Für-sich-sein hervortreten.“ — Wir sehen, daß auch Schelling von einer Entartung der Menschen durch einen Fall und Absturz weiß, welcher seine innere Hoheit intellektuell und ethisch verstimmte und mindestens für das wirkliche Leben verhüllte. „Durch jene Katastrophe sind wir von unserer eigenen Vergangenheit gleichsam geschieden, wie durch eben diese Katastrophe über die ganze Schöpfung — ein Schleier geworfen worden, den allerdings kein Sterblicher, wie jene alte Inschrift sagt „hinwegzuziehen vermag“.[1])

Aber der Idee und Bestimmung nach ist der Mensch auch jetzt noch, wenn auch gebunden, wenn auch sein eigentliches Wesen vor ihm selbst verborgen ist, der Mittler, das Mittel für Zurückführung der Naturwelt. Wenn hier bei Deutung des „wie unser einer“ in 1. M. 3, 22 einige theosophische Absonderlichkeiten unterlaufen, so ist doch der Mensch Ziel, „und in diesem Sinn alles des Menschen wegen. — Je breiter die Basis, über die er sich erhebt, desto mehr leuchtet seine Einzigkeit hervor. Die Wege der Schöpfung gehen nicht vom Engen ins Weite, sondern vom Weiten ins Enge.“

---

[1]) Philos. d. Offenb. (Werke 2. Abt. Bd. III) S. 352.

Anderswo sagt Schelling: „Gewiß ist, daß wer die Geschichte des eigenen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Begriff gefaßt hätte.“ [1])

Es ist der ganze Kosmos also, auch der Sternenhimmel, gemeint, wenn von der Basis der Pyramide die Rede ist, deren Spitze der Mensch. „Die Meinung — die übrigens gern auf allen Sternen Menschen sähe — ist längst in die Romane verwiesen, und für ernste Philosophen kein Gegenstand der Beachtung.“ Um so mehr ist der Mensch in einen Reichtum zum Teil außerordentlicher Fähigkeiten gestellt. Daß sie außerordentlich erscheinen, ist Folge der Entartung des Menschen. Sie sind ihm dadurch aus der Hand gewunden. Sie liegen nur innerlich wie verschüttet in ihm. Sie brechen nur zuweilen, in Ekstase und Gesichten, und dann als Krankheitsformen angestaunt, hervor.

Dennoch hat der Mensch das Auge für das Ewige. Der Anblick jedes Schönen erinnert die Seele ja daran. Und zu ihm soll er wieder gelangen, da er Ebenbild Gottes ist. Er naht sich Gott im Glauben. Die damalige Zeit, und Eschenmeyer mit ihr, bestimmte denselben als Negation alles Wissens. Schelling sagt: „Das Wort Glaube kommt uns bekanntlich aus der Heil. Schrift und zunächst aus unserem lutherischen Lehrbegriff, und drückt eigentlich nur die Zuversicht in der Überzeugung, die Einstimmigkeit des Herzens mit der gewissen Erkenntnis aus.“ [2]) Dabei müssen wir uns erinnern, daß der Glaube Organ des ganzen Menschen ist. Einseitiges Denken ist auf diesem Gebiet eine Krankheitserscheinung, die das Gemeinleben, welches in der „Identität“ besteht, „tötet“.

Völlig trennt sich Schelling von Hegel in dem schon, was er in der Vorrede für Cousin ihm sagt. Er sagt, mit dem logischen Begriff, den Hegel an die Spitze seines Systems stelle, also mit dem bloßen „Sein“, sei nicht weiter zu kommen. Es entwickle sich nicht. — Wie sehr hatte Schelling Recht! Nur durch einen Sprung könnte man zum „Etwas“ und zum „Anderen“ kommen. Aus einem Sein-Nichts wird auch nichts. Schelling stellte ein

[1]) Philos. d. Mythol. S. 427. Weltalter S. 207.
[2]) W. I. Bd. 8 S. 185.



Subjekt dagegen an die Spitze, welches er „aus der lebendigen Anschauung der Wirklichkeit, aus der Erfahrung" nahm. „An die Stelle des Lebendigen, Wirklichen" habe Hegel den „logischen Begriff" gesetzt, „dem er durch die seltsamste Fiktion eine notwendige Selbstbewegung zuschrieb".[1])

Jenes „lebendige Wirkliche" hat Schelling im Glauben. Dieser Glaube ist zugleich innerliches Schauen, und wenn innere Organe aus ihrer Gebundenheit gelöst werden: volle Ekstase. Und so sucht er in den Verzerrungen des Aberglaubens, welche, wie im Grund aller Völker, so auch in unserem Volk, reichlich liegen, die Reste der Herrschaft, welche der Mensch in seiner königlichen Stellung magisch über die Naturwelt übte. Dabei ist kennzeichnend, was wir bei Gelegenheit der Rede über mittelalterliche Mystik hören. Der Mensch „als physisches und moralisches Ganzes" bedarf zuweilen „der Reduktion auf seinen innersten Anfang — um durch das Gefühl der unbeschreiblichen Realität jener höheren Vorstellungen gegen die erzwungenen Begriffe einer leeren und begeisterungslosen Dialektik verwahrt zu werden."[2]) Da haben wir Schelling.

Es ist im Organismus und zumal im höchsten Organismus, im Menschen, Intelligenz zur Natur gekommen. So hören wir ihn reden: Freiheit und Notwendigkeit sind im Menschenideal versöhnt. Dann muß die Vollendung der Geschichte des Menschen in der Darstellung dieser Versöhnung bestehen, also in Ausgleichung des Gegensatzes von Notwendigkeit und Freiheit. Diese Ausgleichung ist hier auf Erden schon das Kunstwerk.

Man wird bemerken, daß diese Anschauung den Gottesbegriff bestimmen helfen kann. Denn hier finden wir eine „Philosophie der Kunst". Das Kunstwerk aber ist Schönheit. Sie also ist Ausgleich eines unendlichen Gegensatzes, nämlich der Idee und der Materie. Intelligenz kommt hier zur Natur. Die Schönheit ist somit ein unbegreifliches Wunder, worin Freiheit zu Notwendigkeit, also zur Natur wird. Mit dem Kunstwerk ist also das erreicht, auf welches als ihr Ziel die Transzendentalphilosophie hinstrebte.

[1]) Bei Kuno Fischer VI S. 319 f.
[2]) Weltalter S. 203.

Wohin auch der Mensch strebt — denn dem (in Leib und Seele) getrennten Leben muß das vereinigte folgen — die letzte Ruhe der Seele findet sich nur in der vollendeten Äußerlichkeit, und wie der Künstler nicht ruht im Gedanken seines Werkes, sondern nur in der körperlichen Darstellung — so ist das Ziel aller Sehnsucht das vollkommen Leibliche als Gegenbild und Abglanz des vollkommen Geistigen."

So in der „Clara". Sie ist durchweg Lehre vom Menschen und seinem Sehnen. Hierher gehört das Wort: „Unseren Herzen genügt das bloße Geisterleben nicht. Es ist etwas in uns, das nach sinnlicher Realität verlangt. Unsere Gedanken stehen nur bei der letzten Einheit still. So ist das Ziel aller Sehnsucht das vollkommen Leibliche als Gegenbild und Abglanz des vollkommen Geistigen."

Das führt uns auch hier auf den Gottesbegriff.

Im Bruno wird uns gezeigt, wie die Einheit von Wahrheit und Schönheit in der höchsten Idee gegeben sei. Und Anselmo muß eingestehen, daß Schönheit eine Vollkommenheit sei. Denn immer bleibt der Gesichtspunkt, wie eben gesagt, auch hier, es sei „das Ziel aller Sehnsucht: das vollkommen Leibliche als Gegenbild und Abglanz des vollkommen Geistigen". Und dies wird an Eschenmeyer begründet für die Gotteserkenntnis. „Wenn es nur ein menschlicher Einfall ist, den Menschen als ursprüngliches Ebenbild Gottes zu denken, so ist das ganze Christentum eine nichtssagende Allegorie."

Auf dieser Voraussetzung nun hören wir in den „Weltaltern", wie töricht es sei, Gott das schrankenlose Unendliche zu nennen. „Unendlichsein ist für sich keine Vollkommenheit, vielmehr das Merkzeichen des Unvollkommenen. Das Vollendete ist aber das in sich Runde, Abgeschlossene, Geendete". Diesen Abschluß findet Schelling darin, daß das Absolute, in welchem Notwendigkeit und Freiheit ist, diese Notwendigkeit sich unterwirft. „Das Notwendige vor Gott nennen wir die Natur Gottes." Das freilich ist der Fehler hier, daß das Absolute „durch die Freiheit die Notwendigkeit seiner Natur in der Schöpfung überwindet" (!) statt sie überall frei als Manifestation und Herrlichkeit durch sich zu setzen.

Diese Arbeit fällt in die Zeit von 1811—14. Wir sehen den

pantheistischen Zug. Und demgemäß wird dieser Gottesbegriff niemals frei vom Weltbegriff. Die Idee Gottes ferner ist oder enthält die Ideenwelt nicht explizite, sondern implizite, d. h. in „absoluter Zentralisation“. — Hier streift auch im Ausdruck Schelling völlig an Nikolaus von Cusa mit dessen complicatio und explicatio Dei. Aber freilich auch nur hier. Er sucht dagegen auch nach einer Formel für die Trinität. Er spricht davon, wie das „Seinkönnende“ und das „Reinseiende“ im „Subjekt-Objekt“ zur Dreiheit der „Antlitze“ sich zusammenschließt. Er sucht den altkirchlichen Ausdruck (W. I, S. 236). Alles freilich vergeblich. Denn wir hören nun in den „Weltaltern“: „Die Notwendigkeit (in Gott) liege der Freiheit zugrunde.“ So geht also das Notwendige, die Natur, der Freiheit voran. Diese wird völlig doch erst durch Unterwerfung jener Natur. Das ist ein gnostisch-phantastisches Element, welches Schelling von Böhme und v. Baader aufnahm.

Aber immer geht Schelling für seinen Gottesbegriff auf die Kunst zurück. Gott ist das absolut Schöne. Das ist diejenige Seite Gottes, welche Mose sehen durfte, als er Gott bat, seine „Herrlichkeit“ sehen zu dürfen, 2. Mose 32, 18. Hierauf nimmt Schelling besonders Bezug. Gott kann das Schöne allerdings nur sein als Identität von Geist und Natur. Das verlangt der Idealrealismus, wie wir wiederholen. Oder wie Schelling begründet: „Leiblichkeit ist nicht Unvollkommenheit, sondern wenn der Leib von der Seele durchdrungen ist, die Fülle der Vollkommenheit.“ Hören wir weiter.

„Plato spricht — sagt Schelling — im Phädrus von der Schönheit, daß wir sie einst im höchsten Glanze gesehen. Hierbei meint er nicht eine für sich seiende Schönheit, da sie ja an sich selbst kein Subjekt sein kann, sondern die Schönheit des an und von sich Schönen“. So gegen Eschenmeyer. Und so zeigt sich wie in der Schönheit, so in der Herrlichkeit gerade die Vollkommenheit Gottes.

Offenbar wissen wir jetzt, was „Schelling und Idealrealismus“ bedeuten. Der Mensch ist Maßstab. Also: „Idealismus ist die Seele der Philosophie, Realismus ihr Leib, nur beide zusammen

[1]) Werke, Abt. I Bd. 8 S. 210.

machen ein lebendiges Ganzes aus ... fehlt einer Philosophie dieses lebendige Fundament (das reale), so ist dies gewöhnlich ein Zeichen, daß auch das ideelle Prinzip in ihr ursprünglich nur schwach wirksam war“ I, S. 427 f.

Oder mit anderen Worten: Kräftiges Denken denkt die Dinge zu Ende. Mattes Denken bleibt im leiblosen Begriff stecken.

II.

Der Realidealismus und Schelling blühten. Da wendete sich das Blatt.

Was damals eintrat, war eine auch in einer Art notwendige Reaktion. Man wachte wie aus einem idealen Traume auf. Man hatte das Reale, das Tastbare, das Experiment hintangesetzt. Wie die neuplatonischen Geister in den Weltspiegel, in das Elementarmeer niedersanken, so stürzte man sich nun in das „voraussetzungslose“ Forschen, Forschen nach dem, was eigentlich Materie sei. Frei von jedem Gepäck, frei von jeder Sorge darüber, in welchem Verhältnis Natürliches zum Geistigen, Geistiges zum etwaigen Göttlichen stehen möge, wanderte man lustig, im induktiven Probieren auf die Sinnesorgane bauend, im Flachland nur empirischer Einzelforschung umher.

Wir wollen hören, wie man's machte, wie weit man kam und wie man jetzt auf dem Rückweg begriffen ist. Wir geben Geschichte. Sie soll uns den Übergang zu der Erörterung geben, was der entthronte und nun langsam wieder herbeigerufene Idealrealismus uns bedeute.

Es kommt uns hier zunächst nur auf die Frage wieder an, ob induktive, ob deduktive Forschung? Von ihr aus wird im Grund alles bestimmt. Warum war die induktive Forschung nötig?

Das sagte Helmholtz[1]) in einem Brief von Bonn aus an seinen Vater. Zuerst verwahrt er sich gegen Vogt und Moleschott, deren keiner bisher „durch wissenschaftliche Spezialforschungen erwiesen, daß er die Achtung vor dem Faktum und die Besonnenheit in den Schlußfolgerungen sich zu eigen gemacht“. Dann sagt er, woher es komme, daß man die Philosophie sich fern halte.

[1]) Karl v. Helmholtz v. L. Königsberger, Braunschw. 1902, I. S. 292.

„Indifferent ist allerdings der größere Teil derselben (der Naturforscher) geworden. Die Schuld daran sehe ich aber allein in den Ausschweifungen von Hegel und Schellings Philosophie."

Diesen Umschlag finden wir ja natürlich. Die strikte Forschung war notwendige Ergänzung. Aber nur so durfte sie dieses sein, daß, wie wir zu Anfang betonten, neben Plato auch Aristoteles zu seinem Recht komme.

Doch genug. Man ging so weiter. Schließlich kamen wir bei E. Dührings „Wirklichkeitsphilosophie" an. Da gilt nur die sinnliche Wahrnehmung, und die ganze Weltwirklichkeit ist Mechanismus. Man sah in der Natur nichts vom Zweckbegriff. Aus dem Geistleben durfte man ihn folgerichtig nicht borgen. Das wäre Rückfall schließlich selbst in Metaphysik gewesen. Man hatte die leblose Natur, die Materie, das Dunkelste gerade von allem. Auch Kirchhoff sagte, das Ziel der Naturwissenschaft sei ihre „Zurückführung auf Mechanik".

Nun bahnt sich langsam der Wetterumschlag an.

Kant hatte ja doch gesagt: „Zuvörderst muß bemerkt werden, daß eigentliche mathematische Urteile jederzeit Urteile a priori und nicht empirisch sind, weil sie Notwendigkeit bei sich führen, welche aus Erfahrung nicht abgenommen werden kann.[1]) Und Apelt sah sehr wohl, worin die eigentliche Schwierigkeit der Beobachtung und des Experimentes liege. Sie liegt darin, daß es, wenn man auch von außen nur mit Messungen und Agentien daran zu gehen meint, dennoch unbewußt „eine Sache ingeniöser Erfindung" bleibt. Diese veranlaßt schon die bestimmte Fragestellung. „Es ist jene besondere Gabe Keplers, Wahrheiten von Ferne im Dunkel schimmern zu sehen. Sein Genius, wie er zu sagen pflegte, lispelte sie ihm zu." [2])

Das hatte ja immer auch Heinrich Ritter gemeint. Es befremdete ihn, daß man „der Mathematik und den Naturwissenschaften den Anspruch zugesteht, exakter zu sein, als die Geisteswissenschaften; wir müssen vielmehr ihn unbedingt zurückweisen, weil selbst die Mathematik und alle Genauigkeit der Erfahrungs-

[1]) Hartenstein Ausg. Bd. IV S. 16.

[2]) Theorie der Induktion. S. 29.

wissenschaften auf Beobachtung der logischen Gesetze beruht, und die Logik doch zu den Geisteswissenschaften gehört." [1])

Es kann nicht wohl ermüden, wenn wir der Umkehr noch ein wenig ins Gesicht sehen. Sehen wir also, wie ein exakter Forscher den Drang ausspricht, die apriorischen Begriffe Kants zu erforschen „z. B. die Ableitung der geometrischen und mechanischen Grundsätze, den Grund, warum wir das Reale in zwei Abstraktionen, Materie und Kraft, logisch auflösen müssen, dann wieder die Gesetze der unbewußten Analogienschlüsse, durch welche wir von den sinnlichen Empfindungen zu den sinnlichen Wahrnehmungen gelangen". [2]) So derselbe Helmholtz an seinen Vater. So kehrte man langsam um. Man lernte einsehen, daß, wie Rinne sagte, es gerade umgekehrt sich verhalte, daß man die Seele gerade „für den unsern Anschauungen sichtbarsten Teil der Natur halten müsse", wogegen „die sinnlich wahrnehmbare Welt in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt" sei.

Überall also Zeichen der Umkehr. Auch im „Archiv für Philosophie" konnten wir lesen, „daß die Erkenntnislehre einen Teil ihrer sensualistischen Allgenugsamkeit in Frage stellen" müsse. Wir hören: „Die Wissenschaft erkennt gern nur den geometrisch-mechanischen Eigenschaften der Körper objektive Realität zu. Diese Voraussetzung ist aber synthetisch und a priori. Sie ist nicht Resultat sondern Voraussetzung der Forschung, sie erscheint als Resultat nur auf Grund von Untersuchungen, die nicht möglich wären ohne daß von Anfang an das Ziel vor Augen stand." [3])

Immer also die Voraussetzung des geistigen Gewordenseins, welches wir zur Untersuchung doch mitbringen. Ist es aber so, wie sieht es dann mit der Voraussetzungslosigkeit aus?

Also noch einen Beweis für unsere Behauptung. Was lehrt die Geschichte der Physiologie? Sie lehrt: „Je eingehender, vielseitiger, gründlicher wir die Lebenserscheinungen zu erforschen streben, desto mehr kommen wir zur Einsicht, daß Vorgänge, die wir bereits geglaubt hatten physikalisch und chemisch erklären zu

[1]) Göttinger Gel. Anz. 1868, S. 934.

[2]) Helmholtz, Leben, I. S. 292.

[3]) Archiv f. Philos. 1897, S. 479.

können, weit verwickelterer Natur sind und vorläufig jeder mechanischen Erklärung spotten." So Professor G. von Bunge S. 7 seines Werkes. Und er fährt fort zu bekennen, „daß das Verständnis der Arbeit und Arbeitsteilung der organischen Zelle nicht zu erreichen sei. An eine chemische Erklärung dieser Erscheinungen ist gar nicht zu denken". Er fährt fort: „In der Aktivität — da steckt das Rätsel des Lebens. Den Begriff der Aktivität aber haben wir nicht aus der Sinneswahrnehmung geschöpft, sondern aus der Selbstbeobachtung." [1]) Also die Empirie durch die Sinnorgane weist über sich hinaus in das Gebiet des Seelischen.

Wir erfahren, „daß — um mit H. Rickert zu reden — alle Wissenschaften, auch wenn sie begrenzte Gebiete untersuchen und diese Gebiete erklären wollen, durch unbedingt allgemeine Urteile oder Begriffe von mehr als empirisch allgemeiner Geltung die Erfahrung überschreiten müssen". Überschreiten wir sie, dann braucht auch die Welt, die Natur als Ganzes, „nicht als ein ewiger Kreislauf betrachtet zu werden, der gleichgültig gegen alle Besonderheit und Individualität ist". Die natürliche Welt kann dann „als gegliederter Entwicklungsgang angesehen werden, dem wir einen jenseits der Natur liegenden „Sinn" unterlegen dürfen". Haben doch schon gewisse Gesichtspunkte, die wir für die Naturbetrachtung mitbrachten, uns zum Atombegriff geführt. Wir bringen also die Voraussetzung mit, und „sie soll die erkenntnistheoretische Deduktion begründen". Das heißt aber: „Der Naturalismus ist so im Prinzip durchbrochen." [2])

Bisher leugnete man den Zweckbegriff in der Naturwelt. Er sei ja nur eine subjektive Forderung, ein Ding, welches man in die Dinge außer uns hineintrug. Das ist nun anders. Reinke hat uns in seinem „Die Welt als Tat" mit dem neuen Ausdruck „Dominanten" für Triebkräfte beschenkt. Das war nicht nötig. Wohin soll es führen, wenn jeder neue Kunstausdrücke formt! Aber er kennt doch einen objektiven, in den Dingen liegenden Zweck. Und dieses so sehr, daß er gesteht, die zweckvolle Anordnung der

[1]) Lehrb. d. physiolog. u. pathol. Chemie. Leipzig 1898, S. 7, 11.

[2]) Die Grenzen d. wissenschaftlichen Begriffsbildung. Tüb. u. Leipz. 1902, S. 216, 601, 681, 689.

Dinge deute auf eine ihnen transzendente Intelligenz. So kommt er wenigstens bei einer stoischen Weltseele, einer antiken kosmischen Vernunft an. Diese Vernunft habe auch geschaffen. Denn mit der Urzeugung ist's nichts. Eine Taschenuhr schafft oder formt sich nicht selbst aus Stahl und Messing. Nur „eine Schöpfung leistet unserem Kausalitätsbedürfnis ein Genüge", eine Schöpfung, die freilich Reinke für einen einmaligen Naturprozeß hält, die aber Intelligenz in die Dinge legt, in ihnen sieht.

Aber gegen Oswald, der einen Materialismus erdenkt, steht Reinke fest. Oswald erklärt alles mit dem Wort „Energie", die physiologischen wie die psychischen Erscheinungen. So hat er ein „energetisches Weltbild". Alles, also auch das was wir Substanz nennen, ist: Energie. Sie ist das A und O der Dinge. Daß aber diese Energetik „mehr als ein Bild sei, dies zu behaupten, ist Selbsttäuschung". So Reinke. Gewiß, denn Oswald will von keinem Träger der Energie wissen. Sie ist eben alles, sowohl Substanz, Substrat, als auch Bewegung. Das ist doch nur ein „Weltbild", sagt Reinke, welches Oswald „in künstlerischer Intuition schafft". Exakte Naturforschung ist das aber nicht. Sehr gut schließt Reinke: Sonach „dürften Fernstehende zu der Schlußfolgerung kommen, daß in den Wissenschaften, die sich selbst mit Vorliebe „exakte" nennen, die Anschauungen über elementare Begriffe und Vorstellungen kaum weniger weit auseinander gehen, als auf den Gebieten religiöser und politischer Parteidogmen".[1])

Mehr verlangen wir nicht, als Reinke uns sagt. Man ist im Blick auf die Naturwissenschaften also sehr bescheiden geworden. Man verzweifelt an der Exaktheit. Also Idealismus! Denn „dieser besteht darin, daß wir den allein richtigen Weg der Erkenntnis einschlagen, daß wir ausgehen von dem Bekannten, von der Innenwelt, „um das Unbekannte zu erklären, die Außenwelt" S. 15. — Da sind wir also aus dem rein induktiven Verfahren heraus.

Und nun auch die Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Da hören wir, „die Wissenschaft müsse sich losmachen von dem Vorurteil, daß alle physischen Erscheinungen mechanisch, d. h.

---

[1]) Rundschau 1903, S. 361, 375.

aus physischen Ursachen erklärbar, sie müsse neben der Materie immaterielle Agentien anerkennen". Dies die neue Richtung der Ehrhardt, Reinke, Busse. Damit sei die Theorie von der Abgeschlossenheit des Naturlaufs durchbrochen, bekennt man.

Da sind wir ja in der Tat schon auf Schelling wieder gewiesen. „Jede Neugestaltung eines Organischen — sagte Snell in seiner „Schöpfung des Menschen" — ist vorher in Form eines Innern vorhanden gewesen. Alle äußeren Lebensschöpfungen quellen aus seelischem Leben." Und Riehl erklärt geradezu: „Die Materie ist Subjekt psychischer Tätigkeiten.[1])

Nebenbei sehen wir also, daß der Materialismus, daß Häckel und Darwinismus mit „exakter" Forschung nichts gemein haben. Es sind Dichtungen, luftige Hypothesen, geeignet eine Abendgesellschaft in vorgerückter Stunde zu erheitern. Gerade die Prahlerei mit Wissenschaftlichkeit aber hat sie zu Fall gebracht und hat die sonst erheiternde Harmlosigkeit dieser Gebilde vor den Augen nüchtern Denkender dargetan.

Schelling würde wieder sagen: „Da seht ihr was ich meinte. Das ist Sancho Pansa, der ein Königreich hingibt, um sich dafür eine Gänseherde anzuschaffen."

„Es entsteht wieder eine neue Naturphilosophie. Der Naturwissenschaftler, des „Nichts-als-Spezialistentums" müde, sucht festzustellen, wie sich seine Erkenntnisse und Überzeugungen zum Ganzen des Weltbildes fügen. Der Philosoph beginnt das naturwissenschaftliche Material nicht nur als Gegenstand erkenntnistheoretischer Betrachtung zu verwerten, sondern seine Brauchbarkeit und Tragweite für das System der philosophischen Weltanschauung kritisch zu würdigen." So L. W. Stern. Und dann bespricht er — E. von Hartmann.[2]) Man hat also eine Weltanschauung. Man bringt sie mit und sieht zu, ob sie den Dingen gegenüber standhält. Man ist bescheidener geworden.

Sagte doch im März 1903 selbst der Gelehrte der Kölnischen Zeitung, indem er Kekulé und die neusten Entdeckungen auf dem Gebiet der Strahlungerscheinungen nach Röntgen bespricht: „Dieses

[1]) A. Riehl, Begriff u. Form der Philos. Berlin 1872.
[2]) Zeitschr. für Phil. u. philos. Kritik. Leipzig 1903, S. 175.

psychologische Dokument zeigt wieder einmal, daß auch der wissenschaftliche Forscher eigentlich ein Künstler ist, der nicht bloß mit kühler Überlegung nüchterne Folgerungen zieht. Jede wirklich große wissenschaftliche Leistung war von jeher eine Tat der Phantasie.“ Man höre!

Wir stehen also wirkich bei der Forderung einer Naturphilosophie. Die Naturwissenschaft, namentlich die Psychologie ist so vertieft, daß man es mit Rabus für recht und billig erachten muß, „daß sie innerhalb der obersten Synthese, welche Philosophie heißt, zur Naturphilosophie sich umsetzt“. Hat doch auch Friedrich Harms uns eine „Naturphilosophie“ hinterlassen. Es ist derselbe Harms, der uns in seiner Logik den Unterschied von Deduktion und Induktion so lichtvoll darlegte, der es zeigte: „Ohne die Erfahrung vermag auch die (deduktive) Spekulation nicht zu erkennen. Denn das Denken ist nur die Tätigkeit, welche jeden Inhalt formieren kann, die aber ursprünglich keinen Inhalt besitzt, da unser Denken nicht kausal ist, seine Gegenstände nicht erzeugt.“ Und dennoch eine Naturphilosophie! Sie muß in der Tat sehr nötig sein.

Es ist nicht zu leugnen, Schelling greift nach dem Stande der damaligen Wissenschaft vielfach fehl. Man konstruierte die Natur von oben her. Man war nicht imstande, ein System der Naturphilosophie zu schaffen. Man ist’s ja noch nicht. So hat man denn Schelling oft belächelt. „Aber man hat nicht bedacht, daß es gerade diese Konzeptionen waren, welche die exakte Forschung der Folgezeit auf den Weg der Untersuchungen geführt haben.“ So Windelband gewiß mit Recht.[1]) Dies wollen wir an diesem Ort schon bedenken.

Und nun höre man sogar das Neuste. „Eine notwendige Hypothese — sagt Kant — wird Glaube genannt.“ Dieser bezieht sich aufs Dasein Gottes und die künftige Welt. Wer diesem Glauben die Geltung abspricht, wird ad absurdum logicum et practicum geführt, wo er „seinem Verstand — widerspricht“. — Die Existenz Gottes hat „praktische Gewißheit oder den Grad der Beifallswürdigkeit, daß, wenn sie auch nicht bewiesen werden kann,

---

[1]) Gesch. d. neuern Philos. II. Leipzig 1899, S. 239.

derjenige, der seine Vernunft und freien Willen gebrauchen will, sie notwendig voraussetzen muß, wenn er nicht wie ein Tier oder wie ein Bösewicht handeln will".[1])

Damit lehrt man uns jetzt Deduktion von oben. Was wollen wir mehr! Das greift schon in unsere dritte Betrachtung ein.

Ja wir sind so sehr auf dem Rückweg, daß sogar ein E. v. Hartmann in seinem „Schellings philos. System" es geradezu erklärt, „daß gerade für den gegenwärtigen Zeitpunkt eine Orientierung über Schelling dem dringendsten Bedürfnis entspricht".

Lessing schrieb einmal an Mendelssohn: „Ich besorge nicht erst seit gestern, daß, indem ich gewisse Vorurteile weggeworfen, ich zuviel mit weggeworfen habe, was ich werde wieder holen müssen."

III.

Wir berührten Winckelmann. Und da wir oben hörten: „Die letzte Ruhe der Seele findet sich nur in der vollendeten Äußerlichkeit", so möchten wir an ihn noch einmal erinnern. Er zeigt nämlich, wie dem künstlerischen Denken die Innerlichkeit nicht verloren geht. Als Katholik ließ er sich das hannoversche Gesangbuch nach Rom kommen. Denn er sang des Morgens gern ein Lied von Paul Gerhard. Am liebsten das: Ich singe dir mit Herz und Mund. — Das kann seine leichtfertige Konversion um so weniger entschuldigen. Es soll aber auch nur zeigen, was es ihm bedeutet, wenn er sagt, die christliche Offenbarung „erhalte ihre Überzeugung durch göttliche Rührungen".

Da kommen wir ja unversehens zu Goethe. Zu Eckermann sagte er: „Jede Produktivität höchster Art — steht in niemandes Gewalt, große Gedanken — das sind Inspirationen."

Wir mögen dessen gedenken, wenn wir nun von dem bisher Gesagten die Anwendung für die Theologie machen. Diese wird aber mit der erkenntnistheoretischen Frage wieder zu eröffnen sein. Denn wir werden rationell verfahren. Wir werden, nach dem alten Plan wieder vorgehend, zuerst im Hinblick eben auf die Theologie die Frage berühren, ob also deduktives Verfahren, durch welches sie ist, erkenntnistheoretisch richtig sei. Wir werden dann sehen,

[1]) E. Sänger, Kants Lehre vom Glauben. Leipzig 1903, S. 129.

inwiefern der Idealrealismus ihre Auffassung des Menschen bejaht und fördert. Wir werden endlich sehen, wie er unseren Gottesbegriff gestalten wird. Und wir werden, so verfahrend, inne werden, daß wir, auf ihm wissenschaftlich fußend, auf Ergebnissen uns bewegen, welche uns schon von der Philosophie entgegengebracht, ja aufgenötigt werden. Die Theologie also findet sich durch die Grundanschauung, welche wir kurz als Idealrealismus bezeichneten, bejaht und wesentlich gefördert.

Man sollte denken, in ersterer Hinsicht sei die Sache höchst einfach nach allem, was wir eben sahen.

Kein Experiment, und schließlich keine Naturbetrachtung überhaupt, wird durch die fünf Sinne allein hergestellt und ertragsreich ausfallen. Das kleine Kind streckt seine Hand nach dem Mond. Es will ihn herunterholen und damit spielen. Es fehlt also Erfahrung. Erfahrung ist Summe im Geistleben aufgespeicherter Eindrücke. Diese allein regeln und lehren im zukünftigen Leben das richtige Sehen. Der Geist also lehrt's. Er wählt die Mittel, zeigt die Ziele, ordnet das Geschaute nach Prospekt und Plan, den er mitbringt. Diese inneren Konzeptionen sind geradezu mystische Vorgänge. Hinterdrein kann der mystisch gewonnene Inhalt nach allen Regeln der Logik dann in ein rationelles System gebracht werden.

So entstehen auch die hochtönenden Systeme immer aus Eindrücken und Vorstellungen. Ein tiefes geheimnisvolles Ahnen, welches Newton seinen Genius nannte, tritt aufleuchtend in Vorstellungen empor und schafft baulich. Denn diese Vorstellungen hielten oft selbst ein Weltganzes in sich, ein Ganzes, in welchem unbewußt Keime der Wissenschaften und Hilfsbegriffe schon enthalten waren. Wie beim Einzelmenschen, so in der Geschichte der Menschheit. Die mythologische Kosmogonie ist keimhafte Urform, erster roher Umschluß eines einheitlichen Ganzen der Weltvorstellung. Aus ihr gliedert, aus ihr entwickelt sich die Philosophie. Und sie treibt dann in langsamerem Wachstum die einzelnen Wissenschaften als Glieder förmlich aus sich heraus. — Sie werden selbständig. Sie lösen sich vom Mutterboden ab, wie Malerei und Plastik von der Wand der Propyläen und Tempel zu selbständiger Formung und Bedeutung.

Dieser Prozeß im einzelnen wie in der Menschheit, er ist deduktiv. Er geht und gestaltet von oben und innen nach unten und außen. Genug, erinnern wir uns des oben Gehörten, so sind wir streng wissenschaftlich, wenn wir mit Ulrici in Halle sagen: „Auch die exaktesten unter den exakten Wissenschaften können hinsichtlich ihrer Grundbegriffe, Grundprinzipien und Grundgesetze kein Wissen, sondern nur ein Glauben in Anspruch nehmen." Wir wurden ja vorhin in demselben Sinn schon auf Kant verwiesen.

Was bedeutet das denn, wenn ein Wundt[1]) das Gefühl „Pionier der Erkenntnis" nennt? Wenn er hinzusetzt: „Auch das religiöse Gefühl bahnt der Erkenntnis den Weg und zwar der höchsten Erkenntnis, die sich der Mensch als Ziel setzen kann, der Einsicht in die Ursache und den Zweck des Weltganzen und des Einzelwesens." Hiermit — und es ist dies hier schon erwähnt worden — sind wir Schelling näher wieder gekommen, wenn er sagte: „Die bloße Reflexion ist eine Geisteskrankheit des Menschen, welche sein heiligstes Leben, welches aus der Identität hervorgeht, tötet." Es geht aus der Einheit von Seele und Leib, aus dem ganzen Menschen, hervor.

Dies führt uns auf den Menschen.

Wie wird, fahren wir zweitens also fort, der Idealismus unseren Begriff, unsere Idee vom Menschen gestalten?

Wir denken, daß unsere Theologie hinsichtlich der universalen Stellung des Menschen niemals zweifelhaft war. Aber allerdings sie dachte ihn nicht immer kräftig als Einheit von Geist und Natur. Sie gab dieser Einheit nicht Folge. Sie nahm ihn zu sehr als bloßes Geistwesen. Damit aber verschloß sie sich, indem sie den Fehler des Platonismus unbewußt sorgsam kopierte, auch der deutlicheren Einsicht des Einflusses seiner mikrokosmischen Stellung auf die endliche notwendige Regeneration auch des sichtbaren Universum. Man sieht dies sofort z. B. wenn man sich erinnert, wie einige Theologen statt der kosmischen Palingenesie eine wirkliche neue Schöpfung neuen Himmels und neuer Erde verstanden. Dies Misverständnis trat mit der Spiritualisierung der Begriffe zugleich erst in der Zeit theologischer Erschlaffung ein, worüber

---

[1]) W. Wundt, Beiträge zur Theorie der Sinneswahrnehmungen. S. 294.

man Tholuck hören muß, während ein Philipp Nicolai und Johann Arnd den vollen Sinn für Leiblichkeit des Menschen und demzufolge für die kosmische Palingenesie zu höherer Naturform festhielten. Es kann nachgewiesen werden, daß Nicolai z. B. durch das Studium der Schriften Ruperts von Deutz, also durch den Platonismus, zu der vollen Erkenntnis der mikrokosmischen Bedeutung und zentralen Stellung des Menschen gelangte. Vom verklärten Leibe Christi, aus dem Haupt also, machte er die Verklärung der Leiber der Glieder und endlich des Leibes der ganzen sichtbaren Welt wie in einem naturnotwendigen Prozeß abhängig. Zur ethischen Seite der Auffassung des Werks der Erlösung trat hier also die physische.

Und damit hängt genau zusammen, daß wir den Stoff, das Leibliche an sich, nicht mehr als leblos, daß wir es vielmehr als beseelt ansehen, daß wir nicht mehr einen Haufen starrer Atome und Molekule in der Materie erkennen, sondern diese als nur gebundenes und irgendwie, wenn auch nur vorübergehend, erstarrtes Organisches betrachten. Ist das Einzelne, wenn es wirklich ist, immer, wenn auch je nach dem Vorwiegen dieser oder jener Seite verschieden: Einheit des Idealen und Realen, kommt auf allen Stufen also Intelligenz zur Natur, so ist uns damit ein Doppeltes ermöglicht. Wir gelangen zum besseren Verständnis einer durch Mißbrauch der Freiheit eingetretenen Materialisierung der Natur. Und wir gelangen ebenso zu dem einer endlich erlösten, also zu einer Verklärung der Natur. Demnach ist das tiefere Verständnis einer Reihe von Schriftaussagen, zu denen auch diejenigen über die Wunder gehören, mit der Auffassung gegeben, welche wir mit dem hergebrachten technischen Ausdruck Idealrealismus nannten.

Es hat unsere Theologie die Idee des Menschen nicht vollständig immer erfaßt. Sie hat nicht immer den Menschen als Synthese der Geister- und Naturwelt zu verwerten gewußt. Sie hat die Bedeutung seiner Leiblichkeit, hier den Mangel Platos teilend, nicht erkannt. Und dies führt uns zum Gottesbegriff.

Fragen wir also endlich, welche Wirkung die Anschauungsweise des Idealrealismus auf das spekulative Verfahren für Aufbau eines wirklichen Gottesbegriffes haben muß. Und hier bemerken wir, daß in dieser Beziehung der Spiritualismus, welcher

zur Bestimmung des göttlichen Wesens, des persönlichen Absoluten als ens simplicissimum gelangte, wahrhaft Erschreckendes leistete. Er stellte ein Bild Gottes zusammen, so abgezogen, so leblos, so dürr, daß von dem Reichtum, den die Schrift in dieser Beziehung in der Erscheinung der Herrlichkeit Gottes uns vorführt, keine Spur bleibt. Die schönsten Bemerkungen über die göttlichen Eigenschaften konnten daran nichts bessern.

In dieser Beziehung sind wir vielfach hinter den Anregungen zurückgeblieben, welche die Philosophie uns gab. Wir wollen Chr. Weiße und Chalybäus ganz übergehen. Wir wollen hier nur an den jüngeren Fichte erinnern. Er macht uns geradezu nicht unberechtigte Vorwürfe. „Die wissenschaftliche Theologie unserer Zeit hat noch nicht sich entschließen können, mit klarer Entschiedenheit einem realistischen Begriffe der Gottheit sich zuzuwenden." —

So ist's. Sie litt eben darum fortwährend am Pantheismus. Denn sie steckte im Spiritualismus, welcher den Gottesbegriff so verdünnte, so verarmte, daß dieses wissenschaftlich gefundene Absolute gar nicht bei sich bleiben kann. Es muß schaffen, um einen Reichtum zu gewinnen. Oder es muß in die Welt umschlagen, weil es der Ergänzung bedarf.

Freilich man erkennt in unserer Dogmatik zuweilen auch diesen Fehler. „Die Kirchenlehre hat — sagte Thomasius — kein Dogma über den Begriff Gottes aufgestellt." [1]) So nachdem er die Begriffsbestimmungen auch der protestantischen Dogmatiker ungenügend gefunden hat, namentlich den von Joh. Gerhard, der auf Thomas immer noch wesentlich zurückgeht. Und Thomasius fordert nun, daß man einen Schritt weiter gehe. Die bisherige Theologie sei für die Begriffsbestimmung von der Kategorie „Sein" ausgegangen. Das genügt auch ihm nicht. Er hält für nötig vom „Willen" auszugehen. Mit diesem Fortschritt für den Gottesbegriff müsse Ernst gemacht werden. Warum? „Dazu drängen die Erscheinungen auf dem Gebiet der Philosophie hin."

Nun so dürfen auch wir wohl hier auf den Begriff eingehen. Wir haben es eingehender anderswo gethan.[2]) Es gilt, von der

---

[1]) Christi Pers. u. Werk. I. S. 35.

[2]) Der christliche Gottesbegriff. Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht. 1900.

vollen Ebenbildlichkeit des Menschen auszugehen. Nicht des Menschen nur, welcher denkt, sondern des Menschen wie er leibt und lebt. Der ganze Mensch hat doch nicht nur ein „Sein“, er hat ein „Leben“. Mit dem bloßen Sein konnte ein Hegel sich begnügen. Es konnte der alte Thomismus sich damit begnügen. Es konnte unsere ältere Dogmatik sich damit begnügen. Der tiefgegründete, sichere Glaube der Alten machte ihre Definitionen ungefährlich. Sie halten Gott als „ens simplicissimum“. Aber der Idealrealismus kann sich damit wissenschaftlich nicht begnügen.

Der Mensch ist nicht nur, sondern er lebt. In der Totalanschauung Schellings stehend, haben wir seiner Irrungen namentlich zwei zu vermeiden. Wir meinen die, daß die Evolution des göttlichen Wesens sich tatsächlich pantheistisch in der Weltentwicklung fortsetzt, obgleich Schelling stark betont, daß er nicht Emanation, sondern Schöpfung wolle. Und wir meinen die, welche der Anlaß für jene ist, daß in Gott eine Entwicklung stattfinde, die vom dunklen Naturgrunde ausgehe. Indem wir hier abweisend uns verhalten, haben wir desto zuversichtlicher also und deutlicher noch auf die Kategorie einzugehen, welche uns aufgenötigt wird, welche uns als Maßstab dient. Es ist, also, statt der Kategorie: „Sein“, die Kategorie: „Leben“, die wir meinen, wie gesagt. Denn der Mensch „ist“ nicht nur, er „lebt“. Hier, und damit in der Ebenbildlichkeit des Menschen als des Lebendigen, ist die Voraussetzung, will man nicht abstrakt, sondern real denkend, nicht des abstrahierten, sondern des realen Absoluten froh werden.

Richtig sagte einmal der Erlanger August von Schaden: „Sein kann nur sein was es scheint, Leben hat mehr Phasen, als seine einmalige Erscheinung ist, Leben ist mehr, als es scheint.“ [1]) Sehr richtig! Ein Stück Steinkohle: „ist“, aber die armseligste Pflanze schon: „lebt“. Sein ist ausgegangenes Leben. Sein hat keine Geschichte mehr. Leben trägt Bewegen, trägt Potenz für Tätigkeit und Ausgestaltung in sich. Es hat und macht Geschichte. Dabei bleibt es Geheimnis, indem es die Fülle der in es beschlossenen Möglichkeiten so in sich birgt, daß sie über die jedesmalige Einzelgestaltung hinausgreifen. Man wende dies für den Gottesbegriff.

[1]) Theodicee. S. 5.

für die Einzelerscheinungen des göttlichen Wesens einfach an. Man muß das immer wiederholen.

Nehmen wir hinzu, daß der Mensch als Abschluß der Schöpfung die beiden Reiche, Geisterwelt und Naturwelt, als solcher, wie gesagt, mikrokosmisch in sich zusammenfaßt. Die Schöpfung, die zwei dieser Welten, dies als reine Setzung, ist Kontraposition Gottes. Insofern stellt der Mensch, als Einheit von Geist und Leib, diese Kontraposition abbildlich in sich dar. Dieses in gewisser Hinsicht auch noch in seinem Fall. Dieses aber in erhöhter Weise, wenn er in den eingeht, welcher das neue Haupt der Menschheit und zugleich das Ebenbild des unsichtbaren Gottes ist. Kol. 1, 15. In ihn eingerückt findet er sich erhöht. Aus dem Tode im Leben des Hauptes getragen, wird er seiner Kindschaft inne, seines unvergänglichen Lebens gewiß, und darf als Abbild aufschauend das Urbild anbetend betrachten. Er darf ihm nachsinnen wie, nach der Auslegung Gregors von Nazianz, Mose, indem er auf dem Fels, auf Christo, stand, der Erscheinung Gottes nachblickend. Und das Abbild wird für die Betrachtung des Urbildes den Maßstab und Gesichtspunkt nehmen dürfen und müssen, nach welchem sichtlich der Schöpfer selbst schuf.

Wir sprachen von Gottes Erscheinung. „Erscheinung ist nicht anders möglich als in der Duplizität von Körper und Geist.“ So Harms in seiner Logik. „Die isolierte Betrachtung der Körper und des Geistes beruht also nur auf einer Abstraktion.“ [1]) Das liegt auf der Hand. Dann aber dürfen wir in den Gottesbegriff alle die Fälle der Theophanien, jener Erscheinungen Gottes aufnehmen, von denen die Heil. Schrift voll ist. Wir werden dies nicht „Akkommodation“ oder „Anthropomorphismen“ nennen, um es damit abzutun. Wir werden vielmehr sagen, darin eben bestehe das Wesen Gottes als des Lebendigen, daß es in Formen, die es sich gibt und frei sich setzt, erscheine. Und dies, weil es Geheimnis ist, und darum Mannigfaltigkeit des Reichtums ausstrahlend, also wie die geistige, so auch natürliche Seite habe. So wird uns der Gottesbegriff lebendiger und voller, wenn wir festhalten, daß die Erscheinungsformen frei gesetzte sind.

---

[1]) Fr. Harms, Logik. S. 305.

Wir sind also nun auch wohl bereit, mit Schelling zu sagen: „Eine göttliche Endabsicht ist, daß das Innere soviel möglich im Äußeren dargestellt werde.“ Wir haben gefunden, daß Schönheit, also Leiblichkeit, eine „Vollkommenheit“ sei. Das reale nicht abgezogene Denken hat uns dahin geführt. Das Lebendige muß sich gestalten, und zwar von innen heraus, oder es ist nicht lebendig. Denn es muß und will erscheinen, wenn wir diese Erscheinungsform auch nie mit dem erdschweren Wort „Leib“ bezeichnen dürfen. Sagen wir lieber: „Erscheinung,“ oder mit der Schrift: „Herrlichkeit“. Ein „Inneres“ ist nicht zu denken ohne ein Äußeres, und ein Intensum nicht ohne ein Extensum. Ein Gedanke, welcher bekanntlich selbst Professor Chalybäus nötigte, in Gott eine „prima materia als passive Seite“ seiner geistigen Wesenheit anzunehmen.

Der reale Begriff des Lebens also, welches immer ein Vieles, nie ein abstraktes Eins und Einfachheit ist, macht uns klar, daß dasjenige, was uns die Schrift von der Herrlichkeit Gottes sagt, eben zum Wesen desselben gehört, zum Wesen, welches seiner Erscheinungsformen mächtig ist. Das Geschöpf findet sich in seine Erscheinung leidend ein für allemal gesetzt, der Schöpfer aber setzt sich tätig seine Erscheinung selbst als freie Form der Darstellung. So können wir denkend dem gerecht werden, was die Schrift von der Herrlichkeit zu sagen nicht müde wird, deren Anblick den Erwählten und Propheten zuteil wird. Sie können das Unaussprechliche freilich nur mit den Farben grober Endlichkeit, also gebrochen, uns darstellen. Aber nirgends haben wir bloße Dekoration. Hinter dem Schatten dieser Symbolik steht das Wesen der schaubaren göttlichen Majestät.

Erinnern wir uns nun an das, was wir S. 13 f. über Schönheit hörten. Wir haben also dreist in unseren Gottesbegriff, um so mehr wenn wir ihn auf die Kategorie „Leben“ bauen, die Idee der Schönheit zu nehmen. Und dies in dem Sinn von Erdmann in seiner Logik § 213: „Im höchsten Gebiete ist die Schönheit unmittelbare Existenz (Leben) des absoluten Inhalts.“ Joseph Müller erklärt ganz richtig: „Das Schöne ist erstens Form, zweitens wahre Form, wahrheitsgerechte Darstellung einer Idee.“ Und so reden wir von der Darstellung der höchsten, der absoluten persönlichen Idee.

Wie eigentümlich ist's doch, daß ein katholischer Dogmatiker einen ganzen umfänglichen Paragraphen mit: „Die absolute Schönheit Gottes" überschreibt,[1]) während gewöhnlich evangelische Dogmatik ängstlich sich möglichst an die abstrakte Geistigkeit Gottes hält?

Man glaubt der Hoheit Gottes zu nahe zu treten, wenn man zugibt, daß jene Theophanien nicht nur Allegorien sind. Man beachtet also nicht, daß wir Gott zu schauen bestimmt sind, Matth. 5, 8. Das ist nicht innerliches, es ist äußerliches Sehen mit den Augen verklärter Leiber, da Gott, „obwohl Geist, seine wesentliche Erscheinungsform hat", wie selbst Meyer in seinem Kommentar, indem er neben der Reihe der alten Schriftstellen noch Röm. 5, 2 aufführt.

Im übrigen muß man bedenken, daß überall Kraft auch sich äußert und formend geltend macht, daß nur Schwäche sich in das Innere zurückzieht. Der kräftige Geist muß überall in Form hervortreten, wenn er nicht gehemmt ist, und der kräftige Gedanke ebenso. Der Gedanke ist schwach, welcher nicht zur Ausgestaltung drängt. Und es ist etwas faul im System, welches, wie Schelling von Fichte sagte, „die Natur totschlägt".

Es ist in der Tat, als ob wir an Blutleere krankten. Wilhelm von Humboldt sagte, wie wir erzählten, es sei ohne poetischen und philosophischen Sinn um einen Geschichtsschreiber schlecht bestellt. Nein, es ist auch mit der Theologie ohne ihn schlecht bestellt. Denn poetischer Sinn ist nicht kraftloses „reines" Denken. Er ist Denken des ganzen Menschen. Er ist auch nicht ohne Phantasie, ohne Macht zu architektonischem Gestalten und Empfinden. Dieses Denken erschrickt auch nicht, wenn es liest, daß der Engel zu Zacharias sagt, daß er „vor" dem Herrn stehe. Es gibt also eine Örtlichkeit, ein frei gesetztes Gebiet. Der „Himmel" schrumpft nicht zu abstrakter Geistigkeit, zu einem „Zustand", zu einem Punkt ohne Ausdehnung zusammen. Diese Vergeistigung oder Verinnerlichung sollten die Meister Eckart, Valentin Weigel und Fichte I endlich in dieser Beziehung um allen Kredit gebracht haben, wie Philo und den Areopagiten.

---

[1]) Scheeben, Handb. d. kath. Dogmatik. 1873, S. 589 f.

Mit Recht sagte Arthur Drews in der Arbeit über „die Bedeutung Schellings für unsere Zeit“: „Es müssen die Kategorien aus der Enge des Bewußtseins befreit und in die Zahl der metaphysischen Wesenheiten aufgenommen werden, weil ohne sie das Übersinnliche sich nicht nur nicht verstehen, sondern auch nicht einmal denken läßt. Endlich muß dasselbe Schicksal auch dem Raume zuteil werden, und wenigstens ein Analogon für den empirischen Raum im sog. intelligiblen Raum im Absoluten angenommen werden, der im Verein mit der intelligibelen Zeit eine Mannigfaltigkeit von Prozessen der übersinnlichen Potenzen gestattet.“ [1])

Wir stehen am Schluß. Wie zum Eingang, so ließen wir soeben wieder Wilhelm von Humboldt reden. In betreff der Anerkennung der Arbeit der Phantasie, welche in Sage und Lied und Geschichte überliefert, und welche ebenso aus unzähligen Zügen einzelner Geschehnisse, die als Notizen um uns herliegen, das geschichtliche Gesamtbild uns um- und rückschauend gestaltet, ist z. B. die Geschichtswissenschaft uns überlegen. Man sehe nur Karl Lamprecht: „Alte und neue Richtungen in der Geschichtswissenschaft.“ Berlin 1895. S. 13 ff. Die Phantasie ist „aller Historie Mutter“, sagt Mommsen.

Übrigens sind wir hoffentlich in unseren Betrachtungen dahin gelangt, wieder einmal mit dem alten Hamann zu sagen: „Vom Himmel muß unsere Philosophie anfangen, und nicht vom theatro anatomico und den Sektionen eines Kadavers.“

Sind wir nun fertig? Oder gibt's praktische Folgerungen?

Die alte Scholastik lehrt, animam esse formam corporis. Damit war und blieb die Materie, das Naturleben außer Betracht gesetzt, wenn auch Abt Hahneberg rief: „Sollen wir denn zuerst an Aristoteles glauben, um zum christlichen Glauben zu kommen!“

Es ist, als ob auch in protestantischen Völkern jene mittelalterlich asketische Denkweise fortgeschleppt und nicht weichen würde, welche den Leib und die Natur zugunsten des Geistigen abstößt. Wir können darum Schelling, der uns hier zu einem guten Teil Vertreter eines gesunden Idealrealismus ist, verstehen, wenn er, wie im „Fragment über das Wesen deutscher Wissenschaft“ erzürnt

---

[1]) Preuß. Jahrb. 1898, S. 287.

ruft: „Ihr habt die Natur geschmäht, daß sie Sinne eingesetzt und den Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstraktionen geschaffen hat; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt.“

Unsere Arbeit möchte, wie sich zeigte, auch aus dieser Natur heraus dem Gottesbegriff die Fülle zu geben anleiten, welche der Spiritualismus ihm entzieht.

„Die geistige Umänderung des 16. Jahrhunderts war eine Revolution durch Wissenschaft, durch wahre Metaphysik, bewirkt gegen den Mechanismus und die Metaphysik des damaligen religiösen Glaubens. Das Prinzip, die Seele alles Glaubens, siegte über die Materie, den Leib, der sich selbst zu genügen anfing.“ So Schelling im Fragment über das Wesen deutscher Wissenschaft.

Die Seele, der Geist, siegte. Will aber der Geist siegreich wirklich sein und bleiben, so muß er nicht sich selbst genügen. So muß z. B. die Kirche aus sich heraus sich Form geben, also leiblich sich selbst ausgestalten. Ich schweige hier davon, daß der Staat in Deutschland bisher der „Kirche“ der Protestanten die Form gab. Der kirchliche Gedanke war also schwächlich und matt.

Das wäre Idealrealismus, das wäre die rechte Art, die Dinge zu betrachten, wenn man das verlangte, welchem man augenblicklich wieder beharrlich ausweicht: eigene Gestaltung der Kirche aus sich heraus. Evangelisches Denken über Kirche flüchtet sich gern in den Neukantianismus. Ritschl sagte der Kirche: sie solle nur ganz unbesorgt sein, der Staat besorge ja „ihre rechtliche Gestaltung, damit die Gemeinschaft in der Religion nicht mit der Produktion von Rechtsverhältnissen belastet werde“.

Wir können nun von dieser Sorglosigkeit im Denken über die Kirche nicht Gebrauch machen, sondern ideal-realistisch denkend haben wir wenigstens Wünsche frei. Und da wären wir wieder einmal mit Schelling völlig einverstanden, der dieses ausdrücklich für die Kirche fordert, wie man sich dessen in Erlangen 1848 auch vielleicht erinnerte: Es war die „Zeitschrift für Protestantismus und Kirche“, welche damals bahnbrechend für die Kirche die eigene Körperlichkeit forderte, den „Leib“ forderte, „der ihr organisch angewachsen, ihr natürlicher, ihr eigener sein“ müsse. — Dieser Idealrealismus gibt ja auch erst das Verständnis für die Sakramente im Sinn der Väter. Es ist dieser fast herrschend gewordene, in

den Mantel vornehmer Geringschätzung sich hüllende Geist luftiger Abstraktion, der ebensowenig mit dem Sakrament, als mit der leiblichen Auferstehung des Herrn, mit der Auferstehung endlich der kosmischen Naturwelt zu verklärter Leiblichkeit etwas anzufangen vermag. Er ist's, der für Ausgestaltung kein Auge hat. Ihm sind Christentum und Kirche nur etwas im Seelenleben, also verflüchtigt, indem sie verinnerlicht wurden.

Das ist der Protestantismus eines Valentin Weigel: „Indem der Protestantismus die dingliche Gnade aufgab, — für das gegenwärtige religiöse Erlebnis aber ein rein inneres geistiges Wunder behauptete, hat er der Psychologisierung und Immanenzierung der Religion überhaupt Vorschub getan." [1]) So Troeltsch. Er meint hier, indem er über Seebergs „Theol. d. Joh. Duns Scotus" spricht, die Sakramentsgabe. — Immanent dem einzelnen also, und damit völlig unsichtbar wird so die Kirche. Damit ist, wo noch Kirche ist, doch völlige Verarmung auch im Gebiet der Disziplin und des Kultus herbeigeführt.

Es fehlt den protestantischen Kirchengemeinschaften doch, so bevorzugt sie den katholischen gegenüber schon durch den hohen Artikel von der Rechtfertigung sind, immer, wenn auch vieles gebessert ist, noch eine Reihe der Mittel für Stimmung und Erbauung. Sehen wir von der Schönheit darstellender Gottesdienste ab. Gedenken wir aber des Mangels der offenen Kirchen, der Bilder des Gekreuzigten am Kreuzweg, der vielfachen Mittel für Anbetung und Übung. Wir Protestanten nehmen den Menschen immer noch gern, als ob er nur Geist wäre und nicht Sinne hätte, durch welche plastisch das Heilige auf und in uns wirken kann. Mit Recht sagte Leopold von Ranke, daß „durch Beseitigung des phantasievollen Teiles des Gottesdienstes etwas aus dem Ritus hinweggefallen sei, was vielleicht der Erhaltung würdig war". Und es ist leider so, daß die leidige Furcht, katholisierend zu erscheinen, uns in der Stellung des „Borghesischen Fechters" zu verharren zwingt.

Die absoluteste Trocknis war's doch auch, welche ein „Materialprinzip" erfand und als solches die Rechtfertigung aus dem Glauben nahm, um aus ihm wie aus einem Keim die ganze Glaubenslehre

---

[1]) Gött. gel. Anz. 1903, S. 113.

sich entfalten zu lassen. Und was sich, wie die Kirche und die Sakramente, nun nicht aus jenem Prinzip entfalten läßt, wird so lange entleert und gemartert, bis es am Ende doch hineingedrückt werden kann. — Zum Glück haben Dogmatiker sonst entgegengesetzter Richtungen, Vilmar und Stahl, Herm. Reuter und wiederum Ritschl dargetan, daß dieser Methode der Verarmung ein Ende gemacht werden müsse. Katholiken wie Willmanns sagen zutreffend: „Das Materialprinzip des Protestantismus, die Lehre, daß der Glaube allein selig macht, verweist die Werke, das Gesetz, die Lebensordnung in die Sphäre des rein Äußerlichen.“ [1]) Ebenso sagt Schell: „Neben dem sola fide hat die Eucharistie weder als Opfer noch als Kommunion ein Recht. Nur Karlstadt und Zwingli vollzogen diese Folgerung.“ [2]) Das ist richtig. Auch die, welche unter uns auf die Sakramente nicht Wert legen, müßten bereit sein, dies zu gestehen. Hören wir doch auch über Calvin: „In seiner Anschauung vom Sakrament lag der Grund, warum Calvin von der luth. Abendmahlslehre behauptete, sie widerstreite der Rechtfertigung allein durch den Glauben.“ So Schneckenburger. — Der Fehler, wodurch die Sache allein bedrohlich wird, liegt in dem Umstand, daß man, wie gesagt, die Rechtfertigung zum „Materialprinzip“ der Kirche erheben will, als brauchte wie der Mensch so die Kirche nur als Geist zu existieren. So arbeitete Dorner für die Union.

Wir sagten im Vorwort, der Mensch sei nicht nur Geist und Reflexion, sondern auch Leib und Tat. In der Tat sind wir mit diesem: „Tat“ an das Wort erinnert: So jemand will dessen Willen tun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, Joh. 7, 17. Uns scheint, als sei nicht hinreichend immer das gute Werk in der Richtung betrachtet, daß es seine Frucht, da von Verdienst nicht die Rede sein kann, in sich selbst trage. Denn der Zweig, den der Stamm mit Grün und Früchten aus sich hervorschiebt, wirkt doch auf den Stamm, auch auf sein Innenleben, zurück. So kräftigt das Werk und stärkt die Tat den Glauben, der die Äußerung aus sich hervortreibt. So werden, die den Willen Gottes tun: inne, innerlich, werden und — auch erkennen. Das ist der

[1]) Gesch. d. Idealismus, II. Braunschw. 1897, S. 634.

[2]) Kathol. Dogmatik. Paderb. 1893, III. S. 526.

praktische Weg, auf welchen die Kirche auch hinzuweisen hat. Und damit verbindet sich dann leicht der echt evangelische Opferbegriff. Denn die Werke als Opfer des Dankes sind geeignet, das Innenleben der Gläubigen in Vertiefung zu bereichern. Anbetung und Übung fordern einander, und für beides hat die Kirche Anlaß zu geben, auch für beides in Einrichtung wie Unterweisung zu sorgen. Jenes: Wenn du deine Gabe auf dem Altar opferst — hat wenn auch nicht in wörtlichem Sinn, eine Stelle in der christlichen Unterweisung zu finden.

Und hier gedenken wir zum Schluß unseres Löhe. Idealrealist im praktischen Dienst, verstand er's auch, was es um den evangelischen Opferbegriff sei. Richtig sagte Stählin von ihm: „Religion und Kunst hatten in ihm einen harmonischen Bund geschlossen."

Das ist's, wovon die vorstehende Arbeit handelt. Davon also handelt sie, daß ein Denken, welches nicht erkennt, daß das Wesen die Form auch fordert und setzt, daß zum Wesen also Erscheinung und Form gehört — ein schwächliches Denken ist. Es mag von idealen Begriffen überfließen, es ist halbes und verkümmertes Denken. Es ist leeres Abstrahieren, wenn es vom Idealen nicht zum Realen fortschreitet. Es bleibt dann ewig öde und krankhafte Stubengelehrsamkeit, denn es legt nicht mit Hand an. Ein kräftiger Gedanke will Form. Er treibt zur Formung. Und so nur ist er ein praktischer Gedanke. Sonst ist er Mondscheinphantasie und niemandem zunutz.

Vor seine Übersetzung des De consolatione philosophica von Boethius 1753 hat Joh. Gottfried Richter ein schönes Titelkupfer gesetzt. Ein Mensch ringt im weiten Meer mit den Wellen. Endlich tritt hinter fernem Gebirg die Sonne hervor. Darüber steht nur das Wort: Tandem. —

Hat es nun Richter oder die Teubnersche Offizin so angeordnet, genug, wir bleiben, in die Gegenwart und Zukunft blickend, bei dem tröstlichen:

Tandem!

D. Rocholl.

Exegetisch-theologische Studie über Galater 3, 20 und 4, 4.

I.

In der Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben, Jahrgang 1880, sagt D. Otto, daß 1859 Wieseler über 300 Auslegungen von Gal. 3, 20 gezählt habe und daß seitdem die Zahl wohl auf 400 gestiegen sei. Denn man hat immer wieder versucht sie zu erklären. Lücke hat die Stelle für unecht, für eine Doppelglosse aus dem 2. oder 3. Jahrhundert erklärt, die ursprünglich dazu gedient habe, einesteils den Schluß von V. 19 zu erläutern, anderntеils den Anfang von V. 21 zu erklären oder vielmehr zu begründen, nachher aber, freilich sehr früh, sich in den Text eingeschlichen und darin festgesetzt habe. Von ähnlichen Gedanken geleitet, hatte auch Vogel im Gabler'schen Journal 6. Bd. die Vermutung ausgesprochen, V. 19 u. 20 von *διαταγείς* an sei ein durch einen Judenchristen an den Rand geschriebener und von da in den Text gekommener Einwurf. Es ist jedoch unrichtig, den V. 20 als eine gelegentlich angebrachte Bemerkung zu betrachten, die unbeschadet der apostolischen Beweisführung auch ganz wegbleiben könnte. Denn es ist doch etwas ganz Eigentümliches, wenn der Apostel in einer so strikten und strengen Beweisführung, wo er Schritt für Schritt vorwärts geht und jeden etwa möglichen Einwand hört und abfertigt, wo er jedes Moment, das dazu dient, seine Meinung zu unterstützen, gern aufnimmt — wenn Paulus

bei einer solchen Beweisführung etwas gebracht hätte, was nicht sowohl seinen Beweis verstärken würde, sondern sogar abschwächen müßte, indem sie jedes Überflüssige, jedes zwecklos Eingeschobene selbstverständlich hemmt (Hauck, exeg. Versuch über Gal. 3, 15—22 in den Studien und Kritiken Jahrgang 1862, 3. Heft S. 543). Ein Anonymus in der „allg. Literaturzeitung" von 1801 schloß seine Abhandlung über diese Stelle mit der Bemerkung: „Klar genug wird die Erklärung nie werden, weil es der Text nicht ist." Trotzdem wurde immer wieder der Versuch zur Erklärung von Gal. 3, 20 gemacht. Die früheren Erklärungen dieser Stelle führt D. Rambach in seiner Erklärung des Galaterbriefes folgendermaßen an:

1. Einige erklärten diese Worte also: Wo einige oder mehrere Parteien sind, die miteinander einig sind, da braucht man keines Mittlers, weil das Amt eines Mittlers ist, die streitenden Parteien miteinander zu vereinigen. Weil demnach am Berge Sinai bei der Gesetzgebung ein Mittler zwischen Gott und dem Volk nötig gewesen, so sieht man daraus, daß eine Mißhelligkeit zwischen beiden gewesen sein muß; folglich, daß das Gesetz um der Übertretung willen gegeben worden ist, nach V. 19. Denn Gott seinerseits ist einig semper unus idemque, unveränderlich in seiner Heiligkeit und Gerechtigkeit; daher er ohne Mittler mit einem sündigen Volk nicht handeln konnte.

2. Andere erklären es so: Daß das ἑνός nicht von einer Person, sondern von einer Sache angenommen werde, nämlich also: Ein Mittler ist nicht ein Mittler in einer Sache, darin man einig ist. Denn bei der friedfertigen Eintracht bedarf man keines Mittlers; daher war zwischen Gott und Abraham kein Unterhändler nötig, weil Abraham mit Gott durch den Glauben einig war. Aber weil seine Nachkommen, die Juden, nicht mehr in diesem guten Zustand waren, so mußte auf ihrer Seite Moses als ein Mittler dazwischen treten und im Namen des Volkes mit Gott handeln. Denn Gott brauchte seinerseits keinen Mittler, weil er allzeit ebenderselbe ist und denen, die ihm treu sind, mit unveränderlicher Liebe zugetan bleibt nach Mal. 3, 6. Daraus folgt weiter: weil die Schuld der Uneinigkeit, die einen Mittler erforderte, auf seiten des israelitischen Volkes war, so folge, daß das Gesetz um der Über-

tretung willen gegeben sei, daß dadurch den Menschen ihre Feindschaft gegen Gott aufgeweckt würde und durch die Drohungen der Strafen noch größere Feindschaft verhütet würde.

3. Andere verstehen unter ἑνός das ganze menschliche Geschlecht, Juden und Heiden, welche durch Christum eine einige Herde werden sollen nach Hesek. 37, 22. 24, Joh. 10, 16. — Gal. 3, 20 würde also besagen: Moses war nicht derjenige Mittler, welcher die Vereinigung der Völker zustande bringen sollte, welche Vereinigung vielmehr durch das Zeremonialgesetz, welches eine Scheidewand war zwischen Juden und Heiden, verhindert wurde nach Ephes. 2, 14. Gott aber ist einig, d. h. er hat nunmehr zur Zeit des Neuen Testaments diese Scheidewand hinweggetan und (vermöge des Testaments mit Abraham, daß alle Völker in seinem Namen sollten gesegnet werden) sowohl Juden als Heiden durch den Glauben an Christum gerecht zu machen versprochen. Man könnte zu den Worten: Gott aber ist einig, vergleichen Sach. 14, 9 da gesagt wird: Zu der Zeit wird der Herr nur einer sein, und Röm. 3, 30 da es heißt: Es ist ein einiger Gott, der da gerecht macht die Beschneidung und die Vorhaut.

4. Können diese Worte in V. 20 auch also verstanden werden: Paulus will noch beweisen, daß das Gesetz den Gnadenbund nicht aufheben könne, welchen Gnadenbund Gott in der Person des Abraham mit allen, die da glauben würden aus Juden und Heiden, gemacht hat, da er nämlich versprochen, daß in Abrahams Samen, d. i. in Christo, alle Völker gesegnet werden sollten. Dies beweist nun Paulus also: Wenn durch das Gesetz Mosis jener Gnadenbund wieder hätte abgeschafft werden sollen, so hätten beide Parteien, zwischen welchen dieser Bund gemacht war, nämlich Gott und alle Völker, gegenwärtig sein und ihre Einwilligung dazu geben müssen. Nun aber war bei der Gesetzgebung zwar die eine Partei ganz gegenwärtig, nämlich der dreieinige Gott, aber nicht die andere Partei, nämlich alle Völker, sondern nur eine Handvoll Juden, welche gegen die Menge der übrigen Völker als eine Null anzusehen seien. Ein Mittler, der zwischen zwei Parteien einen alten Vertrag aufheben und einen neuen an dessen Stelle aufrichten und einführen soll, der kann nichts mit Nachdruck vornehmen, wenn nur die eine Partei gegenwärtig, nämlich Gott; die andere aber,

nämlich das ganze menschliche Geschlecht, war nicht gegenwärtig. Deshalb kann Moses nicht als ein solcher Mittler betrachtet werden, der den alten Gnadenbund zwischen Gott und dem ganzen menschlichen Geschlecht aufheben und an dessen Stelle einen anderen aufrichten konnte. Denn wenn dies hätte geschehen sollen, so hätte ihn das ganze menschliche Geschlecht dazu bevollmächtigen müssen, während ihm aber nur das jüdische Volk die Vollmacht gab, in seinem Namen mit Gott zu handeln. Nach Ausführung dieser vier Meinungen sagt D. Rambach: „Es ist schwer, zwischen diesen Erklärungen den Ausschlag zu geben, welche von Paulus intendiert worden; doch halte ich dafür, daß die letzte der ganzen Absicht seiner Rede am gemäßesten ist." —

Rieger in seinen Betrachtungen über das Neue Testament sagt bei der Auslegung von Gal. 3, 16—20 S. 21 f. Die zu unserer Aufrichtung aus unserem kläglichen Fall bereitete Hilfe hat Gott anfänglich durch Verheißung angebracht, oder in ein Verheißungswort gefaßt, daraus der erschrockene Sünder unter der Macht der Sünde und des Todes wieder Zuversicht zu Gott gewinnen könnte. Diese Verheißung ist von Adam bis auf Abraham öfters wiederholt, erneuert und bestätigt worden; bei Abraham aber kam es zu einem förmlichen Bund und Testament. — Same begreift überhaupt Nachkommenschaft und also freilich Viele. Aber unter dieser Nachkommenschaft befand sich doch Einer, auf den alles Warten des Glaubens gerichtet war, und durch den auch alle Verheißung erst in ihre Erfüllung ging. Wie Christus bei seinem wirklichen Kommen und Dasein in der Welt sich unter die Menschen, zum Wohnen unter uns hingegeben hat, und erst herausgesucht und erkannt werden mußte aus seinen — ihm allein zukommenden Worten und Werken, so ist er noch mehr auch in der Verheißung unter dem Samen oder unter der gesamten Nachkommenschaft Abrahams wie versteckt gewesen, daß man ihn erst, da die Zeit erfüllt ward, deutlich unterscheiden und sagen konnte: das ist Christus, das ist der Heiligende und Segnende, der aber mit denen, die geheiligt und gesegnet werden, von Einem herkommt; darum schämt er sich auch nicht, sie Brüder zu heißen, und es war ihm nicht ungeziemend, daß unter dem Einen Samen alles begriffen war. — Diesem — auf Christum bestätigten Testament wird weder

durch Davon- noch Dazutun etwas von seinem ersten Sinn und Gültigkeit genommen. Wenn man das Gesetz auch nur als einen Anhang und Zusatz zum Testament Gottes ansehen wollte, so würde dadurch die Verheißung aufgehoben, und das durch Verheißung anfänglich frei geschenkte Erbe würde mit einer so beschwerlichen Bedingung belegt, daß die Verheißung dadurch viel von ihrer Kraft verlöre. Verheißung und Gesetz, Gnade und Verdienst lassen sich in kein solch Gemenge bringen. Eins hebt das andere auf Röm. 11, 6. Warum hat es aber Gott nicht bei der Verheißung allein gelassen? Warum hat er Abrahams Nachkommen nicht an dem einzigen Seil der Verheißung fortgeleitet? Warum ist vierhundert und dreißig Jahre hernach das Gesetz dazu gekommen? Was soll das? Anfänglich hat das Gericht des Todes die Sünde empfindlich gemacht. Da die Menschen nun dessen zu gewohnt waren, so kam das Gesetz und damit die genauere Zurechnung der Sünde, der schärfer angedrohte Fluch, der strenger erforderte Gehorsam; bis der Same käme, dem unter dem Gesetz desto mehr Seufzer geschickt wurden, daß er käme. Christus war verheißen; Christo ist aber auch im Testamente Gottes die Erbschaft über alles verheißen. Mithin kann man sagen: der Same, dem die Verheißung geschehen, ist vorzüglich Christus, auf den das Testament Gottes gestellt ist, welcher der darin eingesetzte Universalerbe ist und Macht hat, das Erbe unter seinen Miterben auszuteilen. Man kann aber auch unter dem Samen, dem die Verheißung geschehen ist, die Gläubigen verstehen, die sich an ihn halten, und die unter dem Gesetz so mürbe und über der — durch das Gesetz kommenden Erkenntnis der Sünde so in die Enge getrieben worden sind, daß nun an ihnen die Erfüllung der Verheißung wohl angelegt ist. Bei dieser Gebung des Gesetzes brauchte Gott seinerseits den Dienst der Engel, und das Volk bat, daß Moses sich zwischen Gott und ihm stellen und also einen Mittler abgeben möchte 5. Mose 5, 5. 24—27. Wie fremd kommt das heraus gegen die vormaligen Erscheinungen Gottes, bei denen die Verheißungen gegeben wurden! Gott aber ist einig und handelt aus einerlei Sinn und Vorsatz, hat mithin nicht um sein selbst willen oder aus einer in seinem Testament vorhabenden Änderung, diese

fremde Art durch Engel und Mittelspersonen zu handeln, eingeführt, sondern das dazwischen gekommene Gesetz hat auf eine Zeitlang diese Einrichtung erfordert." Unter den neueren Erklärern sagt Kraußold in seinem „exegetischen Versuch zur Erklärung von Gal. 3, 20 S. 29: das ἑνός V. 20 hat seine bestimmte Rückbeziehung auf V. 16. Es ist in diesem ἑνός den Lesern nichts Unbekanntes, Neues, Rätselhaftes vorgelegt, sondern nur auf etwas schon Erwähntes, ja besonders betontes (V. 16 das ἐφ' ἑνός besonders betont und hervorgehoben) zurückgewiesen, und der ἑνός des V. 20 ist niemand und nichts anderes als der V. 16. genannte εἷς, ὅς ἐστιν Χριστός. Trotz dieser richtigen Voraussetzung kommt aber Kraußold zu einem unrichtigen Schluß und Erklärung des V. 20; er sagt nämlich S. 33: „Dieser aber, nämlich der Mittler des Gesetzes (Moses), ist nicht eines einzigen Mittler, also nicht der Verheißung, die dem Einen gilt, kurz nicht des Einen, und Gott ist nicht ein in sich verschiedener, sondern ist εἷς, einer und derselbe, der die Verheißung dem Einen (Abraham und seinem Samen) und den Israeliten das Gesetz dazu gab (προσετέθη), der also auch seine Verheißung in Erfüllung bringen muß und wird, wie dies eben in Christo geschehen ist V. 24 f., folglich kann das Gesetz nicht die Erfüllung der Verheißung sein." Kraußold bemerkt noch: „Übrigens findet sich diese Auffassung des ἑνός mit Beziehung auf das vorangehende ὡς ἐφ' ἑνός V. 16, trotzdem daß der Artikel fehlt, gar nicht selten. Wir verweisen beispielsweise auf Gerdesius, Whitby, Döderlein, Rösselt, Stolz, Rosenmüller, Steudel, Gürlitt, Reuß, Weber, Caspari, Jatho. — Diese alle nehmen ἑνός im Sinne von σπέρματος, nur mit dem Unterschied, daß die einen die Christenheit als die in Christo zusammengefaßte Eine, als die echte Nachkommenschaft Abrahams, die anderen Christum als solchen verstehen." Steinmeyer (die Epiphanien im Leben des Herrn S. 127—129 Anm.) bezieht ἑνός auf Israel. Der Mittler habe es nicht allein mit dem Volke zu tun, in welchem Falle er vielmehr selbst der Gesetzgeber wäre, wofür die Juden ihren Moses auch nur zu sehr gehalten hätten. So würde es also gerade die Beziehung des Mittlers zu Gott sein, was der Apostel stillschweigend folgert. Auf Gottes Meinung, wolle er sagen, komme es an, weil eben Gott ἐν χειρὶ Μωυσέως der νομοθέτης gewesen. Der Satz ὁ δὲ θεός

εἷς ἐστιν kann bei solcher Fassung natürlich nicht mehr ein Untersatz bleiben. Er soll, nach Jak. 4, 12 zu verstehen, das Neue besagen, der Gott, von dem wir nun wissen, daß er der Maßgebende sei, widerspreche sich in der doppelten Eigenschaft des Verheißenden und des Gesetzgebers nicht, er stimme mit sich selbst überein. — Ritschl, aber auch Klöpper, Beyschlag, Rich. Schmidt, Schürer, Steck, Godet fassen ἑνός im Gegensatz nicht zur Zweiheit, sondern zur Mehrheit, nehmen nun aber diesen Genitiv als einen nicht des Objekts, sondern des Subjekts. Wer nur einer ist, lassen sie den Apostel aussagen, braucht keinen Mittler, d. h. keinen Bevollmächtigten, keinen „Delegaten", keinen „Mandatar", als welcher stets eine Mehrheit von Auftraggebern voraussetzt. Nun ist aber — denn die Annahme, daß ὁ θεὸς εἷς ἐστιν Untersatz eines Syllogismus sei, bleibt bei dieser Deutung bestehen — Gott einer. Folglich, das soll der Schluß sein, stammt das Gesetz nicht von Gott, dem Einen, sondern von den Engeln, den Vielen: — ἐν χειρὶ μεσίτου, sowie der angeblich hierüber verständigende V. 20 wird für eine Bestätigung des διαταγεὶς δι' ἀγγέλων und zwar für eine solche erachtet, die des Gesetzes Engelverordnung zur Ausschließung seiner Gottesverursachung näher bestimmt. — In seinem „Evangelium des Paulus" I S. 103 ff. kommt Holsten zu folgender Auffassung des V. 20: „Der Mittler aber ist Eines nicht, Gott aber ist Einer." Beide Aussagen bilden nach Holsten einen Gegensatz, insofern der gleiche Prädikatsbegriff in ἑνός und εἷς dem einen Subjekt abgesprochen, dem anderen zugesprochen wird. Beide Aussagen enthalten zwei Urteile. Beide Urteile wende Paulus auf das Gesetz und sein Verhältnis zur Verheißung an; denn Gesetz und Verheißung verhalten sich wie Mittler und Gott in ihrem Wesensprädikat. Der Inhalt des ersten Urteils könne nur der sein, dem Begriff des Mittlers ist es wesenhaft, daß derselbe einem „Einen" nicht angehöre. Das Urteil sei also kein partikulares, sondern ein universales. Und der Inhalt des zweiten Urteils könne nach dem Zusammenhang kein anderer sein, als daß Gott nach V. 6—14 in der Verheißung für Abraham und Christus als ein in sich Einiger sich verhalte. Der bestimmte Gedanke also, der im Bewußtsein des Paulus aus der Anwendung der beiden allgemeinen Urteile auf das Gesetz und sein Verhältnis zur Verheißung hervortreten, und

der den Abschluß der Gedankenreihe bilden soll, ist dieser: Wie der Mittler einem Einigen nicht angehört, Gott aber ein Einiger ist, so gehört das mittels eines Mittlers verordnete Gesetz der den einigen Heilswillen Gottes darstellenden Verheißung nicht an."

Fricke „das exegetische Problem Gal. 3, 20 in seiner organischen Genesis aus der Erörterung des Paulus Gal. 3, 15—25 geführt," drängt den Gedanken: ὁ θεὸς εἷς ἐστιν V. 20 schon in die Gedankenreihe V. 16—18 hinein (cf. pag. 23 und besonders pag. 25). Fricke will dadurch V. 20 als ein Ergebnis der Ausführung V. 16—18 bezeichnen; der Nachdruck liege auf ἑνός, nicht auf οὐκ. Auch er hält — wie Holsten — den numerischen Sinn von ἑνός und εἷς fest; nur in der entscheidenden Erklärung von V. 20 tritt Fricke der Auffassung Holsten's entgegen. Und das Ergebnis Frickes:

„Weil der Mittler Eines nicht ist (sondern mindestens zwei Personen oder Parteien fordert), Gott aber Einer ist: so verhalten sich der νόμος (charakterisiert durch einen, kraft Begriffes stets mindestens zwei verlangenden μεσίτης, der es gab) und die ἐπαγγελία (charakterisiert dadurch, daß Gott bei deren Geben nur Einer ist, nicht zwei!!) zueinander wie soteriologischer Dualismus und Monismus, d. h. sie sind different, und zwar prinzipiell (cf. pag. 42)!! — Bernhard Weiß in seiner „biblischen Theologie des Neuen Testaments" sagt über Gal. 3, 16—20 S. 268 f. u. S. 265 Anm. „Der Inhalt der dem Abraham und seinem Samen gegebenen Verheißung ist aber nach Röm. 4, 13 das κληρονόμον αὐτὸν εἶναι κόσμου; und diesen messianischen Heilsbesitz hat ihm Gott mittels Verheißung geschenksmäßig erteilt (Gal. 3, 18: κεχάρισται), nicht als Lohn für eine bestimmte Leistung, sondern auf Grund der Glaubensgerechtigkeit (Röm. 4, 13), deren Siegel die Beschneidung war (Röm. 4, 11), also κατὰ χάριν (Röm. 4, 16). Daraus aber folgt, daß derselbe von dem Gesetz ganz unabhängig ist. Die Willensverfügung, durch welche sich Gott zur Erfüllung dieser Verheißung an den Nachkommen Abrahams verpflichtet hatte, konnte nicht durch das 430 Jahre später gegebene Gesetz ungültig gemacht werden, nachdem sie längst durch die Bundschließung gültig gemacht (ratifiziert) war (Gal. 3, 17). Dies wäre aber geschehen, wenn die Erlangung der κληρονομία damals abhängig gemacht wäre von

der Erfüllung des Gesetzes; denn dann würde sie nicht auf Grund einer Gnadenverheißung, wie sie dem Abraham erteilt, sondern auf Grund einer gesetzlichen Leistung erlangt (V. 18). Das Gesetz wäre wider die Verheißungen, es höbe sie auf (V. 21). Ja, wenn der messianische Heilsbesitz auf Grund des Gesetzes erlangt würde (*εἰ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι*), d. h. so daß sie von der Erfüllung des Gesetzes abhängig wäre und bliebe, so wäre die Verheißung ganz und gar abgeschafft (Röm. 4, 14), da bei der im Menschen herrschenden Sünde das Gesetz notwendig Gesetzesübertretung und dadurch den Zorn Gottes hervorruft (Röm. 4, 15). Der Zorn aber schließt den Gnadenbeweis aus, den die Erfüllung der Verheißung involvieren würde; an den Gegenständen seines Zornes könnte Gott die Verheißung überhaupt nicht mehr erfüllen, wie auch die Gedankenverbindung von Gal. 3, 10 mit V. 9 voraussetzt. Eben darum aber ist sie *κατὰ χάριν* gegeben, damit sie nicht von einer unerfüllbaren Bedingung abhängig und darum stets unsicher, sondern fest und unerschütterlich sei (Röm. 4, 16: *βεβαίαν*; vgl. 15, 8: *βεβαιῶσαι*), auf daß sie dem Samen Abrahams unverlierbar bliebe. Das Gesetz also konnte nur gegeben sein, bis daß der Same käme, dem die Verheißung (zunächst) galt (Gal. 3, 19), und um die Erfüllung der Verheißung auf dem ihrem Wesen allein entsprechenden Wege (mittelst der Glaubensgerechtigkeit und darum *κατὰ χάριν*) sicherzustellen. In der Engelvermittlung des Gesetzes sieht der Apostel offenbar eine Andeutung von dem transitorischen Zwecke des Gesetzes (*προσετέθη, ἄχρις οὗ*), da der Engel Dienst sich überall nur auf vorübergehende irdische Zwecke bezieht, während die persönliche Erteilung der Verheißung durch Gott selbst (V. 17 f.) schon ihre bleibende Bedeutung sichert. Dagegen kann das Fungieren eines Mittlers dabei nach Ex. 20, 19 nur andeuten, daß das Volk wegen seiner sündhaften Unreinheit nicht imstande war, von Gott oder seinen heiligen Engeln direkt das Gesetz zu empfangen. Dann aber konnte es dasselbe auch nicht empfangen, um es zu erfüllen, sondern um es zu übertreten. Wenn Gal. 3, 20 sagt, daß überall nicht ein einzelner, um mit einem anderen zu verkehren, sich eines Mittlers zu bedienen pflegt, sondern eine Mehrheit, so kann Moses nur der Mittler des Volkes gewesen sein; und daraus folgt wieder, daß dasselbe seiner Sündhaftigkeit wegen eines Mittlers im Verkehr

mit Gott bedurfte. Es handelt sich aber bei der hervorgehobenen Einheit Gottes nicht, wie noch Immer S. 282 f. erklärt, um den Gegensatz der Zweiheit der dazu vermittelnden Parteien (was notwendig ὁ εἷς heißen müßte), sondern um den Gegensatz zu einer Mehrheit. Das kann aber unmöglich, wie Vogel, Klöpper, Ritschl u. a. annehmen, die Mehrheit der Engel sein." —

In seiner Abhandlung „Das Wort vom Mittler im Galaterbrief" gibt Walther Bleibtreu-Bonn in der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" VI. Jahrgang, 7. Heft, S. 534 ff. eine Deutung von Gal. 3, 20 unter besonderer Berücksichtigung der Auslegung von Hofmann. Nach ihm ruht in V. 20 der Nachdruck nicht auf ἑνός, sondern vielmehr auf οὐκ ἔστιν. Dieses, nicht jenes, sei Prädikat. „Der Mittler eines Einzigen, sagt der Apostel, ist nicht d. h. den Mittler, der es nur im Verhältnisse zu einem Einzigen wäre, gibts nicht, einem Einzigen gegenüber kommt der Mittler in Wegfall, ein Einziger hat keinen Mittler — Gott ist nur einer, — also hat Gott keinen Mittler" (S. 540 f.). Hofmann erklärt die erste Vershälfte dahin: „im Verhältnisse zu einem Einzigen hat der Mittler nicht seine Stelle, — d. h., diesen allgemeinen Satz auf den vorfindlichen Zusammenhang angewendet, für den Einen, von dem in V. 16 die Rede gewesen, für das ἓν σπέρμα, ὅς ἐστιν Χριστός, gibts keinen Mittler, nämlich in dem Sinne nicht, in welchem es für das Gegenteil des Einen, für die πολλὰ σπέρματα das alttestamentliche Israel, wohl einen gab. Moses ist für das Volk des Gesetzes der Übermittler, der mittlerische Überlieferer des Gesetzes gewesen. Das hat eben mit der Mehrheit der Empfänger zusammengehangen. Wo nur einer etwas empfangen soll, kann er es unmittelbar selbst in seine Hand dahinnehmen. So empfängt Christus unmittelbar selbst die Verheißungserfüllung. Das nur mittlerisch bedingte Gesetz bleibt folglich für ihn aus dem Spiel. Es erscheint wesentlich andersartig als die Verheißung und unvereinbar mit dieser." Hofmann läßt den 20. Vers mit δέ im Sinne der „Verständigung" über das Vorherige angeschlossen sein, so daß das δέ anstatt eines γάρ stände, was Bleibtreu mit Recht bestreitet, indem er bemerkt: eben der Eintritt der Adversativpartikel δέ weist an, den 20. Vers nicht so enge mit dem Vorherigen zusammenzunehmen, daß er nur über letzteres erst noch

„verständigt“. Vielmehr leitet hier der Apostel vom Gesetz wieder zur Verheißung hinüber, indem er angibt, wie es sich bei dieser hinsichtlich der Art und Weise der Übergabe so gänzlich anders verhält; hier Überreichung an einen Empfänger, vor dem der Mittler verschwindet! (S. 543 f. Anm.). — Wie sich ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν auf ἐν χειρὶ μεσίτου bezieht, ebenso soll nach Hofmann ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν „verständigend“ auf δι' ἀγγέλων zurückgehen. Nicht nur in betreff der Empfänger, so führt er aus, sondern gleicherweise auch auf seiten der Geber bringe Paulus zwischen Gesetz und Verheißung den Gegensatz von Mehrheit und Einheit zur Geltung. Wo ein Empfänger, da nicht mehr ein Mittler, der ja auf mehrere Empfangende hinweist; der eine Empfänger empfängt unmittelbar. Ebenso aber auch wo ein Geber, wo Gott als Geber, da nicht mehr Engel, die ja eine Mehrheit, eine Vielheit bedeuten; der eine Geber gibt unmittelbar. Also nach der göttlichen wie nach der menschlichen Seite werde die Unvermitteltheit der Verheißung gezeigt. „Das, was sein ist“, das verheißene Erbe, gibt „der Eine dem Einen, der eine Gott dem einen Christus“ (S. 553). Hofmann will auf den Gegensatz hinaus: auf eigenhändige Darbietung Gottes bei der Verheißung, die eben sein Eigenstes gibt, gegenüber dem durch Engel vermittelten Gesetzeserlasse, dessen Inhalt mehr oder minder Gott fremd ist (S. 554). Hier tut nach Bleibtreu eine Abänderung der Hofmannschen Ansicht not. Er legt dies S. 555 ff. genauer dar: „Der Apostel hatte, um die Gesetzgebung verhältnismäßig niedrig zu stellen, auf zwei bekannte Umstände derselben, von denen sich der zweite aus dem ersten begreift, auf des Gesetzes Verordnung durch Engel und auf seine Behändigung an einen Mittler verwiesen. Mit einem δέ ist er dann auf eine andere Seite, von der des Gesetzes auf die der Verheißung hinübergetreten und hat erinnert, daß hier, wo nur einer, Christus, Empfänger ist, für den Übermittler keine Verwendung mehr bleibt. Mit einem neuen δέ will nach Bleibtreu der Apostel sagen: Was Gott angeht, so trifft auf ihn das nur einer Sein zu, d. h.: von Gott her wird kein Mittlertum nötig um der Einheit Gottes willen. Wo immer zwischen ihm und den Menschen ein Mittlertum behufs Gebens und Nehmens erscheint, da ist es nur durch die Mehrheit

auf der anderen Seite, auf der Seite der empfangenden Menschen bedingt. Weil das Gesetz an mehrere, an die vielen einzelnen Glieder einer Volksgemeinde ergeht, lediglich darum ist es für das Geben von Gottes Seite der vermittelnden Engel und so denn weiter für das Nehmen auf seiten der Menschen des sonderlich so genannten μεσίτης bedürftig. Bei der Verheißung, die Christo, dem Einigen gilt, fällt von jenen zwei Mittlerschaften die zweite und zwar letztlich und unbedingt darum hinweg, weil auch schon die erste dahinfällt. — So trifft Bleibtreu dem Ergebnisse nach doch wieder mit Hofmann zusammen: der Apostel kommt nach beiden Auslegern auf den Gedanken hinaus, die Verheißung gebe der Eine dem Einen. Nur gelangt Bleibtreu nicht auf dem Wege eines chiastischen Kreislaufs der Sätze, sondern auf dem eines geradlinigen Fortschritts derselben an dieses Ziel. Das Prädikat εἷς ἐστιν erscheint nach Bleibtreu nicht mehr aus seiner selbstverständlichen Anlehnung an das dicht vorhergehende ἑνός gewaltsam gelöst; vielmehr kommt der Apostel in natürlichster Weise von der Einheit des Empfängers auf die des Gebers zu reden. Und das Subjekt ὁ θεός erhält eben damit seine gute Veranlassung aus dem unmittelbar vorher Gesagten; nicht auf das ferne ἀγγέλων muß behufs Findung eines Anschlußpunktes zurückgeblickt werden: auf den Gegensatz gegen die Engel kommt der Apostel vielmehr als auf den Gedankenzielpunkt und doch auch nur insofern hinaus, als er überhaupt jede von Gott herrührende Mittlerschaft leugnet, wodurch der Engelausschluß dann selbstredend auch mit gesetzt ist, ohne daß doch auf diesen Umstand jetzt noch besonderes Gewicht fällt." — Eine bis jetzt wohl noch nicht dagewesene Ansicht über Gal. 3, 20 hat Pastor Findeisen in Gölnitz im 3. Heft des IX. Jahrgangs der „Neuen kirchlichen Zeitschrift" S. 241 ff. darzulegen und im Zusammenhang der ganzen Stelle von V. 15—29 zu begründen versucht. Das Ergebnis seiner Erörterung ist: „ὁ δὲ μεσίτης in V. 20 ist auf Mose zu beziehen. Dieser Mittler ist nicht der Mittler eines ἑνός, τοῦ ἑνός σπέρματος, Χριστοῦ, sondern der Mittler πολλῶν, τῶν σπερμάτων der vielen Abrahamiden nach dem Fleisch, denen er das Gesetz zu übermitteln hatte; die Verheißung aber gilt nur dem einen σπέρμα, Christo. Und das εἷς in V. 20 bezieht sich zurück auf ἑνός, wobei nach

ὁ θεός ein Kolon zu setzen und λέγει zu supplieren sei: ὁ θεὸς λέγει. εἷς ἐστιν d. h. Gott sagt: Christus ist das ἓν σπέρμα, der εἷς κληρονόμος." Richtig hierbei ist, daß unter ἑνός in V. 20 der in V. 16 genannte ἑνὸς σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, welcher der κληρονόμος ist, zu verstehen ist. — Robert Kübel in seiner „Bibelkunde" bemerkt in bezug auf Gal. 3, 20, S. 284: „Die Art, wie das Gesetz geoffenbart wurde, beweist zwar einesteils seine Herrlichkeit, sofern es unter großartigen Erscheinungen von Engeln (s. 5. Mose 33, 2) gegeben wurde, aber anderseits zeigt der Umstand, daß ein Mittler in diesem Bund erfordert wurde, auch wieder, daß dadurch die Verheißung nicht aufgehoben worden ist. Ein Mittler nämlich ist nur dann nötig, wenn zwei Parteien voneinander getrennt waren und wieder vereinigt werden sollen. So war das Volk durch seine Sünde (nicht durch Gottes Schuld) vom Herrn getrennt und brauchte deshalb einen Mittler. Gott aber ist Einer, er bleibt immer derselbe, von seiner Seite war kein Mittler, kein neuer Bund erfordert, es gilt also auch immer die Eine Gnadenverheißung, welche er dem Glauben gegeben hat." Dies ist vielleicht, meint Kübel, die einfachste Deutung des V. 20, der für den schwierigsten Vers des Neuen Testaments gehalten wird. Und kurz vor Lücke hat Rückert seinen Erklärungsversuch mit dem Bekenntnis geschlossen, daß er keinen Weg sehe, wie diese Sätze mit dem Vorhergehenden verknüpft werden wollen, um irgend einen hierher gehörigen lichtvollen Gedanken darzubieten.

II.

Bezüglich der angeführten verschiedenen Auslegungen von Gal. 3, 20 sei bemerkt, daß zu einer befriedigenden Auslegung von V. 20 auf dem bisher verfolgten Wege nicht zu gelangen ist. Denn die einen Ausleger ergänzen zu ἑνός nicht σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, weil sie es nicht in Beziehung setzen zu V. 16 (ὡς ἐφ' ἑνὸς σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός), die anderen, welche dies tun und σπέρματος ergänzen, nehmen aber μεσίτης in der Bedeutung „Mittler" statt „Übermittler"; diejenigen Ausleger aber, welche in V. 20 μεσίτης mit Übermittler übersetzen, verstehen darunter irrigerweise den in V. 19 genannten μεσίτης d. i. Moses. —

Gehört nun Gal. 3, 20 zur ganzen Beweisführung des Apostels, wie sie V. 15 bzw. V. 16 beginnt? steht also V. 20 in engem Zusammenhang mit V. 16 ff.? Diese Frage ist zu bejahen. Denn das *ἑνός* in V. 20 hat seine bestimmte Rückbeziehung auf V. 16. Es ist in diesem *ἑνός* auf etwas schon Erwähntes, ja besonders Betontes (V. 16 das *ἐφ' ἑνός* ist besonders betont und hervorgehoben) zurückgewiesen, und der *ἑνός* des V. 20 ist Niemand und nichts anderes als der V. 16 genannte *ἑνός, ὅς ἐστιν Χριστός.* Es ist deshalb auch *μεσίτης* in V. 20 nicht in der Bedeutung „Mittler", sondern „Übermittler" zu nehmen.

Verfasser nimmt nun in V. 20 *ὁ δέ* als Artikel zu *μεσίτης* und *ὁ δὲ μεσίτης* als Prädikat im Sinne von „Übermittler", wobei das Subjekt ergänzt wird, und setzt das *ἑνός* in V. 20 in Beziehung zu dem *ἑνός* in V. 16 *ὡς ἐφ' ἑνὸς σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός* (also nicht *Ἰσαάκ* wie in Röm. 9, 10; Hebr. 11, 11. 12). Es ist also unter dem *ἑνός* in V. 20 gerade so wie in V. 16 der eine Same Abrahams, welcher ist Christus, gemeint (im Unterschied von dem in Röm. 9, 10; Hebr. 11, 11. 12 genannten *ἑνός* scl. *σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Ἰσαάκ*).

Es fragt sich nun: Wer ist der Übermittler dieses *ἑνὸς* scl. *σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός*? Ist es Abraham? oder ist es Gott, der diesen Samen, Christus, dem Abraham verheißen hat? — Um diese Frage dreht sich zugleich die Erörterung von Gal. 3, 16—20; 4, 4. — Ferner will Paulus in seiner Erörterung Gal. 3, 16 ff. dartun, daß die *ἐπαγγελία* bzw. *διαθήκη προ (τοῦ νόμου) κεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ* als das frühere durch das „Gesetz" als das spätere nicht aufgehoben wird in seiner Rechtskraft, vielmehr seine universelle Bedeutung — hier Heilsökonomie in Christo — bleibend zur Geltung komme.

Um die Unveränderlichkeit der göttlichen *διαθήκη* zu veranschaulichen, erinnert Paulus an ein menschliches Rechtsverhältnis.

V. 15. Er sagt: Wie bei eines Menschen-Erbverfügung (Erbvermächtnis, Testament), wenn sie rechtskräftig geworden (oder bestätigt) ist, Niemand etwas davon tut oder dazutut (cf. 5. Mose 4, 2. 12, 32; Offenb. Joh. 22, 18. 19) scl. V. 17 b ähnlich — aber noch in ganz besonderem Maße — verhält es sich bei einer Gottes-

Erbverfügung (Erbvermächtnis, Testament), wie z. B. bei dem Erbvermächtnis oder Testament, das von Gott dem Abraham zuvor — ehe nämlich das Gesetz ward — bestätigt ist auf Christum, dessen Rechtskraft somit das später „gewordene" Gesetz nicht aufhebt (οὐκ ἀκυροῖ). — Wann wurde aber von Gott dem Abraham dies zuteil? Wurde es ihm zuteil, als er schon in der Beschneidung oder noch in der Vorhaut war? Die Antwort darauf gibt Paulus in V. 16, wo er mit δέ — τῷ δὲ Ἀβραάμ — auf die Verheißungen Gottes an Abraham in der Vorhaut hinweist. Denn dieses δέ ist das adversative δέ; es soll in seiner Beziehung auf Abraham einen Gegensatz hervorheben; dieser Gegensatz oder Unterschied besteht bei Abraham in der Vorhaut und in der Beschneidung. Wir reden nämlich von Abraham in der Vorhaut = Abram 1. Mose 15, 3 = der gläubige Abraham Gal. 3, 9 und von Abraham in der Beschneidung = Abraam 1. Mose 17, 5. Mit „dem Abraham aber" weist nun Paulus auf Abram hin = Abraham in der Vorhaut oder wie er ihn nennt den „gläubigen" Abraham. Mit dem Zusatz: „und seinem Samen" u. s. läßt Paulus zugleich erkennen, daß er bei seiner Erörterung die Samenverheißungen im Auge hat, auf welche Verfasser bei Besprechung des V. 20 noch zurückkommt. Nur das sei jetzt schon erwähnt: Mit „die Verheißungen gesagt" sind wie schon ἐρρέθησαν, noch mehr aber das Folgende zeigt, bestimmte Stellen gemeint, und zwar solche, in welchen „τῷ σπέρματί σου" vorkommt, wie anderseits die Verheißung einer κληρονομία, also die Stellen 1. Mose 15, 3. 4. 18: „Abram sprach: Mir hast du keinen Samen gegeben; und siehe, der Sohn meines Gesindes soll mein Erbe sein. Und siehe, der Herr sprach zu ihm: Er soll nicht dein Erbe sein; sondern der von deinem Leibe kommen wird, der soll dein Erbe sein. An dem Tage machte der Herr einen Bund mit Abram, und sprach: Deinem Samen will ich dies Land geben, von dem Wasser Ägyptens an bis an das große Wasser Phrath." Auf diese Stellen nimmt auch Paulus in Röm. 4, 13 Bezug, indem er sagt: „Die Verheißung, daß er sollte sein der Welt Erbe, ist nicht geschehen Abraham oder seinem Samen durchs Gesetz, sondern durch die Gerechtigkeit des Glaubens." In diesen Stellen 1. Mose 15, 4(—7). 18 sind die Verheißungen dem Abraham in der Vorhaut

V. 16.

und seinem Samen und zwar *ὡς ἐφ' ἑνός* scl. *σπέρματος* d. i. Christo gesagt. Denn dieser eine Same Abrahams in der Vorhaut, wovon in 1. Mose 15, 4. 18 die Rede ist, ist eben (nach Paulus) Christus. — Christus ist der in 1. Mose 15, 4. 18 verheißene Same und Universalerbe; daher heißt er deutlich Gal. 3, 19: „Der Same Abrahams, dem die Verheißung des Erbes gilt“, der also der in 1. Mose 15, 4. 18 verheißene Erbe ist. Der Messias selbst ist danach der, der das in 1. Mose 15, 18 verheißene Erbe einnimmt; denn die in 1. Mose 15, 4. 18 gegebene *διαθήκη* mit der Verheißung ist eben *προκεκυρωμένη ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς Χριστόν*, wie es auch Paulus in V. 17 ausspricht, wobei er das in V. 15 über ein Testament im allgemeinen Gesagte auf das Testament Gottes anwendet. Er hebt nämlich hervor, daß Gott dem Abraham, als dieser noch in der Vorhaut war, die Verheißung an seinen Samen 1. Mose 15, 3. 4 (*ὡς ἐφ' ἑνός, ὅς ἐστιν Χριστός* V. 16) und das damit gegebene Erbvermächtnis 1. Mose 15, 18 zuvor — ehe nämlich Beschneidung und Gesetz ward — bestätigt und dadurch rechtsgültig gemacht hat (beachte Septuag. 1. Mose 15, 18 *τῷ σπέρματί σου* = *τῷ σπέρματί σου* in V. 16 scl. *ὡς ἐφ' ἑνὸς σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός*), welche Verheißung und Erbvermächtnis Gottes, auf Christus bestätigt Gal. 3, 16, nicht mehr durch das später „gewordene“ Gesetz außer Rechtskraft gesetzt und somit auch nicht die Verheißung scl. *τῆς κληρονομίας* (*τοῦ κόσμου*) 1. Mose 15, 4. 18; Röm. 4, 13 aufgehoben werden kann, weil von Gott selbst, also direkt persönlich gegeben und durch einen Bund oder Eid besiegelt 1. Mose 15, 18.

V. 17.

V. 18a. Mit der Stellung *τὴν ἐπαγγελίαν* scl. *τῆς κληρονομίας* am Ende von V. 17 deutet aber auch Paulus schon den Gedanken zur folgenden Frage und Erörterung an: Woher nämlich das Erbe komme — ob durch das Gesetz oder durch Verheißung? Es ist daher zur richtigen Überleitung auf V. 18 ein etwaiger Einwurf wie: *ἐκ νόμου γε ἡ κληρονομία* — mit der paulinischen Widerlegungsformel *μὴ γένοιτο* zu denken, so daß also V. 18a die hypothetische Zurückweisung eines derartigen Einwurfs ist. Es würde also V. 18a mit dem etwaigen Einwurf heißen: *ἐκ νόμου γε ἡ κληρονομία; εἴποι τις· μὴ γένοιτο· εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας* d. h. aus dem Gesetz kommt

ja das Erbe? könnte einer sagen; das sei ferne! denn wenn aus dem Gesetz das Erbe käme, so käme es nicht mehr aus der Verheißung. — Bezüglich des Gesetzes wurde nämlich behauptet, das Erlangen des Erbes sei mit der Bedingung der Gesetzeserfüllung belegt worden, sie komme nun aus dem Gesetz, nicht mehr rein aus Verheißung. Dieser Behauptung tritt Paulus in V. 17. 18a entgegen, wobei er in V. 18b zur Begründung bzw. näheren Ausführung zu dem in V. 18a Gesagten hervorhebt, daß Gott seine Verheißung, die er dem Abraham gegeben, nicht unter die Bedingung einer Gesetzeserfüllung gestellt hat, sondern daß es eine reine Gnadenverheißung war. Denn Gott hat sich dem Abraham gnädig d. h. als ein Gott der Gnade und nicht der Gesetzeswerke gezeigt (beachte *κεχάρισται*), als Abraham noch in der Vorhaut d. i. Abram war; er hat sich aber gnädig gezeigt mittels Verheißung des einen Samens, welcher ist Christus, dem das Erbe verheißen ist V. 16. 19. 1. Mose 15, 4. 18, der also alleinige *κληρονόμος κόσμου* d. h. Universalerbe sein soll 1. Mose 15, 4. 18; Röm. 4, 13; Hebr. 1, 2. — Der dem Samen und Erben Abrahams in der Vorhaut d. i. dem Christus in 1. Mose 15, 18 als Erbe zugesagte Besitz des Landes Kanaan wird also zur Vorstellung des Weltbesitzes erweitert Röm. 4, 13; Hebr. 1, 2, und dieser realisiert sich in dem verheißenen Messias- und Gottesreich Luk. 22, 29. 30; Mark. 1, 15; Matth. 21, 43; Gal. 5, 21; Ephes. 5, 5; Kol. 1, 12. 13; 2. Tim. 4, 1. — Auf Christus als den Herrn des Messiasreiches bezieht sich also speziell die Verheißung der *κληρονομία* (des Weltbesitzes) Gal. 3, 19. Zur *κληρονομία* kommt der Erbe, welcher ist Christus. Da nun die Erbverheißung Gottes sich auf Christus bezieht, muß sie sich also in Christo erfüllen; sie kann also nicht im Gesetz erfüllt sein; es kann sonach nicht aus dem Gesetz das Erbe kommen; demnach sind auch nicht die unter dem Gesetz die Erben. Denn wo die vom Gesetz Erben sind, so ist der Glaube nichts, die Verheißung ist ab Röm. 4, 14; das Gesetz kann aber nach V. 17 die Erbverheißung Gottes nicht aufheben. Nach der Verheißung aber ist Christus der Universalerbe; er muß daher das verheißene Erbe einnehmen d. h. er muß in den vollen und bleibenden Besitz des Erbteils kommen, um eben damit die Zeit des Heils und des Gottesreiches für alle, auch für die Heiden herbeizuführen

V. 18b.

cf. Mark. 1, 15. — Um nämlich nachzuweisen, daß auch denen in der Vorhaut, den Heiden, in Christo das Heil bereitet ist durch Gnade Gottes allein aus Glauben an Christum, geht Paulus zurück auf 1. Mose 15, 3. 4. 18, welche Stellen Paulus als messianisch nimmt. Für ihn ist also nach Gal. 3, 16. 18. 19 Christus der dem Abraham in der Vorhaut 1. Mose 15, 4. 18 aus Gnade Gottes verheißene Same und Erbe, das *ἓν σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ*. Und Abram glaubte dem Herrn, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit 1. Mose 15, 6; Röm. 4, 3. Man könnte nun dem Verfasser einwenden: „Ist wirklich in Gal. 3, 18b von der Samenverheißung Gottes an Abraham in der Vorhaut d. i. an Abram die Rede bzw. unter dieser Verheißung die Samenverheißung 1. Mose 15, 4 gemeint, zumal das entscheidende *ἑνός* ja in 1. Mose 15, 3. 4 cf. V. 5 fehlt? gerade in 1. Mose 15, 3—5 sei ja die Rede von dem Samen wie die Sterne des Himmels! und an diesen Glauben Abrahams an den Samen, der ist wie die Zahl der Sterne, sei seine Gerechtigkeit geknüpft 1. Mose 15, 6!" — Bezüglich eines solchen Einwands möchte ich auf Röm. 4, 10 verweisen. Paulus sagt Röm. 4, 9 auch „dem Abraam", in V. 10 läßt er aber erkennen, daß er damit nicht Abraam in der Beschneidung, sondern Abraam in der Vorhaut d. i. Abram meint; hier in Gal. 3, 18b deutet er mit dem adversativen *δέ* die Verheißung als an Abraam in der Vorhaut gehend an, wie bereits bei V. 16 dargetan; außerdem ist zu beachten, daß Paulus *διά* — *δι' ἐπαγγελίας* — bei Beziehung auf Abraam in der Vorhaut gebraucht (siehe Röm. 3, 25. 4, 13 *διὰ δικαιοσύνης πίστεως* und Röm. 3, 30 *θεὸς δικαιώσει ἀκροβυστίαν διὰ „τῆς" πίστεως* Gal. 3, 14 d. i. mittels des „bestimmten" Glaubens, wie ihn nämlich Abraam in der Vorhaut gezeigt hat und durch den er Gerechtigkeit erlangte 1. Mose 15, 6; Gal. 3, 6; Röm. 4, 9. 10. —

Daß Paulus in V. 18b die Samenverheißung 1. Mose 15, 4. 18 d. i. die an Abram oder Abraham in der Vorhaut im Auge hat, geht auch aus Röm. 4, 13 hervor, wo auch mit Bezug auf 1. Mose 15, 4 von dem Samen Abrahams in der Vorhaut die Rede ist, der *κληρονόμος κόσμου* sein soll Psalm 2, 8 (siehe auch Gal. 3, 19 *ἄχρις οὗ χρόνου ἔλθῃ τὸ σπέρμα* scl. *τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται* scl. *ἡ κληρονομία*, der also der

κληρονόμος ist cf. 1. Mose 15, 4, 18; Gal. 4, 1; Hebr. 1, 2; Matth. 21, 37. 38; Mark. 12, 6. 7. 11. Indem Jesus selbst sich in Mark. 12, 6. 7 als den „Erben" bezeichnet, ist er sonach der in 1. Mose 15, 4. 18 dem Abraham in der Vorhaut verheißene „Erbe"; dies spricht auch Jesus selbst aus in Joh. 8, 56 „Abraham ward froh, daß er meinen Tag sehen sollte und er sah ihn (cf. 1. Mose 15, 4) und freute sich." Jesus selbst nimmt demnach 1. Mose 15, 4 als messianisch. Auch Paulus bezieht 1. Mose 15, 4 auf Christus. Wegen des *ἑνός* (scl. *σπέρματος τοῦ Ἀβρ., ὅς ἐστιν Χριστός*), das 1. Mose 15, 4 fehlt, verweise ich auf Hebr. 11, 12, wo von Isaak als dem *ἑνός* (scl. *σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ*) die Rede ist mit Bezug auf 1. Mose 22, 17, obwohl dieses *ἑνός* in 1. Mose 22, 17 fehlt (siehe auch Röm. 9, 10). — Wenn ferner gesagt werden sollte, daß gerade in 1. Mose 15, 3—5 die Rede sei von dem Samen wie die Sterne des Himmels, so möchte ich hierauf mit den Worten des Apostels Gal. 3, 16 erwidern: Es heißt in 1. Mose 15, 3—5 nicht den Samen wie auf viele bezogen, sondern wie auf Einen bezogen, und es heißt in 1. Mose 15, 18 deinem Samen, welcher (nach Paulus) ist Christus; und an diesen Glauben Abrahams an den einen Samen, welcher ist Christus, ist seine Gerechtigkeit geknüpft 1. Mose 15, 6. Paulus geht absichtlich auf 1. Mose 15, 4. 18 zurück, um zugleich zu zeigen: Wie nämlich Abraham in der Vorhaut allein durch seinen Glauben an die Gottesverheißung, nämlich durch den Glauben an den Samen und Erben, welcher ist Christus, Gerechtigkeit erlangte ohne Beschneidung und Gesetz allein aus Gnade Gottes (Gal. 3, 18 b; 1. Mose 15, 6; Gal. 3, 6; Röm. 4, 3. 4. 9. 10), so sollen auch die in der Vorhaut, die Heiden, allein durch diesen Glauben an Christum Gerechtigkeit erlangen, ohne daß Beschneidung und Gesetz dazu nötig ist Röm. 3, 28; Titus 3, 7; Apg. 26, 18. Daraus erklärt sich, weshalb dem Apostel daran liegt, in Gal. 3, 17 ff. mit Bezug auf 1. Mose 15, 4. 18 nachzuweisen, daß die darin dem Abraham in der Vorhaut bzw. seinem Samen, Christo, gegebene Erbverheißung durch das Gesetz nicht ungültig gemacht wird, weil diese Verheißung unmittelbar von Gott selbst persönlich gegeben ist; daher ist in V. 17 *ὑπὸ τοῦ θεοῦ* und *ὁ θεός* in V. 18 b letzteres durch die Stellung am Ende besonders hervor-

gehoben, um eben damit anzuzeigen, daß die Erbverheißung unmittelbar von Gott persönlich gegeben sei, was vom Gesetz nicht V. 19. gesagt werden kann, wie Paulus in V. 19 hervorhebt. — Nachdem Paulus durch Hinweis auf die Verheißungen Gottes an Abraham in der Vorhaut 1. Mose 15, 4. 18 gezeigt hat:

1. Daß das Gesetz das von Gott unmittelbar, persönlich dem Abraham in der Vorhaut bzw. seinem Samen und Erben, Christo, zuvor — ehe Beschneidung und Gesetz ward — verheißene und durch Eid bestätigte Erbvermächtnis 1. Mose 15, 4, 18 nicht ungültig macht V. 17,

2. daß das Erbe nicht aus dem Gesetz kommen kann V. 18 Röm. 4, 13, somit auch die unter dem Gesetz nicht die Erben sind Röm. 4, 14, ist nun die mögliche Frage: *τί οὖν ὁ νόμος*; scl. *εἴποι τις* d. h. wozu ist nun das Gesetz gegeben? Auf diese mögliche Frage gibt Paulus als weitere Begründung an:

1. warum durch das Gesetz nicht die Erbverheißung Gottes aufgehoben werde,

2. warum aus dem Gesetz nicht das Erbe kommen kann:

a) weil es — das Gesetz — zu dieser (Erbverheißung) der Übertretungen wegen hinzugegeben wurde; das Gesetz ist also nicht um der Erbverheißung willen d. i. zur Erfüllung der Erbverheißung, sondern um der Sünde willen gegeben, damit die Sünde als strafbare Übertretung recht zum Bewußtsein komme Röm. 4, 15; 3, 20; 7, 8. 9, bis zur Erscheinung des Samens Abrahams, d. i. Christus, dem die Erbverheißung gilt.

b) weil es, das Gesetz, angeordnet ist mittelst Engel — *δι᾽ ἀγγέλων* steht im Gegensatz zu *δι᾽ ἐπ-αγγελίας τοῦ θεοῦ* V. 18 — und „übermittelt" ist durch einen Menschen — eigentlich: an der Hand eines Übermittlers.

Daß *μεσίτης* in der Bedeutung „Übermittler" zu nehmen ist, deutet Paulus mit „*ἐν χειρί*" an cf. 2. Mose 32, 15; 3. Mose 26, 46. Mose empfing das Gesetz und übermittelte es an das Volk Israel. Es ist also hier *μεσίτης* nicht eine Mittelsperson, die zwischen zwei Seiten Verhandlungen führt, sondern der Übermittler, der von der einen Seite etwas auf die andere hinüberbringt, also „der Übermittler an jemand hin". Daß das Gesetz von Gott gegeben sei, war so selbstverständlich, daß es Paulus

nicht erst hinzuzusetzen brauchte; nicht eine Minderwertigkeit des Gesetzes der Verheißung gegenüber will Paulus mit *διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου* behaupten, sondern er will hervorheben, daß diejenigen, denen es zugedacht war, das Gesetz nicht unmittelbar von Gott persönlich empfingen, während die Verheißung unmittelbar von Gott persönlich gegeben ist. Dabei nimmt Paulus absichtlich in V. 19 die Septuag. 5. Mose 33, 2 — nicht im Grundtext —, ferner Hebr. 2, 2; Apg. 7, 38. 53, Josephus Antiqu. 15, 5, 3 und bei den Rabbinen vorkommende Anschauung auf, nach welcher das Gesetz nicht unmittelbar von Gott, sondern mittelst Engel verordnet sein soll, um weiter zu begründen:

1. warum das Gesetz die Erbverheißung nicht aufheben,
2. warum aus dem Gesetz nicht das Erbe kommen kann:

c) weil nämlich Gott nach 1. Mose 15, 4. 18; Gal. 3, 17. 18b die Erbverheißung selbst persönlich oder direkt unmittelbar gegeben hat, während das Gesetz nicht direkt unmittelbar von Gott selbst, sondern mittelst (d. h. mittelbar durch) Engel verordnet ist an der Hand eines Übermittlers und außerdem der Übertretungen wegen zu der Verheißung — nicht als Kodizill zu zu dem Testament, das ist ja V. 15—17 abgewiesen, sondern nur als ein Appendix — hinzugegeben ist,

d) weil das Gesetz nicht bleibend, sondern nur auf so lange zu der Erbverheißung hinzugegeben ist, bis der Same Abrahams in der Vorhaut, welcher (nach V. 16) ist Christus, ins Fleisch (Gal. 4, 4) käme, dem die Verheißung des Erbes bleibend gilt Gal. 3, 19, so daß das Gesetz aufhört, sobald der Verheißungsempfänger, Christus, vorhanden ist Röm. 10, 4; 2. Kor. 3, 11. Das Merkmal in der Verheißung ist nämlich, wie erwähnt, der Same Abrahams in der Vorhaut, welchem das Erbe verheißen ist, d. i. Christus, worauf Paulus nochmals in V. 19 mit *ἄχρις οὗ* scl. *χρόνου ἔλθῃ τὸ σπέρμα* scl. *τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται ἡ κληρονομία* hinweist. Die von Gott selbst direkt dem Abraham in der Vorhaut bzw. seinem Samen als Einem, *ἐφ' ἑνός* d. i. Christo in 1. Mose 15, 4. 18 gegebene Erbverfügung oder Verheißung kann also aus den von Paulus unter a, b, c, d angeführten Gründen, wodurch zugleich die Unterschiedlichkeit von

Gesetz und Verheißung bewiesen wird, nicht durch das Gesetz aufgehoben werden. Die Erbverheißung Gottes ist auf Christus bestätigt und muß sich in Christo erfüllen. Zum Erbe kommt der Erbe. Es sind aber nach Gal. 3, 16 nicht die *σπέρματα*, die vielen Nachkommen des Abraham nach dem Fleisch die Erben, sondern das *ἓν σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός* ist der Erbe V. 16. 18. 19. — Zu beachten ist in V. 19 noch die Gegenüberstellung von *ὁ νόμος* und *τὸ σπέρμα* d. i. *Χριστός*; unter diesem *σπέρμα* scl. *τοῦ Ἀβραάμ, ᾧ ἐπηγγέλται* scl. *ἡ κληρονομία* versteht nämlich Paulus das in V. 16 genannte *ἓν σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός*; daher sagt auch Paulus in V. 19 *τὸ σπέρμα* im Singular, um anzudeuten, daß er damit nicht die *σπέρματα, ὡς πὶ πολλῶν* V. 16, sondern das *σπέρμα τοῦ Ἀβρ., ὡς ἐφ' ἑνός, ὅς ἐστιν Χριστός* meint. Nun hat Paulus in V. 19 zugleich auf den „Übermittler" des Gesetzes hingewiesen; es erübrigt nur noch für ihn, zu zeigen, wer der „Übermittler" ist des in V. 16 und in V. 19 genannten (*ἓν*) *σπέρμα* scl. *τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται* scl. *ἡ κληρονομία*. Dies beantwortet Paulus in V. 20; dieser V. 20 ist somit ein wesentliches Glied der in V. 15 bzw. V. 16 beginnenden Beweisführung des Apostels. Denn wozu ist die Erwähnung des *μεσίτης* in V. 19 wenn nicht wegen der Gegenüberstellung mit dem *μεσίτης* in V. 20? — In V. 19 steht *μεσίτης* „Übermittler" in Beziehung zum Gesetz; in V. 20 steht nun *μεσίτης* „Übermittler" in Beziehung zu *ἑνός* scl. *σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός*. Der Übermittler des Gesetzes ist ein Mensch, Moses. — Wer aber ist der „Übermittler" dieses *ἑνὸς σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται* scl. *ἡ κληρονομία* d. i. des dem Abraham in der Vorhaut von Gott verheißenen einen Samens, welcher ist Christus, dem die Verheißung des Erbes bleibend gilt, der also der Erbe ist 1. Mose 15, 4. 18; Gal. 3, 16. 18 b. 19? — Diese Frage beantwortet Paulus in V. 20.

Ausgehend in V. 16 von den Verheißungen Gottes an Abraham und seinen Samen bezeichnet Paulus unter besonderer Betonung des **Singular** *σπέρματι* die **Verheißung** als nur an **Einen** Samen Abrahams d. i. *ὡς ἐφ' ἑνὸς σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ* 1. Mose 15, 3. 4 gehend und mit *τῷ σπέρματί σου* 1. Mose 15, 18

V. 20.

als dem Abraham in der Vorhaut gegeben für allein maßgebend, um mit dem Zusatz ὅς ἐστιν Χριστός auf Christum als den dem Abraham in der Vorhaut verheißenen Samen und Erben im voraus hinzuweisen.

Nun wurden die Samenverheißungen gesagt:

1. dem Abram d. i. dem Abraham in der Vorhaut 1. Mose 15, 4,

2. 1. Mose 17, 16. 19 zugleich mit der Namensänderung in Abraam und mit dem Beschneidungsgebot 1. Mose 17, 5. 10,

3. dem Abraham in der Beschneidung 1. Mose 18, 10.

Schon nach alttestamentlicher Darstellung sind nun diese Verheißungen sich nicht gleichbedeutend. Paulus aber hebt in Gal. 3, 16 diese Verschiedenheit der Samenverheißungen noch besonders scharf hervor und scheidet zwischen der an Abram d. i. Abraham in der Vorhaut 1. Mose 15, 4 als verschieden von der an Abraham in der Beschneidung 1. Mose 17, 16. 19; 18, 10. Die Verheißung an Abraham in der Beschneidung geht nämlich nicht nur auf das eine Samenkind, Isaak, sondern auch auf dessen Nachkommen d. i. ὡς ἐπὶ πολλῶν V. 16; 1. Mose 17, 16. 19; 22, 17; Hebr. 11, 12; sie ist auch in der Beschneidung von Abraham mit der Zeugung des Isaak verwirklicht worden 1. Mose 25, 19; Matth. 1, 2; Apg. 7, 8; Röm. 4, 19—21, Hebr. 11, 11. 12, Gal. 4, 29.

Die Verheißung des einen Samenkindes an Abraham in der Vorhaut, dem die Verheißung des Erbes gilt 1. Mose 15, 4. 18; Gal. 3, 18b. 19 ist aber noch zu verwirklichen; sie ist ausschließlich nur auf Einen, nämlich Christus, bezogen 1. Mose 15, 4 d. i. ὡς ἐφ' ἑνὸς scl. σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός V. 16, der außerdem auch der Erbe der Welt sein soll Röm. 4, 13; Hebr. 1, 2; 1. Mose 15, 4. 18, auf welche Stellen in 1. Mose 15, 4. 18 Paulus in Gal. 3, 16. 18b. 19. Bezug nimmt.

Wer aber ist der „Übermittler“, μεσίτης, dieses ἑνὸς scl. σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται scl. ἡ κληρονομία d. i. des dem Abraham in der Vorhaut verheißenen Einen Samens, welcher ist Christus, dem die Verheißung des Erbes gilt, der also der Erbe ist? Die Antwort darauf gibt Paulus in V. 20: ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς οὐκ ἔστιν, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν.

D. h.

ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς scl. *σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός. οὐκ ἔστιν* scl. *ὁ Ἀβραάμ, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν* scl. *ὁ μεσίτης ἑνὸς* scl. *σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός.*

D. h.

Der Übermittler aber des Einen Verheißungs-samens Gottes an Abraham in der Vorhaut, welcher ist, nach V. 16, Christus (im Gegensatz zu dem anderen „*ἑνός*" einen Verheißungssamen Gottes an Abraham in der Beschneidung, welcher ist Isaak Röm. 4, 19—21; 9, 10; Hebr. 11, 11. 12) ist nicht Abraham in der Vorhaut, auch nicht Abraham in der Beschneidung, noch kann es überhaupt einer aus der Beschneidung sein, da dieser *ἑνός* scl. *σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός* dem Abraham in der Vorhaut von Gott verheißen wurde und als Tat Gottes ist dies unveränderlich, Gott aber allein ist es d. h. Gott aber allein (und sonst niemand) ist der Übermittler des Einen Verheißungssamens Abrahams in der Vorhaut, welcher ist Christus, — wie auch Paulus in V. 16 vorausgeschickt hat und nun in V. 20 auf diesen Vers V. 16 und V. 19 *ἄχρις οὗ* scl. *χρόνου ἔλθῃ τὸ* scl. *ἓν σπέρμα* scl. *τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται* scl. *ἡ κληρονομία* 1. Mose 15, 4. 18; Gal. 3, 18, wo in Gal. 3, 18 die Stellung *ὁ θεός* am Ende schon auffallend hervorgehoben ist, Bezug nimmt. Christus ist also von Gott persönlich verheißen und — im Gegensatz zum Gesetz — von Gott persönlich übermittelt, was Paulus in Gal. 4, 4 mit Bezug auf Gal. 3, 19 *ἄχρις οὗ* ... und Gal. 3, 20 noch besonders zeigt.

Die Richtigkeit der Interpretation des V. 20 ist ersichtlich aus der Erörterung von V. 15 bis 20:

Gal. 3, 15. *Ἀδελφοί, κατὰ ἄνθρωπον λέγω· ὅμως ἀνθρώπου κεκυρωμένην διαθήκην οὐδεὶς ἀθετεῖ ἢ ἐπιδιατάσσεται.*

Gal. 3, 16. *τῷ δὲ Ἀβραὰμ ἐρρέθησαν αἱ ἐπαγγελίαι καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ* 1. Mose 15, 4. 18.

οὐ λέγει·

καὶ τοῖς σπέρμασιν, ὡς ἐπὶ πολλῶν scl. *σπερμάτων τοῦ Ἀβραάμ*

ἀλλά
ὡς ἐφ' ἑνός scl. σπέρματος
τοῦ Ἀβραάμ·
καὶ τῷ σπέρματί σου, ὅς ἐστιν
Χριστός.

V. 17. τοῦτο δὲ λέγω· διαθήκην προ (τοῦ νόμου) κεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ θεοῦ ὁ μετὰ τετρακόσια καὶ τριάκοντα ἔτη γεγονὼς νόμος οὐκ ἀκυροῖ, εἰς τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν scl. τῆς κληρονομίας.

V. 18 a. [ἐκ νόμου γε ἡ κληρονομία; εἴποι τις· μὴ γένοιτο·] εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία, οὐκέτι ἐξ ἐπαγγελίας.

V. 18 b. τῷ δὲ Ἀβραὰμ δι' ἐπαγγελίας scl. ἑνὸς σπέρματος, ὅς ἐστιν Χριστός, κεχάρισται ὁ θεός.

V. 19. τί οὖν ὁ νόμος; (εἴποι τις)· τῶν παραβάσεων χάριν προς (τὴν ἐπαγγελίαν) ετέθη,
ἄχρις οὗ scl. χρόνου ἔλθῃ
τὸ (ἓν) σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ,
ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται scl. ἡ κληρονομία,
διαταγεὶς δι' ἀγγέλων, ἐν χειρὶ μεσίτου.

V. 20. ὁ δὲ μεσίτης ἑνὸς scl. σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, οὐκ ἔστιν ὁ Ἀβραάμ, ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστίν scl. ὁ μεσίτης ἑνὸς σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός.

Gal. 4, 4. ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου scl. ἄχρις οὗ χρόνου ἔλθῃ τὸ (ἓν) σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται ἡ κληρονομία, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ d. i. Χριστόν, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον . . .

In dieser Erörterung stehen sich Gesetz und Verheißung bzw. Gesetz und Christus gegenüber:

ὁ νόμος	Χριστός = ἑνός scl. σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ Gal. 3, 16.... δι' ἐπαγγελίας τοῦ θεοῦ Gal. 3, 18.
διαταγεὶς δι' ἀγγέλων Gal. 3, 19. ἐν χειρὶ μεσίτου (Übermittler),	ὁ δὲ μεσίτης (Übermittler) ἑνός scl. σπερμ. τοῦ Ἀβρ. = Χριστοῦ?
d. i. Moses, also ein Mensch.	Antwort: ὁ δὲ θεος εἷς ἐστιν scl. ὁ μεσίτης ἑνός, Χριστοῦ, Gott allein (und sonst niemand) ist der Übermittler Christi Gal. 3, 20; 4, 4.

Was die Erörterung V. 15—20 selbst noch betrifft, so ist zu beachten, daß Paulus die Beweisglieder für die folgende Darlegung und die damit verbundenen Gegensätze schon vorher durch ihre Stellung ans Ende angedeutet hat, so:

V. 16....... ὡς ἐφ' ἑνός scl. σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός.

V. 17.... τὴν ἐπαγγελίαν scl. τῆς κληρονομίας.

V. 18a.... ἡ κληρονομία ἐξ ἐπαγγελίας... V. 18b.... ὁ θεός.

V. 19a..... ὁ νόμος.... τὸ (ἓν) σπέρμα.... V. 19b..... δι' ἀγγέλων... μεσίτου (Übermittler).

V. 20a. ὁ δὲ μεσίτης (Übermittler) ἑνὸς scl. σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός...

V. 20b. ὁ δὲ θεὸς εἷς ἐστιν scl. ὁ μεσίτης ἑνὸς scl. σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός.

Hieraus ist zugleich ersichtlich, daß ἑνός in V. 20 in Beziehung steht zu ἑνός in V. 16 und der ἑνός des V. 20 niemand und nichts anderes ist als der V. 16 genannte ἑνός scl. σπέρματος τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός; auch ist ersichtlich, daß μεσίτης in Beziehung auf ἑνός scl. σπέρματος τ. Ἀβρ. in der Bedeutung „Übermittler" zu nehmen ist. — Falls aber bezüglich der Erklärung des V. 20 wegen des ἑνός in der Bedeutung „des Einen" eingewendet würde, daß es dann im Zusammenhang heißen müßte τοῦ ἑνός, möchte ich bezüglich des ἑνός ohne Artikel in der Bedeutung „des Einen" auf Stellen wie Hebr. 11, 12; Röm. 9, 10 hinweisen, wo ebenfalls bei ἑνός der Artikel fehlt, es aber „des Einen" heißt; auch in Röm. 5, 18 verglichen mit Röm. 5, 17. 19

steht ἑνός im Sinne von τοῦ ἑνός = des Einen; ebenso steht in Gal. 3, 20 ἑνός im Sinne von τοῦ ἑνός = des Einen. Es ist im Griechischen sehr gewöhnlich, den Artikel wegzulassen, wo wir im Deutschen ihn entweder setzen müssen oder doch gewöhnlich setzen. So insbesondere bei solchen Wörtern, die durch den Zusammenhang hinlänglich individualisiert erscheinen (Kraußold S. 34). — Was ferner V. 20 betrifft, so ist das ὁ δέ Artikel zum folgenden μεσίτης, und ὁ δὲ μεσίτης ist als Prädikat im Sinne von „Übermittler“ zu fassen, wobei das Subjekt ergänzt wird, während im 2. Satzglied zum Subjekt ὁ δὲ θεός wieder ὁ μεσίτης als Prädikat zu denken und εἷς im Sinne von μόνος = allein zu nehmen ist. Daß εἷς im Sinne von μόνος = allein gebraucht wird, ist auch ersichtlich aus:

Mark. 2, 7. τίς δύναται ἀφιέναι ἁμαρτίας εἰ μὴ εἷς ὁθεός;
↕
Luk. 5, 21. τίς δύναται ἁμαρτίας ἀφεῖναι εἰ μὴ μόνος ὁθεός;

Ebenso ist auch in Gal. 3, 20 ὁδὲ θεὸς εἷς ἐστιν scl. ὁμεσίτης... das εἷς im Sinne von μόνος = allein zu nehmen. —

Gal. 4, 4.

Nachdem Paulus in Gal. 3, 20 dargetan, daß Gott allein der Übermittler sei des dem Abraham in der Vorhaut verheißenen ἑνός Samens, welcher ist Christus, gibt er in Gal. 4, 4 an, daß Gott tatsächlich diesen Samen, Christus, selbst direkt, persönlich übermittelt hat, wie er ihn auch direkt persönlich verheißen hat, wobei zugleich Paulus auf Gal. 3, 19 ἄχρις οὗ scl. χρόνου (cf. in Matth. 1, 25 ἕως οὗ scl. χρόνου) ἔλθῃ τὸ (ἕν) σπέρμα scl. τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται scl. ἡ κληρονομία Bezug nimmt. Es würde demnach mit dieser Ergänzung Gal. 4, 4 lauten:

ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου scl. ἄχρις οὗ χρόνου ἔλθῃ τὸ (ἕν) σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός, ᾧ ἐπήγγελται ἡ κληρονομία, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον . . . D. h. Als aber die Erfüllung der Zeit gekommen war (cf. Mark. 1, 15; Ephes. 1, 10), da nämlich nach Gal. 3, 19 kommen sollte das von Gott dem Abraham in der Vorhaut verheißene Samenkind, dem die Verheißung des Erbes gilt, der also der Erbe sein soll 1. Mose 15, 4. 18; Röm. 4, 13; Gal. 3, 19, welcher ist Christus Gal. 3, 16,

übermittelte, eigentlich: **sandte Gott** „tatsächlich“ **aus sich selbst** — beachte ἐξαπέστειλεν — d. h. **direkt** (unmittelbar, persönlich) diesen Seinen Verheißungssamen = τὸ σπέρμα Gal. 3, 16. 19 = τὸν υἱόν Gal. 4, 4; Röm. 8, 3; Matth. 21, 37 = τὸ πνεῦμα 2. Kor. 3, 17. 18; II. Clem. ad Cor. 14, 4 = Χριστόν Gal. 3, 16. 20 — an ein sarkisches Wesen Luk. 1, 34 f.; Matth. 1, 18 ff., damit er, Christus, geboren vom Weibe, Maria, und damit ins Fleisch gekommen (1. Joh. 4, 2; II. Clem. ad Cor. 9, 5 „Χριστός, ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα, ἐγένετο σάρξ“) das Heil bereite und der Heiland und Herr sei **allen** den Juden wie denen in der **Vorhaut**, den Heiden, Joh. 3, 17 f.; Luk. 2, 11. 30—32; 1. Joh. 4, 14; Röm. 10, 12; Gal. 4, 1; Apostg. 10, 36 b; 1. Joh. 4, 15. — Die Erwähnung nur des Weibes, welches den Sohn Gottes geboren hat, ist ein Zeichen dafür, daß Paulus in diesem Stück mit dem gemeinchristlichen Glauben (der Anfang des menschlichen Lebens Jesu gewirkt durch eine die physische Vaterschaft Josephs ausschließende Wirkung des Geistes Gottes Matth. 1, 18—25; Luk. 1, 26—38) übereinstimmt. Der von Gott gesandte, menschlich-geborene, gestorbene und nun zu Gott erhöhte Jesus ist **der Sohn Gottes** (Gal. 4, 4; Röm. 1, 3; 8, 3. 29. 32; 2. Kor. 1, 19; Gal. 2, 20), weil er nach Gal. 3, 20; 4, 4 von Gott aus sich selbst gesandt d. h. unmittelbar von Gott selbst übermittelt, also von Gott gezeugt ist. Indem Paulus den Eintritt Christi ins menschliche Leben als Sendung, genauer Entsendung von seiten Gottes bezeichnet (Gal. 3, 20; 4, 4; Röm. 8, 3), drückt er schon dadurch die Präexistenz Christi aus. Daher ist bei Paulus unter „Christus Jesus“ der „präexistente Verheißungssame Gottes, der ewige Sohn Gottes, der ewige Geist (cf. Hebr. 9, 14) in fleischlicher (menschlicher) Erscheinungsform“ gemeint (Röm. 8, 3; Gal. 4, 4). Weil aber Christus Jesus nach Paulus bzw. nach Gal. 3, 20, 4, 4 unmittelbar von Gott selbst übermittelt ist, also von Gott gezeugt ist, so wohnt nach Paulus in ihm als dem Sohn Gottes auch all die Fülle der Gottheit leiblich Kol. 2, 9; Phil. 2, 6, er ist Gott geoffenbart im Fleisch 1. Timoth. 3, 16; 2. Kor. 5, 19 und Gott über alles Röm. 9, 5; Titus 2, 13; Hebr. 1, 8. 9; Joh. 1, 1. Denn da die Sohnschaft eine Zeugung zum Grunde setzt, welche eigentlich in einer Mitteilung eben desselben Wesens

besteht, der Vater aber das göttliche Wesen besitzt, so muß auch der Sohn vermöge dieser Mitteilung eben desselben Wesens sowohl wahrer und lebendiger Gott sein als der Vater; er ist eins mit dem Vater. Daher sagt Jesus: ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν (πνεῦμα) ἐσμεν (Joh. 10, 30; 2. Kor. 3, 17. 18 „der Herr ist der Geist", und Joh. 4, 24 „Gott ist Geist", II. Clem. ad Corinth. 14, 4 „Christus ist der Geist", also sind Christus und der Vater ἓν πνεῦμα, also θεός, ὁ φανερώσας ἑαυτὸν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὅς ἐστιν αὐτοῦ λόγος (cf. Joh. 1, 1) . . . Ignatii epist. ad Magnesios 8, 2). Es gibt also Paulus in Gal. 3, 20; 4, 4 mit dem Zeugnis für die göttliche Erzeugung Jesu zugleich ein Zeugnis für dessen Gottheit. — Gal. 4, 4 bzw. ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου nimmt Bezug auf Gal. 3, 19 und zwar auf ἄχρις οὗ χρόνου ἔλθῃ τὸ σπέρμα τοῦ Ἀβραάμ, ὅς ἐστιν Χριστός Gal. 3, 16; 1. Mose 15, 4, ᾧ ἐπήγγελται ἡ κληρονομία 1. Mose 15, 4. 18; Röm. 4, 13. — Gal. 4, 4 erklärt sich also aus Gal. 3, 19 ἄχρις οὗ χρόνου . . . und aus Gal. 3, 20, wie auch auf Seite 24/25 veranschaulicht ist. — In Gal. 4, 4 sind noch beachtenswert das Partizipium des Aorist γενόμενος ἐκ γυναικός und der Aorist ἐξαπέστειλεν (cf. 1. Joh. 4, 14; Joh. 10, 36; 3, 17; 8, 42; 16, 28; Matth. 21, 37; I. Clem. ad Cor. 42, 1; II. Clem. ad Cor. 20 5); beide Aoriste drücken aus, daß es tatsächlich so geschah; sie bezeichnen das Gesagte als Tatsache. Ferner sagt Paulus in Gal. 4, 4 absichtlich γενόμενος ἐκ γυναικός geboren von einem Weibe, von einer Frau, Maria, um damit anzuzeigen, daß dieser von Gott selbst persönlich übermittelte Verheißungssame, der Sohn Gottes, der Geist oder Christus bei seiner Menschwerdung in der Ehe geboren wurde Luk. 2, 5 f., und mit dem Zusatz γενόμενος ὑπὸ νόμον geboren unter dem jüdischen Gesetz, will Paulus mit Bezug auf das „geboren von einem Weibe" sagen, daß dieses Weib, diese Frau in der Ehe war mit einem unter dem jüdischen Gesetz d. i. mit einem aus der Beschneidung, nämlich Josef, so daß also Christus tatsächlich unter dem Gesetz geboren ist und so ein Diener der Beschneidung wurde, warum? siehe Gal. 4, 5; Röm. 15, 8. Aber nach Paulus bzw. nach Gal. 3, 16. 20; 4, 4 ist nicht einer aus der Beschneidung, also nicht Josef, der

Übermittler des dem Abraham in der Vorhaut verheißenen *ἑνός* Samens, welcher ist Christus, da dieser Same, Christus, dem Abraham in der Vorhaut verheißen wurde von Gott (und als Tat Gottes ist dies unveränderlich) — wenn auch Christus Jesus für den „Sohn Josefs" galt Luk. 3, 23; 4, 22; Joh. 1, 45; 6, 42 —

sondern

Gott allein (und sonst niemand) ist nach Paulus bzw. nach Gal. 3, 20; 4, 4 der Übermittler dieses dem Abraham in der Vorhaut 1. Mose 15, 4; Gal. 3, 16. 18. 19 verheißenen *ἑνός* Samens, welcher ist Christus, d. h.

Gott allein ist der Vater Christi Gal. 3, 20; 4, 4 d. h.

Christus ist der Sohn Gottes Gal. 4, 4; 2, 20; Joh. 3, 16; 5, 18; 10, 36; Hebr. 1, 5. Von Christus als dem *εἷς* sagt daher mit Bezug auf Gal. 3, 20; 4, 4 Ignatius in seinem Brief ad Ephesios 7, 2: *Εἷς — ἰατρός ἐστιν σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός* (cf. 1. Tim. 3, 16), *ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ* (cf. Gal. 4, 4), *πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.* Ferner: Ignatii epist. ad Ephesios 18, 2: *Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαβίδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.* — Er — Christus — wurde dem Abraham in der Vorhaut 1. Mose 15, 4 von Gott direkt persönlich verheißen Gal. 3, 16. 18 und — im Gegensatz zum Gesetz — von Gott selbst (direkt, persönlich) übermittelt Gal. 3, 20. 4, 4 und als Sohn Gottes gesetzt zum Erben über alles Gal. 4, 1; Hebr. 1, 2; Gal. 3, 19; Ps. 2, 8; Röm. 4, 13; 1. Mose 15, 4. Matth. 21, 37 f., damit allen, auch denen in der Vorhaut, den Heiden, das Heil bereitet werde Röm. 5, 17 ff. und alle, auch die Heiden „Mit-erben" Christi werden allein aus Glauben an Christum Ephes. 3, 6; Röm. 8, 17; Gal. 3, 26. 29 „wenn ihr aber Christo angehört durch Glauben, so seid ihr also, wie Christus, des gläubigen Gal. 3, 6. 7. 9. 14 Abraham Same, nach der Verheißung, wie Christus, Erben (des Reiches Gottes und Christi Kol. 1, 12. 13; 2. Petri 1, 11; Matth. 25, 34); denn sie sind eins in Christo Gal. 3, 28; Ephes. 2, 14—18; 1. Kor. 6, 17; Joh. 17, 11. — Und Christus, der Universalerbe,

hat Macht, das Erbe seinen Miterben auszuteilen Matth. 25, 34; Luk. 22, 29.

III.

Es hat die behandelte Stelle Gal. 3, 20; 4, 4 eine besondere dogmatische Tragweite. Bisher war man der Ansicht, Paulus rede nicht von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, von der Empfängnis Jesu durch den Heiligen Geist. Verfasser glaubt nachgewiesen zu haben, daß Paulus in Gal. 3, 20; 4, 4 von der übernatürlichen Erzeugung Jesu, von seiner Empfängnis durch den Heiligen Geist redet; beachte auch Gal. 4, 23. 29. Wie er in Gal. 4, 23. 29 redet von dem einen Samen Abrahams, welcher ist Isaak cf. Gal. 4, 22; Röm. 9, 10; Hebr. 11, 11. 12 als erzeugt durch die Verheißung und nach dem Geist im Gegensatz zu Ismael „dem nach dem Fleisch Gezeugten", so will es Paulus in Gal. 3, 20; 4, 4 auch sagen von dem einen cf. Gal. 3, 16. 19. 20a Samen Abrahams, welcher ist Christus, daß er gezeugt ist durch Verheißung und nach dem Geist. Die Ausdrücke „gezeugt nach dem Geist" usw. sind aber nicht bildlich zu verstehen, sondern Sieffert sagt in Meyers Kommentar ganz richtig: „Die göttliche Verheißung war das Vermittelnde des Erfolgs, der ohne solche Einwirkung der göttlichen Verheißungskraft nicht ins Leben getreten wäre." Wie also Paulus bei der Geburt des Isaak solche Wirkung der göttlichen Verheißungskraft statuiert cf. Röm. 4, 21, so ist ihm das auch bei Jesus selbst keine unvollziehbare Vorstellung, wie aus Gal. 3, 20; 4, 4 ersichtlich ist. Es ist also zwischen der Anschauung des Paulus und der Geburtsgeschichte bei Matthäus und Lukas kein Widerspruch zu finden; bei beiden herrscht die Vorstellung von dem göttlichen Geist, der auf physischem Gebiet ebenso wie auf dem ethischen neues Leben zu schaffen vermag. Paulus gibt also in Gal. 3, 20; 4, 4 bzw. in Gal. 3, 15—20; 4, 4 zugleich den Beweis der Tatsache der übernatürlichen, göttlichen Erzeugung Jesu, wie sie auch von den Evangelisten in dem Wunder der übernatürlichen Empfängnis Jesu berichtet wird.

Es ist dieses Ergebnis der Erörterung von Gal. 3, 20; 4, 4 um so wichtiger, als man in neuerer Zeit mit Bezug auf Matth. 1, 16 nach dem ältesten syrischen Evangelientext behauptet hat, um das Jahr 200 sei die Vaterschaft Josefs im neutestamentlichen Texte

noch unzweideutig bekannt worden (siehe Protest. Monatshefte 2. Jahrgang S. 314). Man beruft sich dabei auf die von Prof. Merx gegebene deutsche Übersetzung der im Jahr 1892 im Sinaikloster entdeckten syrischen Übersetzung der vier Evangelien. Die Merxsche Übersetzung will eine nach Möglichkeit wortgetreu gehaltene Übersetzung dieses ältesten syrischen Evangelientextes sein, dessen um 400 n. Chr. hergestellte Handschrift nach Merx aus einem griechischen Original stammt, das dem zweiten christlichen Jahrhundert angehört. Nach Merx läuft in dieser syrischen Übersetzung Matth. 1, 1—17 das Geschlechtsregister Jesu auf Josef als den Vater Jesu aus. Deshalb wurde u. a. in den Protest. Monatsheften 2. Jahrgang S. 314 behauptet, um das Jahr 200 sei die Vaterschaft Josefs im neutestamentlichen Texte noch unzweideutig bekannt worden. Es fragt sich aber, ob die von Merx gegebene Übersetzung von Matth. 1, 16 richtig ist. Nach Merx hatte beim sinaitischen Syrer der griechische Text in Matth. 1, 16 folgende Gestalt: „Jakob erzeugte den Josef; Josef, dem Mariam die Jungfrau verlobt war, erzeugte den Jesu, der Messias genannt wird." Diese Übersetzung scheint unrichtig zu sein. Es ist Matth. 1, 18. 24 zu beachten. Diese Verse lauten nach der Übersetzung von Merx: V. 18. „Die Geburt aber des Messias war also: da verlobt war Mariam, seine Mutter, dem Josef, da sie sich nicht genaht hatten eines dem andern, wurde sie schwanger gefunden von dem Heiligen Geiste . . . ." V. 24. „Als aber Josef von seinem Schlafe erwachte, tat er, wie ihm der Engel des Herrn geboten hatte, und nahm sein Weib an, und sie gebar ihm einen Sohn, und er nannte seinen Namen Jesus." Nach der von Merx gegebenen Übersetzung steht V. 16 in Gegensatz zu V. 18 u. 24. Während nach V. 16 Jesus von Josef erzeugt sein soll, ist er dagegen nach V. 18. 20 vom Heiligen Geist gezeugt. — Einen solchen Widerspruch wollte aber der Evangelist gewiß nicht geben. Denn wollte er sagen, daß Jesus von Josef erzeugt sei:

a) wozu brauchte er dann die übernatürliche Erzeugung, bzw. Geburt Jesu so genau zu berichten?

b) wozu brauchte er dann in V. 18 noch besonders hervorzuheben, „daß sie sich nicht genaht hatten eines dem andern"?

c) wozu brauchte er dann in V. 19 zu sagen, daß Josef die Maria in der Stille entlassen wollte?

d) warum hat er nicht (wie z. B. bei V. 5) gesagt, Josef zeugte mit Maria den Jesus, der Messias genannt wird? —

Die Notiz von der Verlobung der Maria ist aber keine Interpolation.

Nun heißt es in V. 16: „Josef, dem war Maria die Jungfrau verlobt . . ." Zu beachten ist in V. 16 das Wörtlein „dem" hinter Josef. Dieses „dem" ist nicht als pron. relat. zu nehmen; denn es ist hinter „dem" nur ein Komma zu setzen, so ergibt sich, daß hier „dem" = „diesem" bedeutet, wobei mit dem Dativ „dem" mit Bezug auf Josef angedeutet wird, daß das Wort Josef nicht als Nominativ, sondern als Dativ aufzufassen ist. Es heißt also: Josef, dem (= diesem) soviel wie: dem (= diesem) Josef, so daß V. 16a heißen würde:

> Josef, dem, d. h. dem (= diesem) Josef war Maria die Jungfrau verlobt . . .

Zur Begründung dieser Auffassung von „Josef, dem" in der Bedeutung „dem (= diesem) Josef" verweise ich auf Matth. 17, 14, wo sich dieselbe Spracheigentümlichkeit findet, wie in Matth. 1, 16. Es heißt nämlich in Matth. 17, 14: „Erbarme dich über mich! Mein Sohn, den (= diesen) befällt ein Geist der Mitternacht, und er ist hart mitgenommen, denn und wie viele Male fällt er in das Feuer und wie viele Male in das Wasser." — Hier ist ebenfalls „den" = „diesen", wobei mit dem Akkusativ „den" mit Bezug auf „mein Sohn" angedeutet wird, daß „mein Sohn" nicht als Nominativ, sondern als Akkusativ aufzufassen ist. Es heißt „mein Sohn, den" (= diesen) soviel wie „diesen meinen Sohn", geradeso wie in Matth. 1, 16 „Josef, dem (= diesem)" soviel heißt wie „dem (= diesem) Josef". Da nun Matth. 1, 16a heißen soll: dem (= diesem) Josef war Maria die Jungfrau verlobt (wie in V. 18: dem Josef war Maria verlobt), so ist das folgende nicht mit „erzeugte", sondern mit „gebar" zu übersetzen, so daß V. 16b (wie in V. 24) heißen würde: „und sie gebar ihm den Jesu, der Messias genannt wird". Der Syrer läßt manchmal, so auch in V. 16b die Wörtlein „und" „ihm"

weg, die erst ergänzt werden müssen, wie auch in Matth. 2, 8. 9; 4, 8. 9; 13, 1; 14, 6; 16, 1; 26, 51 u. a. Matth. 1, 16 ist demnach zu übersetzen:

> „Jakob erzeugte den Josef; dem (= diesem) Josef war Maria die Jungfrau verlobt, und sie gebar ihm den Jesu, der Messias genannt wird."

Nach dieser Übersetzung des V. 16 ist ersichtlich, daß in V. 16 es nicht heißen kann: „Josef erzeugte", was auch in V. 18 durch die Bemerkung „da sie sich nicht genaht hatten eines dem andern" widerlegt ist. Es ist daher die Behauptung in den „Prot. Monatsheften", in Matth. 1, 16 sei beim sinaitischen Syrer, bzw. in dem ihm vorgelegenen Original die Vaterschaft Josefs bezeugt, unrichtig. Es besagt Matth. 1, 16 beim Syrer dasselbe, was der jetzige griechische Text nach Tischendorf in V. 16 sagt, so daß diese Stelle im jetzigen griechischen Text **nicht** als interpoliert anzusehen ist. Es ist sonach widersinnig, zu behaupten, um das Jahr 200 sei die Vaterschaft Josefs im neutestamentlichen Texte noch unzweideutig bekannt worden, zumal wir in Gal. 3, 20; 4, 4 das Zeugnis des Apostels Paulus haben, wonach die übernatürliche, göttliche Erzeugung Jesu als eine unableugbare Tatsache in der **urapostolischen** Zeit feststand, offenbar zurückzuführen auf die Mitteilung der Maria, der Mutter des Herrn Jesu selbst (cf. Luk. 1, 3. 4. 45; 2, 19. 33. 51; Apg. 1, 14). Wie Paulus an die übernatürliche Erzeugung Jesu glaubt und sie begründet (Gal. 3, 20. 4, 4), so glaubt auch sein Schüler Lukas daran und berichtet sie in seinem Evangelium, damit auch **Theophilus** gewissen Grund erfahre der Lehre, in welcher er unterrichtet ist (Luk. 1, 3. 4). Dieser Glaube des Apostel Paulus ist aber auch der Glaube der anderen Apostel und der ersten Christen in Jerusalem und Judäa (Gal. 1, 22. 23; 4, 4), zu welchen auch Maria, die Mutter Jesu (Apg. 1, 14) gehörte; sie aber hat zuerst daran geglaubt als einer Erfahrungstatsache (Luk. 1, 38. 45); die anderen aber glaubten an die übernatürliche göttliche Erzeugung Jesu, weil sie es — wie Elisabeth Luk. 1, 45 — von Maria selbst gehört haben. Darum stand auch die übernatürliche göttliche Erzeugung Jesu als eine unableugbare Tatsache in der **urapostolischen** Zeit fest. Wir haben daher in diesem Zeugnis des Paulus in Gal. 3, 20; 4, 4

eine bedeutsame apostolische Begründung zu dem Bekenntnis im Apostolikum:

Ich glaube an Jesus Christus, Gottes eingeborenen Sohn, unsern Herrn, der empfangen ist vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria." —

Pfarrer Wilh. Siebert.

Gibt es „Zitate“ im Alten Testament?

Unabhängig voneinander haben in den letzten Jahren einige Gelehrte von „Zitaten“ im Alten Testament gesprochen. Ich habe mir darüber folgendes notiert. Zuerst hat J. K. Zenner in „Die Chorgesänge im Buche der Psalmen“ (1896), S. 3 die Worte „Gedenke doch der Huldversprechungen an David“ (2. Chron. 6, 42 b) als „Zitat“ bezeichnet. Sodann operierte Sellin mehrfach mit diesem Ausdruck in seinem Buche „Serubbabel rc.“ (1898), S. 128 f. Weiterhin ist von „citations“ in dem Artikel über Sela in dem Hebrew-English Lexicon von Brown-Driver-Briggs, p. 700 a (1900) gesprochen. Endlich hat auch P. Haupt in einem Vortrag, den er auf dem dreizehnten Internationalen Orientalistenkongreß zu Hamburg gehalten hat, eine Anzahl von Stellen, die er in Jes. 40 ff. für sekundär hält, als „Zitate“ bezeichnet. Dies hat mir gleich damals den Anlaß zu einer ganz kurzen Gegenbemerkung gegeben, und eben dieses bewegt mich, die Frage, ob es Zitate im Alten Testament gibt, jetzt genauer zu behandeln.

Nach der Etymologie des Ausdruckes „Zitat“ und nach feststehendem Sprachgebrauch gehört es zu dessen Begriff, daß die betreffende Wortreihe als die Wiederholung einer früheren Äußerung gemeint ist. Aber wie kann diese Meinung des Schriftstellers, bei dem die betreffende Wortreihe gelesen wird, konstatiert werden? Nun natürlich nur auf folgende zwei Arten: Entweder hat der Schriftsteller, bei dem ein Zitat konstatiert werden soll, durch irgendeine Einführungsformel die betreffenden Worte als ein Referat gekennzeichnet, oder es muß bekannt sein, daß die betreffenden Worte eine frühere Äußerung eines anderen sind, und daß sie, auch ohne

Hindeutung auf ihn, als ein sogenanntes „geflügeltes Wort" gebraucht werden, wie z. B. die Worte „To be, or not to be, that is the question", oder „Wenn gute Reden sie begleiten, dann fließt die Arbeit munter fort", oder „Wir Deutsche fürchten Gott und sonst niemanden."

Untersuchen wir nun, welche Vertreter dieser beiden möglichen Klassen von Zitaten es im Alten Testament gibt!

1. Zitate im engeren Sinn, d. h. Bestandteile einer Darstellung, die ausdrücklich auf einen früheren Autor zurückgeführt sind.

Unter „Zitat" versteht man nun nicht schon jede eingeführte oder nichteingeführte Oratio directa, wie sie gemäß dem syntaktischen Genius des Hebräischen (vgl. meine Syntax § 374) bekanntlich überaus häufig im Alten Testament vorkommt (Gen. 1, 3 2c.). Direkte — oder indirekte — Rede ist nur dann ein „Zitat", wenn die betreffende Äußerung schon früher von dem genannten Subjekte getan worden ist. Solche ausdrücklich eingeführte Äußerungen scheinen mir richtig in zwei Unterabteilungen zerlegt zu werden:

a) Ein einzelnes bestimmtes Subjekt ist als früherer Autor der betreffenden Worte genannt.

Das erste von diesen Zitaten ist so eingeführt: „Ist es wirklich der Fall, daß Gott gesagt hat: „„Ihr sollt nicht essen 2c."" !"? (Gen. 3, 1). Daran reiht sich 3, 3; 24, 37; „Meine Schwester ist sie" 26, 9; „Siehe, ich hörte deinen Vater mit Esau reden und sagen 2c." 27, 7; „und ich sprach", nämlich damals (31, 11*),[1]) wo also sozusagen eine Selbstzitierung vorliegt; 32, 4; 42, 24*. 31* 43, 3; 50, 16; Zitierung der Worte Josephs in Ex. 13, 19; dann z. B. wieder in Deut. 1, 6. 9*; Jos. 1, 13; Richt. 13, 7. Interessant sind noch folgende zwei Fälle: „Mit dem Verlust seines Erstgeborenen Abiram gründete er es (nämlich Jericho) und mit dem Verlust seines jüngsten Sohnes Segib stellte er dessen Tore auf, entsprechend dem Worte Jahves, das er durch Josua, den Sohn Nuns, geredet hatte" (1. Kön. 16, 34 nach Jos. 6, 26); „und er sprach: das ist das Wort (d. h. die Erfüllung des Wortes) Jahves, das er durch seinen Knecht Elia den Thisbiter geredet hat: Auf dem Acker von Jizreel sollen die Hunde das Fleisch Isebels fressen" (2. Kön. 9, 36 nach 1. Kön. 21, 23).

[1]) * ist zu den Stellen gesetzt, die die Zitierung eines eigenen früheren Ausspruchs des betreffenden Autors enthalten.

Einige Zitate von literargeschichtlicher oder sonstiger Wichtigkeit sind die folgenden: „Jahve hat gesagt, im Dunkeln zu wohnen“ (d. h. wohnen zu wollen) findet sich in der Tempelweihrede Salomos 1. Kön. 8, 12; 2. Chron. 6, 1. Aber das Alte Testament enthält zwar Sätze, wie „Mose machte sich hinzu ins Dunkle, darin Gott war“ (Ex. 20, 21, vgl. auch Deut. 4, 11), aber nicht den oben erwähnten Ausspruch Gottes. Der Hellenist in der sogenannten LXX hat aber eine erweiterte Gestalt dieses Ausspruchs hinter V. 53 geboten und hinzugefügt, daß er im „Buche des Gesanges“ gestanden hat, dessen Deutung nicht ganz sicher ist (vgl. meine „Einleitung ins Alte Testament“, S. 180). Ferner mit den Worten „daß deine Augen offen stehen ... über der Stätte, wovon du gesagt hast: „„Mein Name soll daselbst sein““, die ebenfalls in Salomos Tempelweihrede gelesen werden (1. Kön. 8, 29), ist in etwas freier Weise Deut. 12, 5. 11 zitiert. Näher steht diesen Worten die Form des Zitats, welche in der Parallelstelle (2. Chron. 6, 20) angewendet ist. Dort lautet es: „Meinen Namen dorthin zu setzen, d. h. dort wohnen zu lassen.“ Ein Zitat ist auch Jes. 15, 1—16, 12, wie sich aus den Worten „das ist es, was Jahve vormals gegen Moab geredet hat“ (V. 13) ergibt. Weiter schließt sich z. B. 28, 15 an. Ein berühmtes Zitat liegt in den Worten „Zur Zeit Hiskias rc. war ein Prophet Micha von Maresa und sprach zum ganzen Volke: so hat gesagt Jahve Zebaoth: Zion soll wie ein Acker gepflügt werden rc.“ (Jer. 26, 18). Damit ist auf Mi. 3, 12 zurückgewiesen.

Eine Sondergruppe wird von folgenden Fällen gebildet. Der Bericht über das tapfere Auftreten des Propheten Micha ben Jimla wird in 1. Kön. 22, 28b mit den Worten „und er sprach: Hört, ihr Völker alle!“ geschlossen. Die Meinung dieses Schlusses kann nun nicht die sein, daß jener Micha mit den ebenerwähnten Worten seine Rede dort vor den Königen Ahab und Josaphat beendet habe. Denn die Aufforderung „hört!“ würde des Objektes entbehren, und die Anrede an die „Völker alle“ würde in einer Rede, die vor jenen beiden Königen gehalten wurde, nicht recht passend gewesen sein. Was also will 1. Kön. 22, 28b? Nun, mit denselben Worten „Hört, ihr Völker alle!“ beginnt das uns überlieferte Buch des anderen Propheten Micha, von dem im Alten Testament

erzählt ist. Unter diesen Umständen ist es das allerwahrscheinlichste Urteil, daß dieses Buch durch Anführung seiner Eingangsworte zitiert werden sollte. — Ich will nicht bestimmt sagen, daß der gleiche Fall in 2. Chron. 36, 22 f. vorliege, obgleich auch diese Worte auf die Fortsetzung des Verlaufs der Ereignisse hinweisen, die aus den Büchern Esra und Nehemia zu ersehen ist.[1]) Aber der gleiche Fall, wie in 1. Kön. 22, 28 b, findet sich sicher in Ex. 15, 21. Dort lesen wir: „Und Mirjam stimmte ihnen an:[2]) Singet dem Herrn, denn er ist gar erhaben, Rosse samt Reiter warf er ins Meer." Denn natürlich ist gemeint, daß der Frauenchor auch die Fortsetzung des vorher erwähnten Triumphliedes sang. — Auch die Sänger, die König Josaphat „bestellte dem Herrn, daß sie (ihn) lobten und sprächen: danket dem Herrn, denn seine Huld währet ewiglich" (2. Chron. 20, 21), sollten doch nicht bloß diese zwei Zeilen, sondern wahrscheinlicher einen von den Psalmen singen, die mit dem fast ganz gleichen Zeilenpaar „Danket dem Herrn, denn er ist gütig, denn seine Huld währet ewiglich" beginnen (Ps. 106. 107. 118. 136). Am allerwahrscheinlichsten sollten sie den letztgenannten Psalm singen, weil er einfach litaneienartig ist. — Ein ähnlicher Hinweis auf diese gewöhnlichsten Dankpsalmen liegt auch in den Worten „Er bestellte Heman und Jeduthun und andere, zu danken dem Herrn, daß seine Huld währet ewiglich" (1. Chron. 16, 41), und ähnlich ist es in 2. Chron. 5, 13; 7, 3 und Esr. 3, 11, vielleicht auch in Jer. 33, 11.

[1]) Allerdings ist mir der Gesichtspunkt, den neuerdings Karl J. Grimm betreffs des Schlusses von Chronika geltend gemacht hat, nicht ganz plausibel. Er hat in seinem Buche „Euphemistic liturgical appendixes in the Old Testament" (1901), p. 1 die Meinung ausgesprochen, die Chronika sei hinter Esra-Nehemia gestellt und sei mit dem Edikt des Cyrus geschlossen worden, damit das Alte Testament nicht mit dem betrübenden Inhalt von Neh. 13 schließe. Indes dieses Kapitel schließt nicht wirklich mit „dem Bericht über das beklagenswerte Schisma der Samaritaner", sondern mit einer Opfervorschrift. Ferner könnte aus dem von Grimm erwähnten Motiv kaum die Hinterstellung der Chronika, aber jedenfalls nicht die Hinzufügung von 2. Chron. 36, 22 f. abgeleitet werden. Denn schon der Schluß von V. 21, nämlich „um vollzumachen siebzig Jahre" weist auf das Ende der Strafzeit hin. Über den wahrscheinlichen Grund, aus welchem die Chronika an das Ende des Alten Testaments gestellt worden ist, siehe meine Einleitung S. 459.

[2]) Vgl. die Untersuchung dieser Stelle in meiner Stilistik S. 309.

b) Ein generelles Subjekt ist als früherer Autor des betreffenden Ausspruchs angedeutet.

Z. B. lesen wir „Deshalb wird gesagt (d. h. deshalb führt man die Redensart im Munde): ein Jagdheld (d. h. auch: Beuteheld oder Eroberer) gleich Nimrod vor Jahre“ (Gen. 10, 9). Damit ist gemeint, daß man eine Ausdrucksweise, die früher von jemandem geprägt oder jedenfalls von vielen schon verwendet worden ist, in bezug auf den oder jenen neu gebraucht, d. h. zitiert. Derselbe Fall liegt vor, wenn die bei Saul aufgekommene ironische Frage „Ist auch Saul unter den Propheten?“ (1. Sam. 10, 11) auch weiterhin — und natürlich in bezug auf andere Personen — wiederholt wurde. Diese fortgesetzte Verwendung jener Frage ist aber in der präsentischen Darstellungsweise „Deshalb sagen die Leute: Ist auch Saul unter den Propheten?“ (19, 24) berichtet. So liegt eine stillschweigende Zitation der Worte eines generellen Subjektes schließlich in dem Gebrauch aller Sprichwörter oder Sentenzen, wie eine solche z. B. noch der Satz „Die Väter haben Herlinge gegessen, und den Kindern sind die Zähne davon stumpf geworden“ enthält (Jer. 30, 29; Hes. 18, 2).

Diese Gruppe von Zitaten ist nahe mit der folgenden verwandt und konnte daher als Überleitung zu ihr behandelt werden.

2. Alttestamentliche Zitate im weiteren Sinne des Wortes.

Finden sich Stellen im Alten Testament, an denen Äußerungen eines einzelnen bestimmten Subjektes eingeflochten sind, ohne daß dieses ausdrücklich genannt, oder auch nur irgendwie auf dasselbe hingedeutet wäre? Diese Frage ist zu bejahen. Denn in die Reihe dieser Äußerungen gehören alle identischen Aussagen des Alten Testaments, bei deren Wiederholung weder ein individuelles noch ein generelles Subjekt als Urheber des Originals erwähnt ist. Alle solche Wiederholungen fallen ja entweder unter den Begriff des Zitats, oder des Plagiats. Es ist aber wirklich gut, an diese Alternative zu erinnern, damit man sich hütet, zuviel Redebestandteile als individuelles Eigentum zu betrachten. Zu diesem können aber nicht solche Wortfolgen gehören, wie z. B. **ʿanan wa-ʿaraphel** eine ist, die durch „Wolke und Wolkendunkel“ nachgeahmt werden kann und in Deut. 4, 11; Hes. 34, 12; Jo. 2, 2; Zeph. 1, 15; Ps. 97, 2 und Hi. 38, 9 begegnet. Wahrscheinlich gehört hierher

auch eine Ausdrucksweise, wie **k^eschod mi-schaddaj jabo’**, d. h. etwa „wie **Gewalt** vom **Gewaltigen** bricht es herein“ (Jes. 13, 6 und Zeph. 1, 15). Auch diese Worte können wegen des alliterierenden Charakters ihrer Hauptbestandteile zu einer sprichwörtlichen Redensart geworden sein. Wenn solche überhaupt jemals individuelles Eigentum waren und nicht vielmehr der unbewußt schaffenden Sprachseele verdankt werden, so sind dergleichen Wortverbindungen doch jedenfalls später nicht mehr individuelles Eigentum, sondern Gemeingut der betreffenden Sprache. Ihr Gebrauch ist also höchstens in dem Sinne eine Zitierung zu nennen, in welchem oben unter 1, b betreffs der Sprichwörter von Zitierung die Rede war, und in welchem übrigens auch in bezug auf die formelhaft gewordenen religiösen Ausdrucksweisen von Zitierung — oder Variation — gesprochen werden kann: vgl. z. B. „Bis wann, o Jahve, willst du zürnen? Für immer? Soll gleich Feuer lodern dein Eifer?“ (Ps. 79, 5 und sehr ähnlich auch in 89, 47).

In anderen Fällen aber kann nicht von dem Gebrauche eines sprachlichen Gemeingutes gesprochen werden, und, um gleich von den einfachen sprichwörtlichen Wortverbindungen zum anderen Extrem hinüberzuschreiten, so liegen solche andere Fälle zunächst dann vor, wenn ganze Abschnitte wiederholt werden. Dies ist bekanntlich z. B. in Jes. 2, 2—4 und Mi. 4, 1—3 und in andern sogenannten Paralleltexten der Fall, wie man sie in meiner „Einleitung“, S. 56 f., zusammengestellt findet. Indes auch einzelne Sätze treten in mehrfacher Verwendung innerhalb des Alten Testaments auf. Ein Beispiel bietet sich in den Sätzen „der ausgießt Verachtung über Vornehme rc.“ (Ps. 107, 40 a b und Hi. 12, 21 a. 24 b). Diese habe ich in meiner Stilistik, S. 84, angeführt, in deren System ich das Zitat als „literarische Parallele“ richtig einzureihen gemeint habe. Selbstverständlich ist bei solchen Fällen die Frage aufzuwerfen, welche von beiden Stellen das Original und welche das Zitat enthält.

Aber ehe von solchen Zitaten die Rede ist, muß doch nachgewiesen sein, daß die betreffende Aussage in mehr als einer Stelle des hebräischen Schrifttums vorkommt. Dieser Nachweis aber ist nach meiner Ansicht in einigen der Fälle, in denen neuerdings von alttestamentlichen „Zitaten“ gesprochen worden ist, nicht erbracht worden.

Die Bitte „Weise nicht ab deinen Gesalbten“ (אַל־תָּשֵׁב פְּנֵי מְשִׁיחֶךָ)

wird in Ps. 132, 10b und 2. Chron. 6, 42a gelesen. Aber J. K. Zenner hat in „Die Chorgesänge im Buche der Psalmen" (1896), S. 3 gemeint, daß ein „Zitat" aus Ps. 132, 1ab in 2. Chron. 6, 42b vorliege, und daß deshalb Ps. 132, 1 vom Chronisten hinter Ps. 132, 10 gelesen worden sei. Aber die letztgenannten beiden Stellen lauten so: „Gedenke, o Jahve, dem David alle seine Mühseligkeit (vgl. Jes. 53, 4 und Ps. 119, 71)!" und dagegen „Gedenke doch an die Huldversprechungen (die du gemacht hast) an David, deinen Knecht!" Die letztere Stelle enthält selbstverständlich keine Zitierung der ersteren, sondern eine Anspielung auf die auch sonst erwähnten göttlichen „Huldversprechungen gegenüber David" (Jes. 55, 3).

Untersuchen wir ferner die Psalmenstellen, in bezug auf welche in dem Hebrew-English Lexicon von Brown-Driver-Briggs, p. 700a von „citations" gesprochen worden ist! Danach soll סֶלָה an einer Reihe von Stellen hinter einem „Zitat" stehen, ohne daß aber in jenem Lexikon die Stelle hinzugefügt wird, die zitiert worden sein soll. Diese angeblichen Fundorte von Zitaten sind die folgenden. Voran geht Ps. 44, 9, aber die dortigen Worte „Wir haben uns allezeit der Gottheit gerühmt und deinen Namen immer gelobt" besitzen nur sporadische Anklänge an diese Sätze: „Ich will dich für immer loben, denn du hast eine Tat getan, und werde harren auf deinen Namen, denn er ist heilsam gegenüber deinen Frommen" (52, 11) und „Ich will von deinem Namen loben, o Jahve, daß er heilsam ist" (54, 8b). — Ferner bei 55, 8 gibt es noch weniger eine Stelle, die darin zitiert sein könnte. — Wieder nur entfernte Anklänge an 7, 16 oder 9, 16f. tönen uns aus 57, 7 entgegen. — Zu 60, 6 sodann findet sich keine Parallele. — Der Wunsch „Gott sei uns gnädig und segne uns! Er lasse sein Antlitz leuchten bei uns!" (67, 2) enthält weniger ein Zitat, als eine Variation von Num. 6, 24f. — Wiederum in Deut. 33, 2 und Hab. 3, 2 finden sich nur wenige zusammenklingende Töne. — Von den Stellen, die in jenem Lexikon aufgeführt sind, gelten also nur zwei: Ps. 68, 8f. enthalten ein freies Zitat aus dem Deboralied Richt. 5, 4f.,[1]) und ein sehr freies Zitat oder vielmehr Resumé von 2. Sam. 7, 11—16 liegt in Ps. 89, 4f. vor.

---

[1]) Über die neuesten Versuche, diese Stelle zu datieren, ist von mir in der Neuen kirchlichen Zeitschrift 1899, S. 715—718 gehandelt worden.

Weiterhin hatte Sellin in seinem „Serubbabel ꝛc.“ (1898), S. 128—130, einige Stellen des Deuterojesaja als „Zitate“ bezeichnet, und gerade diesen Punkt hat er auch im ersten Bande seiner „Studien zur Entstehungsgeschichte der jüdischen Gemeinde“ (1901), worin er seine früheren Aufstellungen im übrigen einer gründlichen und liebenswürdigen Revision unterzogen hat, im wesentlichen aufrecht erhalten zu müssen gemeint. Auch in dieser neuen Darstellung der Sache sagt er: „Es liegen uns im Buche Deuterojesajas einige Zitate aus seinen früheren Weissagungen noch unmittelbar vor“ (S. 164) und führt dann einige Stellen an, die dies am deutlichsten beweisen sollen.

Als die erste von diesen Stellen gelten ihm die Worte „Ich habe (ihn) von Norden her erweckt, und er kam ꝛc.“ (41, 25). Denn davon sage V. 26 deutlich: „Wer hat's gesagt von Anfang d. i. im Anfang?“ Aber wie früher,[1]) muß ich auch jetzt entgegnen, daß durch diese Frage der vorhergehende Satz „Ich habe erweckt ꝛc.“ nicht zu einem Zitat gemacht wird. Die Worte „Wer hat (das) verkündigt ꝛc.“ (V. 26 a) wollten schon an sich natürlicherweise nicht den Sinn „Nicht wahr, ich habe (es) verkündigt?“ besitzen. Außerdem wird dies durch die Worte „Weder gibt es einen, der verkündigt ꝛc.“ (V. 26 b) verhindert. Denn daraus ergibt sich für V. 26 a der Sinn „Wer unter den Heidengöttern oder Heiden überhaupt hat (es) verkündigt?“ Ein solcher Verkündiger hätte aber nicht so gesagt haben können, wie V. 25 lautet: „Ich habe erweckt von Norden her ꝛc.“ Also die frühere Aussage hätte auf keinen Fall die Form „Ich habe erweckt ꝛc.“ besitzen können. Die Frage „Wer hat (das) verkündigt?“ (V. 26 a), könnte sich also jedenfalls nur auf eine frühere ähnliche Ankündigung zurückbeziehen.

Außerdem ist auch gar nicht behauptet, daß die Aussage „Ich habe erweckt vom Norden her ꝛc.“ (V. 25) schon früher einmal gemacht worden sei. Auch V. 26 enthält nicht diese Behauptung. Die Worte von V. 26 a enthalten nur eine sich selbst verneinende Frage „Wer — von den Heidengöttern oder Heiden — hat (das) verkündet?“ Die Richtigkeit dieser Auslegung von V. 26 a ergibt sich aus den Worten „Weder gibt es (nämlich unter den Heidengöttern) einen, der verkündigt, noch einen, der hören läßt, ꝛc.“

---

[1]) Neue kirchliche Zeitschrift 1898, S. 968.

(V. 26 b). — V. 27 aber ändert diesen Sinn von V. 26 nicht, und macht er die vorhergehende Aussage „Ich habe erweckt vom Norden her ꝛc.“ (V. 25) zu einem „Zitat“?

Nun V. 27 kann zunächst vergangenheitlich gemeint gewesen sein und demnach geheißen haben: „Als erster — verkündigte ich — [1]) Zion: „„Siehe, hier sind sie““, und Jerusalem gab ich einen Freudenboten“. Aber dadurch wird nicht jene Aussage „Ich habe erweckt vom Norden her ꝛc.“ (V. 25) „zitiert“. Denn was Jahve als erster verkündigt hätte, wird ja angeführt, nämlich „Siehe, hier sind sie“. Dies ist ganz verschieden von der Aussage „Ich habe erweckt vom Norden her“, so daß darauf nicht zurückgewiesen sein kann. Aber die Worte „Siehe, hier sind sie“ sind nicht so sehr verschieden von der Aussage 40, 10 f. und 3 ff., daß nicht hierauf zurückgewiesen sein könnte. Aber V. 27 kann sodann auch präsentisch (so Ryssel in Kautzschs Altes Testament), oder — mit LXX und Vulgata — sogar futurisch gemeint sein, und wenn man den Ausdruck „Freudenbote“ in V. 27 b beachtet, muß man diese Auffassung bevorzugen. Denn dieser Ausdruck kann nicht wohl auf die Vergangenheit zurückweisen, weil in 40, 9 Zion und Jerusalem selbst Freudenbotschafterinnen genannt sind. Aber die Aussage über den Freudenboten kann auf eine weitere Etappe in der Verkündigung von Jerusalems Befreiung hinweisen, und wirklich ist in 52, 7 ein Freudenbote für Zion erwähnt. — Freilich halb vergangenheitlich und halb präsentisch-futurisch kann 41, 27 nicht aufgefaßt werden, wie es im Targum geschehen ist.[2])

Auf keinen Fall also kann in 41, 25—27 eine Zitation von V. 25 gefunden werden. Darin ist höchstens eine Zurückverweisung auf einen Ausspruch Jahves enthalten, der ähnlich wie „Ich habe erweckt vom Norden her ꝛc.“ (V. 25) gelautet hätte.

Ferner handelt es sich um die Beziehung der Frage „Wer unter ihnen (den Heidengöttern und ihren Verehrern) hat dies (אֵלֶּה)

---

[1]) Analogien zu solcher Brachylogie findet man in meiner Stilistik ꝛc., S. 186 besprochen.

[2]) 41, 27 ist vom Targum so umschrieben worden: „Die Worte der Tröstungen (vgl. „Tröstet, tröstet ꝛc.“ 40, 1), welche die Propheten von früher her über Zion geweissagt haben, siehe, die sind eingetroffen, und Jerusalem werde ich einen Freudenboten geben.“

verkündigt?“ (48, 14 a). Darin meinte ich früher[1]) folgenden Sinn finden zu können: Hat etwa einer von den Heidengöttern eine Verkündigung, wie sie in 48, 3—6 erwähnt war, ausgesprochen? Es schien mir allzu unnatürlich, jene Frage auf die darauffolgenden Worte „Jahve liebt den, der seinen Willen an Babel ausführen wird und seine Machtwirkung an den Chaldäern“ (V. 14 b) zu beziehen. Denn ich hielt es für gar zu selbstverständlich, daß die Heidengötter keine Weissagung in bezug auf Jahves Eingreifen in die Weltgeschichte ausgesprochen hätten. Ganz werde ich den Eindruck von der Schwierigkeit einer direkten Beziehung jener Frage (V. 14 a) auf die Aussage (V. 14 b) nicht los. Aber die darauffolgenden Worte „Ich, ich habe (es) geredet, habe ihn auch gerufen ꝛc.“ (V. 15) zwingen doch, diese Beziehung als beabsichtigt anzuerkennen.

Aber muß man nun weiter mit Sellin (Studien ꝛc., S. 165) urteilen, daß Deuterojesaja einmal früher die Aussage „Jahve liebt den, der seinen Willen (חפץ) an Babel ausführen wird und seine Machtbetätigung an den Chaldäern“ (48, 14 b) wörtlich gesprochen oder geschrieben habe? Können diese Worte nicht natürlicherweise als eine allgemeine Zurückverweisung auf die prophetischen Aussagen über Cyrus aufgefaßt werden? Solche Aussagen waren aber in 41, 2 f. 25; 44, 28; 45, 1—3. 13 und 46, 11 enthalten, und darin stehen auch wirklich die wesentlichen Elemente jener Worte von 48, 14 b. Denn Cyrus ist, wenn auch nicht Jahves „Geliebter“, so doch Jahves Hirte (44, 28) und Gesalbter (45, 1) genannt, und diese Attribute sind gewiß deutliche Zeugnisse des göttlichen Wohlgefallens. Weiter ist über Cyrus ausgesagt, daß er Jahves Willen (חפץ) hinausführen wird (44, 28, vgl. 46, 10 b). Außerdem weist der Ausdruck „Ich habe ihn gerufen“ (48, 15) auf die Worte „der vom Sonnenaufgang einen Stoßvogel ruft“ (קרא 46, 11) zurück. Endlich sind „Babel“ und „Chaldäer“, diese Zielpunkte der damaligen Strafbeschlüsse Gottes (48, 14 b), im direkt vorhergehenden Kapitel 47 (V. 1 a) ausdrücklich genannt. Deshalb wird man wohl am richtigsten urteilen, daß mit der Frage „Wer unter ihnen hat dies verkündigt: Jahve liebt den, der seinen Willen an Babel ausführen wird und seine Machtwirkung an den

[1]) Neue Kirchliche Zeitschrift 1898, S. 969.

Chaldäern" (48, 14) auf den Gesamtinhalt der Aussprüche hingewiesen werden sollte, die in den vorhergehenden Reden auf Cyrus und seine weltgeschichtliche Mission hindeuteten.

Solche Zurückverweisungen auf den Ideengehalt der früheren prophetischen und prophetisch-historiographischen Literatur sind aber dem Alten Testament auch sonst nicht unbekannt. Eine solche Zurückverweisung findet sich nämlich auch in den Worten: „Hast du (es) nicht gehört (d. h. irgendwie indirekt Kunde davon bekommen): Von fern her habe ich (es) gewirkt usw., daß [1]) du (o Assyrer) die weltgeschichtliche Mission besäßest, feste Städte zu wüsten Trümmerhaufen zu verheeren" (Jes. 37, 26). In sehr freier Weise ist ja auch der Gottesbeschluß über die Sintflut, der in Gen. 8, 21 f. und 9, 11 erzählt ist, in den Worten „wie ich geschworen habe, die Wasser Noahs nicht mehr über die Erde wallen zu lassen" (Jes. 54, 9*) zusammengefaßt. Will man eine solche Zurückverweisung ein „Zitat" nennen, so ist es jedenfalls ein sehr freies.

In Jes. 46, 10 f. lesen wir die Selbstcharakteristik Jahves „ein solcher, der vom Anfang an das Spätere usw. verkündete, einer, der da sprach: Mein Ratschluß soll Bestand haben, und meinen ganzen Willen werde ich hinausführen, einer, der vom Anfang her einen Stoßvogel rief usw. Ich habe (es) geredet, und ich werde es auch eintreten lassen; ich habe (es) gestaltet, (d. h. nach seinen geschichtlichen Prämissen begründet), ich werde es auch ausführen". Da ist der Ausdruck „ich habe geredet" am wahrscheinlichsten durch das am folgenden Verb auftretende Objekt „es" zu ergänzen, und der erwähnte Ausdruck ist, da er im Perfekt, die parallele Aussage aber im Imperfekt gegeben ist, auf die Vergangenheit zu beziehen. Damit ist aber auch nicht gemeint, daß Jahve soeben das und das geredet habe. Denn mindestens das Rufen des Stoßvogels Cyrus ist vor dem mit 46, 11 erreichten Stadium geschehen. An einen konditionalen Sinn des Perfekts kann überdies wegen des koordinierenden „sowohl — als auch" nicht gedacht werden. Auch in dieser Stelle 46, 11 b liegt deshalb eine Zurückverweisung auf frühere Aussagen vor. Aber auch hier ist die Annahme gewagt, daß der Prophet die in V. 10 b stehenden Worte: „Mein Rat-

---

[1]) Die Parallelen zu diesem ותהי siehe in meiner Syntax § 364 b.

schluß soll Bestand haben und meinen ganzen Willen werde ich ausführen“ als solche gemeint hat, die er vorher wörtlich so gesprochen oder geschrieben hatte.

In 41, 2—4 aber liegt gar kein Anhalt vor, diese Stelle als ein „Zitat“ zu charakterisieren, und es erübrigt nur noch ein Wort über eine Bemerkung von Sellin (a. a. O. S. 165 f.) hinzuzufügen, die mit dem soeben erörterten Gegenstand zusammenhängt. Er findet nämlich eine „merkwürdige Erscheinung darin, daß außer 45, 1—13, wo eingehender von dem Zweck der Mission des Cyrus gehandelt wird, alles, was von ihm gesagt wird, als schon bekannt vorausgesetzt ist, daß eine kurze Bemerkung in bezug auf ihn immer genügt, daß die Aussagen über ihn nicht deutlicher werden, je weiter wir in dem Buche vorschreiten.“ Er meint, das „erkläre sich immer am besten, wenn der Prophet je nachdem sein gegenwärtiger Zweck es nahelegt, beliebig aus seinen alten Orakeln zitiere.“

Diese Sätze entsprechen teils nicht dem Tatbestand und teils geben sie eine unrichtige Erklärung dessen, was sie erklären wollen. Denn das, was in Jes. 40 ff. über Cyrus gesagt wird, ist nicht als schon bekannt vorausgesetzt. Oder ist die Form des Fragesatzes „Wer hat vom Sonnenaufgang her erweckt usw.?“ (41, 2), in welchem die erste Aussage über Cyrus gemacht wird, nicht eine bloße Form? Wird diese Frage nicht in V. 4 b mit dem Hinweis auf den ewigen Lenker der Weltgeschichte beantwortet? Den Umstand ferner, daß die Aussagen über Cyrus, außer 45, 1 ff., nur kurze Bemerkungen sind, kann man sehr natürlich daraus erklären, daß den Volksgenossen des Propheten in der Zeit, wo aller Blicke auf Cyrus gerichtet waren, diese kurzen Bemerkungen hinreichend verständlich sein mußten. Die Exulanten sollen aus 40, 1 ff.; 41, 2. 25 usw. nicht haben heraushören können, was Gottes Absichten mit Cyrus seien? Nun, in diesen Stellen stand doch deutlich genug, daß Jerusalems Frondienst ein Ende haben solle (40, 1 ff.), daß der Herr sein Volk, wie ein Hirt seine Herde, zurückbringen wolle (10 f.). Wenn nun dann weiter von einem großen Sieger gesprochen wurde, den Israels Gott mit einer weltgeschichtlichen Mission betraut habe (41, 2 ff. 25): da konnte das in der Knechtschaft des babylonischen Reiches schmachtende Israel sich doch selbstverständlich denken, daß dieser Sieger die Macht Babylons überwältigen und

dem Volke Jahves die Freiheit schenken werde. Also auch aus den zuletzt angeführten Bemerkungen Sellins läßt sich keine Basis für die Meinung aufbauen, daß in den Aussagen über Cyrus (Jes. 41, 2 usw.) „alte Orakel zitiert“ seien.

Wieweit endlich P. Haupt in der Nachweisung von „Zitaten“ im Alten Testament Erfolge haben wird, werden wir ja sehen, wenn sein Vortrag in den Verhandlungen des Dreizehnten Internationalen Orientalistenkongresses erscheinen wird. Jedenfalls wird auch er, soweit es sich nicht um Sprichwörter oder sprichwörtliche Redensarten handelt, immer zunächst zwei Stellen des Alten Testamentes nachweisen müssen, in denen der betreffende Ausspruch vorkommt. Sodann wird die Frage, welche von den beiden Stellen die originale ist, zu entscheiden sein. Soweit er also einen älteren Fundort der von ihm in Anspruch genommenen Sätze aufzeigen kann, darf er auch in bezug auf sie von „Zitaten“ sprechen.

Die soeben erwähnten „Verhandlungen“ sind nunmehr (1904) erschienen, und darin ist Prov. 1, 16 richtig von P. Haupt als Zitat aus Jes. 59, 17 bezeichnet (S. 228). Aber was er dort (S. 229) über Jes. 40, 24 bemerkt hat, muß beanstandet werden. Nämlich dieser Vers „erscheint ihm als zusammenhangslos hinter der Doppelzeile V. 23 und [? hinter] der Glosse V. 25, die ein Zitat (oder eine Variante) zu V. 18 darstellt. V. 24 ist aber ein erläuterndes Zitat zu V. 7“. Nun, daß die Aussage „Weder sind sie eingepflanzt, noch sind sie gesäet usw.“ (V. 24) sich nicht in formell straffer Weise an V. 23 anschließt, habe ich schon in meiner Stilistik usw., S. 124 Z. 11, bei den Stellenreihen über das Anakoluth bemerkt. V. 24 gibt aber trotz seines einfach parataktischen Anschlusses eine detaillierende Explikation des Satzes „der Herrscher zu einem Nichts machte usw.“ (V. 23 a b). Als erläuternder Zusatz zu „Gras verwelkt usw.“ (V. 7) würden die Worte von V. 24 überaus pleonastisch gewesen sein. Jedenfalls ist von P. Haupt nicht begründet worden, weshalb er in bezug auf Jes. 40, 24 von einem „Zitat“ gesprochen hat. Diese Aussage erscheint auch nicht einmal als ein Sprichwort (s. o. Abschnitt 1 b), und ein Appell an die Kleinheit der hebräischen Literatur (P. Haupt a. a. O. S. 231) kann nichts helfen, um den Ausdruck „Zitat“ zu rechtfertigen.

D. Dr. Ed. König.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn,
Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. Ph. Bachmann in Erlangen; Probst W. Becker in Kiel; Prof. Dr. D. F. Blaß in Halle a/S.; Oberkonsistorialrat, Prälat D. von Burk in Stuttgart; Pastor D. Büttner in Hannover; Prof. D. W. Caspari in Erlangen; Prof. D. P. Ewald in Erlangen; Prof. D. A. Freybe in Parchim; Prof. Lic. R. H. Grützmacher in Rostock; Prof. D. Johs. Haußleiter in Greifswald; Prof. Dr. Fr. Hommel in München; Prof. D. L. Ihmels in Leipzig; Prof. D. A. Klostermann in Kiel; Prof. D. K. Knoke in Göttingen; Prof. Lic. T. Köberle in Rostock; Prof. D. Th. Kolde in Erlangen; Prof. D. Dr. Ed. König in Bonn; Oberkonsistorialrat D. R. Löber in Dresden; Prof. D. Wilh. Lotz in Erlangen; Oberpastor F. Luther in Reval; Prof. D. Al. von Oettingen in Dorpat; Konsistorialrat G. Petri in Arnstadt; Prof. Dr. L. Rabus in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. J. Schlier in Hersbruck; Prof. D. W. Schmidt in Breslau; Prof. D. R. Seeberg in Berlin; Prof. Dr. E. Sehling in Erlangen; Prof. D. E. Sellin in Wien; Konsistorialrat Lic. L. Staehlin in Ansbach; Gym.-Oberlehrer D. W. Vollert in Gera; Prof. D. W. Walther in Rostock; Prälat G. von Weitbrecht in Stuttgart; Pastor Lic. G. Wohlenberg in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 10. Heft.
(178. Heft ausgeg. 1. Oktober 1904.)

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.



Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt**, München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig**, Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die „**Neue Kirchliche Zeitschrift**“ will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Die Logoslehre bei Philo und bei Johannes.

Die Lehre Philos vom Logos ist in neuerer Zeit nicht nur Gegenstand besonderer Untersuchungen gewesen,[1]) sondern auch alle Erklärer des Evangeliums Johannes haben sich mit dieser Frage befaßt. Dennoch ist bis jetzt keine Übereinstimmung darüber erzielt, ob Johannes hier von Philo abhängig ist oder nicht. Weizsäcker behauptet: „Das Wort Gottes, welches als Gott neben Gott stehet, von Anfang an, ohne eine weitere Ableitung, als daß es zum Wesen Gottes selbst gehört, dieses Wort als Weltschöpfer, als das Licht in der Finsternis, und der ganze damit zusammenhängende Gegensatz eben von Licht und Finsternis, Leben und Tod, Oben und Unten, finden sich nur bei Philo, aber auch vollständig bei ihm; und man wird das Auffallende an dieser johanneischen Lehre, ganz besonders die Voraussetzung des kosmischen Gegensatzes, der als bestehend gedacht ist, ohne daß der Ursprung desselben in Frage käme, und der doch im Bewußtsein die Welteinheit nicht stört, niemals anders erklären können, als durch diese Ableitung."[2])

Und H. J. Holtzmann sagt, daß der vierte Evangelist durch ein direktes Anknüpfen an das alexandrinische Gedankenbild vom Logos seiner Darstellung einen universalen Hintergrund gibt, wie in keinem der früheren Evangelien, ja nicht einmal bei Paulus zu finden ist. Um jenes Eigenartige in Jesu Selbstbewußtsein, dafür

[1]) Heinze: Die Lehre vom Logos 1872. Anathon Aall: Geschichte der Logosidee 1896, 99. Emil Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III 544 ff.
[2]) Apost. Zeitalter III. Aufl. S. 531.

die jüdische Messiasidee sich als zu eng und zu partikularistisch erwiesen hatte, auf einen neuen Ausdruck zu bringen, schien kein Losungswort geeigneter, als das von Philo durch Kombination des jüdischen Offenbarungswortes mit der stoischen Weltweisheit gewonnene." [1]) Ebenso entschieden bestreitet Bernhard Weiß diesen Zusammenhang: „da eine Verbreitung jener alexandrinischen Spekulationen in Kleinasien doch auch nicht einmal geschichtlich sicher nachweisbar ist und der Gebrauch jenes Namens sich auch aus dem A. T. erklärt, so liegt für jene Annahme kein irgend zwingender Grund vor. Nur wenn man die Christusreden des Evangeliums für eine bewußte Dichtung hält und die Vorstellung von einem uranfänglichen Sein des Sohnes Gottes aus eigener Spekulation des Evangelisten ableitet, liegt es nahe, eine Einwirkung des alexandrinischen Philosophen auf die letztere anzunehmen, obwohl auch dann bei der prinzipiellen Verschiedenartigkeit derselben ungelöste Schwierigkeiten zurückbleiben." [2]) Auch Theodor Zahn verhält sich ablehnend gegen diese Ableitung: [3]) „Jesus hat den Namen Logos in der Gemeinde empfangen, weil er Gottes in die Welt hineingesprochnes Wort ist. Von allen Mittlern göttlicher Offenbarung vor ihm unterscheidet er sich dadurch, daß jene durch ein von außen an sie herantretendes Wort Gottes das geworden sind, was sie für andere Menschen waren, er dagegen im ganzen Umfang seines Lebens der von Gott zu seinem Beruf an den Menschen Geweihte und Gesandte ist. Er ist als Mensch die vollkommene Offenbarung Gottes an die Menschheit, also das Wort schlechthin." Dabei hält es Zahn für möglich, daß die hellenistische Spekulation, deren erster Vertreter für uns Philo ist, dem Apostel Johannes schon in Jerusalem bekannt geworden sei, denn dort gab es eine Synagoge der Alexandriner. Oder auch nach Ephesus könnten alexandrinische Juden wie Apollos solche Ideen gebracht haben. Aber dieser mögliche Zusammenhang scheint ihm ohne Bedeutung, weil eine innerliche Verwandtschaft zwischen Philo und Johannes nicht nachzuweisen sei.

Eine besondere Stellung nimmt Adolf Harnack ein in dieser

---

[1]) Neutest. Theologie II 369, 370. [2]) Evgl. Joh. 7. Aufl. S. 55. [3]) Einl. in d. N. T. II 538.

Frage.[1]) Er ist einverstanden, daß der Prolog des Evangeliums nicht ohne Rekurs auf die Logoslehre des alexandrinischen Judentums geschichtlich verstanden werden kann. Die Kritik habe diese Einsicht so überzeugend erhärtet, daß alle Versuche, die in einer anderen Richtung gehen, dagegen nicht aufkommen. Aber er bestreitet, daß diese Lehre der Schlüssel zum Verständnis des Evangeliums sei, weil sie gar nicht Voraussetzung des Evangeliums ist. Für den vierten Evangelisten ist Jesus der Christ, der Sohn Gottes. Weil er aus seiner Fülle Gnade und Wahrheit geschöpft hat, weiß er, daß dieser Jesus der Messias von oben ist, *ἐκ τοῦ θεοῦ*. Weil er das weiß, weiß er auch, daß dieser Jesus war, bevor er wurde. Er nimmt die Logosspekulation im Prolog auf, weil er sie — sie berichtigend und umgestaltend — als Einführung in das benutzen kann, was er von diesem Jesus zu predigen und zu verkündigen hat: daß er der Sohn Gottes ist. Der Prolog ist nicht der Schlüssel zum Verständnis des Evangeliums, sondern er bereitet die hellenischen Leser auf dieses vor. Er knüpft an eine bekannte Größe, den Logos, an, um ihm alsbald Jesus Christus, den *μονογενὴς θεός* zu substituieren. Alsdann läßt er den Logosbegriff fallen.

Diese Verschiedenheit der Ansichten rechtfertigt es, aufs neue zu untersuchen, ob und wieweit der Logosbegriff bei Johannes von Philo abhängig ist.

1. Philo, ein jüdischer Gelehrter in Alexandrien zur Zeit unseres Heilands, hatte die Weisheit der Griechen dort gelernt und war zu der Überzeugung gekommen, daß die weltliche Philosophie die Vorschule sei zu der vollkommenen Wahrheit, die Gott seinem Volke durch Moses offenbart habe. Er bemühte sich daher, die Wahrheiten Israels in den Denkformen der griechischen Wissenschaft vorzutragen. Plato und die Stoiker waren seine Lehrer, Moses war ihm der oberste der Philosophen und durch allegorische Umdeutung des Alten Testaments suchte er dessen Wahrheit den Griechen annehmbar zu machen. Diese religiöse Grundlage seines Denkens kam dem Bedürfnis der Zeit entgegen und von ihm hat die nachfolgende Philosophie manche Fragstellung empfangen.

Gott kann man nicht erkennen, da alle unsere Erkenntnisse

[1]) Über das Verhältnis des Prologs des vierten Evangeliums zum ganzen Werk. Zeitschr. für Theol. u. Kirche 1892 S. 189.



aus der Welt stammen, Gott aber über die Welt durchaus erhaben ist. Man kann daher nichts von ihm aussagen, nicht einmal, daß er gut, wahrhaft, selig sei; nur eins kann man sagen: er allein ist der wahrhaft Seiende, während die Welt nur ein scheinbares, vergängliches Sein hat. Darum wird er von nichts umschlossen, sondern er umschließt und erfüllt alles. Die Lehre Philos bewegt sich zwischen den beiden Gegensätzen, daß Gott völlig erhaben ist über die Welt und mit ihr keine Gemeinschaft hat, anderseits, daß Gott der unbedingte Urheber der Welt ist. Damit er nicht mit der Welt in Berührung komme, bedarf er der Mittelwesen und das vornehmste derselben ist der Logos. „Meine Seele sagte mir, bei dem einen wahrhaft seienden Gott seien zwei die obersten und ersten Kräfte: das Gutsein und die Macht, durch das Gutsein ist das All entstanden, durch die Macht herrscht er über das Entstandene; das dritte aber, das als mittleres mit beiden vereint ist, sei der Logos; denn durch den Logos sei Gott Herrscher und gut."[1]) Am deutlichsten wird Philos Meinung vom Logos bei Darstellung der Weltschöpfung. „Wenn ein Baumeister eine Stadt bauen will, so macht er sich im Geiste eine genaue Vorstellung, nach welcher er baut. Ähnliches müssen wir auch von Gott annehmen, daß er, als er die Weltstadt bauen wollte, zuerst bei sich die Vorbilder dachte, aus welchen er die unsichtbare Welt (*νοητός*) zusammensetzte und dann die sichtbare vollendete, indem er jene als Vorbild brauchte. Denn wie eine in dem Baumeister gedachte Stadt außer ihm kein Dasein hat, sondern der Seele des Künstlers eingegraben war, ebenso hat die Welt der Ideen keinen anderen Raum, als den göttlichen Logos, der sie geordnet hat. Gott brauchte aber keinen Beistand (paracletos) — denn welcher andere wäre dagewesen? — sondern nur sich selbst, um zu erkennen, daß er mit reichen und verschwenderischen Gaben ausstatten müsse die Natur, welche ohne göttliches Geschenk aus sich nichts Gutes erlangen konnte."[2])

Hiernach ist der Logos kein selbständiges Wesen neben Gott, sondern die überlegende Kraft Gottes, Gottes Intelligenz. Zwar gibt es auch Stellen, in welchen Logos das Wort Gottes bedeutet.

---

[1]) De Cherubim 27. Die Stellen sind angeführt nach der Ausgabe von Cohn und Wendland. Berlin 1896—1902. [2]) De opif. mundi 17—23.

Philo sagt selbst:[1] „Der Logos gleicht einesteils der Quelle, anderenteils dem Ausfluß; der Quelle, wenn er in den Gedanken ist, dem Ausfluß, wenn er durch Mund und Zunge heraustritt.“ Daher kommt es, daß bei der Schrifterklärung der „heilige Logos“, „der göttliche Logos“ gewisse Aussprüche des A. T. bezeichnet, weil in ihnen die göttliche Vernunft sich offenbart hat. Sonst aber versteht Philo unter Logos die göttliche Vernunft; in bei weitem den meisten Stellen denkt er an nichts anderes. Diese wird nicht als Hypothese neben Gott gedacht, sondern als göttliche Kraft, ebenso wie das Gutsein oder die Macht.

Damit scheint es nicht übereinzustimmen, wenn Philo öfters die himmlische Welt, welche Gott durch seine Gedanken ins Dasein gerufen hat, ebenfalls den Logos Gottes nennt. Um ihn recht zu verstehen, müssen wir wissen, daß Philo eine zweifache Schöpfung Gottes lehrt: die Schöpfung der unsichtbaren Welt und die der sichtbaren Welt; er bemüht sich, dies aus Gen. 1, 2 zu beweisen. „Zuerst schuf Gott den unkörperlichen Himmel und die unsichtbare Erde und die Idee der Luft und des Leeren. Das erste nannte er Finsternis, das andere Tiefe. Dann schuf er das unkörperliche Wesen des Wassers und des Geistes und zuletzt als siebentes das Licht, welches ebenfalls unkörperlich war und das unsichtbare Vorbild der Sonne und aller leuchtenden Sterne. Ein Vorzug aber wurde dem Geist und dem Licht zuteil; denn jenen nannte er göttlich, weil der Geist das Lebendigste ist, Urheber aber des Lebens ist Gott. Das Licht aber, weil es überaus schön ist; denn das unsichtbare Licht übertrifft an Glanz und Herrlichkeit das sichtbare um soviel, als diese Sonne die Finsternis.“[2] Diese Schöpfung der himmlischen Welt findet er in Gen. 1, 1. 2 beschrieben; wo er sie schildert, benutzt er sowohl die jüdische Vorstellung von der himmlischen Engelwelt als auch die platonische Vorstellung der Ideenwelt. Diese himmlische Welt nennt Philo ebenfalls den Logos Gottes, den erstgeborenen Sohn Gottes, den Ältesten der Engel, das Älteste und Edelste, was von allem geworden ist.[3]) Man hat daraus die Hypostase des Logos folgern wollen; aber mit Unrecht. Er nennt die sichtbare Welt den jüngeren Sohn Gottes, ohne ihr

[1]) De migr. Abr. 71. [2]) De opif. mundi 29, 30. [3]) De confus. ling. 145, leg. alleg. III 175.

persönliche Hypostase beizulegen; so nennt er die himmlische Welt den ältesten Sohn Gottes in kühner Bildersprache. „Diese Welt ist der jüngere Sohn Gottes, da sie sichtbar ist; den älteren Sohn aber — es ist jene unsichtbare Welt — stattete er mit Ehrengaben aus und beabsichtigte, daß er bei ihm bliebe.[1]) Daß Philo weit entfernt ist, dem Logos damit eine persönliche Hypostase beizulegen, bezeugt er noch in folgenden Worten: „Die unsichtbare Welt ist nichts anderes, als der göttliche Logos, der die Welt schafft. Denn auch die gedachte Stadt ist nichts anderes, als die Vorstellung des Baumeisters, der die Stadt zu gründen überlegt. Also ist der urbildliche Entwurf, welchen wir die unsichtbare Welt nennen, selbst der göttliche Logos.“ Daher ist es unzulässig, die Intelligenz Gottes und die darin gesetzte himmlische Welt zu unterscheiden, denn diese beiden sind identisch. Also Philo versteht unter Logos die Intelligenz Gottes und die in Gott bestehende himmlische Welt, nicht ein neben und außer Gott bestehendes Wesen; er ist die von Gott ausgehende, die Welt erzeugende und durchflutende Kraft. Darum führt Philo auch die Verleihung guter Gaben ausdrücklich nicht auf den Logos, sondern auf Gott selbst zurück. Gen. 48, 15. 16 bezeichnet Jakob Gott als seinen Ernährer, den Engel Gottes als Erretter aus allem Übel. Dazu sagt Philo:[2]) „Das ist eine angemessene Redeweise. Als seinen Ernährer sieht er Gott an, nicht den Logos; aber den Engel d. h. den Logos als Arzt aus allem Übel. Das ist sehr natürlich; denn es ziemt sich, daß der Seiende ihm von Angesicht die vornehmsten Güter schenkt, die geringeren aber seine Engel und seine Logoi; geringer aber sind die, welche nur Befreiung von Übeln enthalten.“

Und noch in einem dritten Sinn versteht Philo den Ausdruck Logos. Gott schuf durch seine Intelligenz zuerst die himmlische Welt, welche das Vorbild der sichtbaren Welt ist. In dieser himmlischen Welt gibt es nicht nur himmlische Pflanzen, sondern auch einen himmlischen Menschen, welcher das Haupt der unsichtbaren Welt und das Urbild des irdischen Menschen ist. „Sehr verschieden ist der irdische Mensch von dem himmlischen, der nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen ist. Jener hat Leib und Seele, ist Mann

[1]) Quod deus immut. 31. [2]) Legum alleg. III 177.

oder Weib; dieser aber ist Idee, unsichtbar, unkörperlich, weder Mann noch Weib, unsterblich." [1]) Auch dieses Urbild des irdischen Menschen in der himmlischen Welt nennt er den Logos Gottes. Zu Gen. 42, 11 sagt er: „Wie solltet ihr nicht den Frieden lieben, da ihr beschrieben seid mit dem Namen eines und desselben Vaters, der nicht sterblich, sondern unsterblich ist, nämlich des Menschen Gottes, welcher der Logos des Ewigen und deshalb unsterblich ist?" Dieser himmlische Mensch, der ein Teil der himmlischen Welt ist, wird auch als beteiligt an der Herstellung der sichtbaren Welt gedacht. Zu Sach. 6, 12 bemerkt Philo: „Siehe ein Mann, des Name Aufgang ist. Das ist ein seltsamer Name, wenn damit ein Mensch bezeichnet wird, der aus Leib und Seele besteht; wenn aber jener unkörperliche, der nicht verschieden ist vom göttlichen Bilde, dann mußt du bekennen, daß ihm der Name Aufgang sehr zutreffend beigelegt wurde. Denn ihn hat der Vater des Alls als ältesten Sohn hervorgebracht, welchen er anderswo den Erstgeborenen nannte, und dieser Geborene ahmte die Wege des Vaters nach und bildete die Gestalten (*εἴδη*), indem er auf die mustergültigen Urbilder desselben schaute". [2]) Diese Stelle, für sich betrachtet, scheint die Hypostase des Logos zu beweisen; in Wahrheit versteht aber Philo auch hier unter Logos zunächst die göttliche Intelligenz, sodann die ganze himmlische Welt, die in Gott ist, zuletzt den himmlischen Menschen als vornehmstes Glied der himmlischen Welt. Diese drei sind bei Schöpfung der irdischen Welt beteiligt; aber Gottes Vernunft ist die herrschende, die beiden anderen sind nur seine Werkzeuge. „Es heißt: Der Herr stieg herab. Das ist menschlich geredet. Wer herabsteigt, verläßt einen Ort und betritt einen anderen. Von Gott aber wird alles erfüllt, er schließt alles ein und wird nicht eingeschlossen. Er allein ist überall und nirgends; nirgends, denn er hat den Raum erst mit den Körpern geschaffen; überall, denn seine Kräfte erstreckt er durch Land und Wasser und Luft und Himmel und keinen Teil der Welt hat er leer gelassen ... Seine Kraft, durch welche er alles gesetzt und geordnet hat, wird wahrhaft Gott genannt". [3]) Diese Kraft ist der Logos. Besonders deutlich wird Philos Ansicht, wo er die Worte erklärt: Lasset uns

[1]) De opif. mundi 134. [2]) De conf. ling. 62. [3]) De conf. ling. 134, 137.

Menschen machen, und die Frage aufwirft, welche Mehrheit denn die Menschen gemacht habe? Wenn er den Logos als Hypostase neben Gott dachte, so müßte er hier sagen: Gott und sein Logos seien die Weltschöpfer. Aber davon ist er weit entfernt. Vielmehr sagt er: „Nichts ist Gott gleich, er ist der eine Fürst und Herrscher und König. Aber er hat um sich unzählige Kräfte, hilfreiche und heilsame, dazu gehören auch die strafenden. Durch diese Kräfte wurde die himmlische Welt gebildet, wurde das Urbild dieser sichtbaren Welt aus Ideen zusammengesetzt, wie diese Welt aus sichtbaren Körpern .... Es gibt in der Luft einen heiligen Chor leibloser Seelen, Diener der Himmlischen, Engel pflegt sie das gottbegeisterte Wort zu nennen. Dieses ganze Heer, verteilt in passende Ordnungen, ist Diener und Arbeiter des ordnenden Führers, dessen Befehlen es nach Recht und Gesetz folgt.“ [1]) Aus diesen Stellen ergibt sich, daß der Logos Gottes die Intelligenz in Gott ist, welche die sinnliche Welt schafft. Sie bedient sich dazu gewisser Kräfte, die in der unsichtbaren Welt vorhanden sind, des himmlischen Menschen, der Engel. Sofern diese Werkzeuge Gottes sind, nennt Philo sie Logos Gottes, zweiter Gott, ältester Sohn Gottes, ohne ihnen dadurch persönliches Dasein oder bewußte Tätigkeit beizulegen.

Auch die Regierung der Welt übt Gott aus durch seinen Logos. „Wer ist das Haus Gottes, wenn nicht der Logos, der älter ist als die Dinge, die einen Ursprung haben (also er ist ewig, d. h. nicht erschaffen, sondern eine Eigenschaft Gottes), welchen der Steuermann der Welt wie ein Steuer faßt und das All lenkt; auch als er die Welt schuf, brauchte er dieses Werkzeug zur unschuldigen Zusammenstellung der Dinge, die vollendet wurden“. [2])

Endlich ist der göttliche Logos auch wirksam in der Geschichte der Menschheit und bei Erziehung der Seelen. Wo irgendwo in der Menschheit Seelen zur Erkenntnis Gottes und der Wahrheit gelangen und nach der Tugend streben, da geschieht es durch Wirksamkeit des göttlichen Logos; er hat ebenso in Sokrates und Plato gewirkt wie in Moses und den Propheten. Er als der himmlische Mensch ist das Vorbild der Seele. „Gott nennt Israel seine Kinder. Wer so genannt wird, der soll sich schmücken, gemäß seinem

[1]) De conf. ling. 171—174. [2]) De migr. Abr. 5.

erstgeborenen Logos, dem Ältesten der Engel ... Wenn wir noch nicht geschickt sind, Gottes Kinder zu heißen, so doch seines unsichtbaren Ebenbildes, des heiligsten Logos, denn Gottes Ebenbild ist der älteste Logos."[1]) Das Ziel der Seele ist, daß sie zu Gott komme; den Weg dahin zeigt das göttliche Gesetz, den Weg gehen wir, wenn der göttliche Logos uns einwohnt. „Da Gott der oberste und einzige König aller Dinge ist, so wird auch der zu ihm führende Weg mit Recht der königliche genannt. Als solchen erkenne die Philosophie ... welche der Chor der alten Asketen übte, indem sie sich von den feinen Verführungen der Lust abwandten und würdig und streng nach dem Guten strebten. Diesen königlichen Weg, welchen wir die wahre und edle Philosophie nannten, nennt das Gesetz Gottes ῥῆμα καὶ λόγον."[2]) „Welche das Leben der Seele für wertvoll achten, denen wohnt der göttliche Logos ein und wandelt in ihnen."[3]) Also die göttliche Vernunft wohnt in allen Weisen und Frommen und leitet sie. „Wenn der Logos Gottes in diese Welt kommt, dann stützt und hilft er denen, welche der Tugend verwandt sind und zu ihr sich neigen, um ihnen eine Zuflucht und völliges Heil zu bereiten."[4]) „Mit Recht werden wir sagen, daß die unsichtbare Seele das irdische Haus des unsichtbaren Gottes ist."[5]) Gott kommt aber in die Seele, indem er wie die Sonne seine Strahlen in sie hinabsendet. „Da Gott der Urglanz ist, sendet er unzählige Strahlen aus, von denen keiner sichtbar, alle aber geistig sind."[6]) Der Logos ist auch wie ein Strom, der aus Gott hervorbricht und die Seelen nährt. „Es fließt wie ein Strom herab von der Quelle der Weisheit der göttliche Logos, damit er feuchte und wässere die olympischen und himmlischen Pflanzen und Gewächse der tugendliebenden Seelen wie ein Paradies. Dieser heilige Logos teilt sich in vier Ströme, d. h. er spaltet sich in die vier Tugenden, von denen jede königlich ist."[7]) Nicht nur mit der Sonne, mit dem belebenden Wasser wird er verglichen; er ist auch der Mundschenk, der uns die Schale mit ungemischtem Wein füllt, und wiederum ist er der Wein, den wir empfangen;[8]) er ist das Brot, das unsere Seele nährt, insonderheit wird er verglichen mit

---

[1]) De conf. ling. 145. [2]) De poster. Caini 101. [3]) Ib. 122. [4]) De somn. I 85. [5]) De Cherub. 101. [6]) Ib. 97. [7]) De somn. II 242. [8]) De somn. II 183.

dem Manna, das Israel in der Wüste empfing.[1]) Er prüft auch die Asketen wie eine Münze, ob sie den Schatz ihrer Seelen beflecken, indem sie nach Fremdartigem streben, oder ob sie ihn rein erhalten, indem sie danach mit ganzen Sinnen streben. Dann widerfährt es ihnen, daß sie nicht mit irdischer, sondern mit himmlischer Wissenschaft genährt werden. Darum nennt er ihn den Wegweiser, den Vater, den Herrscher, den Weltlenker, welcher fähig ist alles zu überwachen und zu tun. Er ist eine überirdische Natur Gottes, geringer als dieser, aber höher als der Mensch.[2]) Im höchsten Maße hat er sich offenbart im A. T., durch Moses und die Propheten, durch den Engel und durch die Worte Gottes. Darum heißt Moses der höchste Prophet, der allein verdient, Gott genannt zu werden (Ex. 7, 1). Hier gebraucht Philo häufig die Mehrzahl Logoi, weil alle Aussprüche des A. T. von dem einen Logos herrühren; hier verwendet er auch den Ausdruck ῥῆμα, weil die göttliche Vernunft in diesen Aussprüchen wohnt. Jedes ῥῆμα hat teil an dem Logos.[3])

Dahin kann die Seele nicht gelangen, daß sie Gott selbst schaut, denn er ist unnahbar; wohl aber dahin, daß sie ihn erkennt in dem Logos, welcher mit seinen Kräften sowohl die unsichtbare wie die sichtbare Welt erfüllt, der sich offenbart sowohl in den Werken der Schöpfung wie in dem geistigen Leben der Menschheit, insonderheit in seinem heiligen Wort. „Dreifach wird der Ausdruck „Ort“ verstanden, erstens der Ort, der von Körpern erfüllt ist, zweitens der göttliche Logos, welchen Gott selbst ganz durch das Ganze mit unkörperlichen Kräften ausgefüllt hat, drittens aber wird Gott selbst Ort genannt, weil er alles umfaßt, aber von nichts überhaupt umfaßt wird.“ Philo erklärt dann die Stelle Gen. 22, 3. 4, wo es heißt: Abraham kam an den Ort und sah den Ort von ferne. Da sagt er: „Zwei verschiedene Dinge können doch nicht denselben Namen haben? Der eine ist der göttliche Logos, der andere Gott, der vor dem Logos ist. Wer von der Weisheit wie ein Fremder geführt wird, kommt an den ersten Ort, indem er den göttlichen Logos findet als Summe und Ziel des Wohlgefallens. Wenn er da ist, kann er nicht weiter kommen zu dem wahrhaftigen Gott, sondern

---

[1]) Leg. alleg. III 167 ff. [2]) De somn. II 185. [3]) De somn. II 185.

er sieht ihn von ferne. Oder vielmehr, er ist auch nicht fähig ihn von Ferne zu schauen, sondern nur das sieht er, daß Gott fern ist von jedem Geschöpf und daß sein Ergreifen weit über jedem menschlichen Gedanken steht . . . So kommt der Asket nicht zum ersten und nicht zum dritten Ort, sondern zu dem mittleren, dem göttlichen Logos, der das Beste offenbart und lehrt, was heilsam ist für die Zeiten. Denn da es Gottes nicht würdig ist, zur Wahrnehmung zu kommen, so sendet er seine Worte (Logous) aus, um den Freunden der Tugend beizustehen, diese aber machen gesund und heilen die Krankheiten der Seele, sie bringen heilige Ermahnungen wie unbewegliche Gesetze, sie rufen auf, dieselben auszuüben und wie die Salber in den Ringschulen teilen sie Stärke und Kraft und unwiderstehliche Gewalt mit." [1]) Diese Wahrheit erläutert er dann durch ein treffendes Bild: „wie die, welche die Sonne nicht sehen können, doch den Strahlenkranz der Sonne sehen und ebenso den Hof um den Mond, als wäre er es selbst, so sehen sie auch das Abbild Gottes, seinen Engel, den Logos, als wäre er es selbst". [2])

Aber woher kommt es, daß die Menschen in Irrtum und Sünde liegen, wenn doch Gott durch seinen Logos alles geschaffen hat? Philo erklärt das nicht aus der Freiheit des Menschen, sondern aus dem Umstand, daß Gott die Schaffung des irdischen Menschen untergeordneten Kräften übertragen hat. „Auf Ungehorsam darf das göttliche Heer niemals ertappt werden; einem Könige aber geziemt es, mit seinen Kräften zu verkehren und sie anzustellen zum Dienst solcher Dinge, welchen es gebührt nicht von Gott allein ausgeführt zu werden. Denn der Vater des Alls bedarf zwar niemanden, als benötigte er fremden Dienstes, wenn er die Welt verwaltet, aber er sieht auf das, was ihm und dem Gewordenen ziemt und überläßt den gehorsamen Kräften einiges zu gestalten." An der Unfähigkeit dieser Kräfte liegt es, daß der irdische Mensch nicht vollkommen ist. „Allein unter allen Wesen weiß der Mensch, was gut und böse ist und wählt oft das Schlechte, flieht das Begehrenswerte, so daß man ihn am meisten an den vorsätzlichen Sünden erkennt. Deshalb ziemte es sich, daß Gott die

---

[1]) De somn. I 62 ff. [2]) De somn. I 239.

Bildung desselben seinen Dienern übertrug, indem er sprach: Lasset uns Menschen machen! Damit die Vorzüge des Menschen ihm allein zugerechnet würden, den anderen aber seine Sünden. Denn Gott dem Allherrscher stand es nicht an, durch sich den Weg zur Bosheit in einer vernünftigen Seele zu schaffen, deshalb gestattete er den untergeordneten Wesen, diese Geschöpfe zu bereiten. Gott ist nur Urheber der guten Dinge, aber durchaus keines schlechten, weil er der Älteste alles Seienden und das vollkommene Gute ist. Es ziemt dem Besten, daß er das Beste schaffe gemäß seiner Natur; aber Strafen gegen die Bösen setzt er durch seine Untergebenen fest." [1]) Plato leitet die Sünde aus der Trägheit der Materie ab, Philo aus der Unfähigkeit der untergeordneten Geister, welche bei der Schöpfung des Menschen mitgewirkt haben; die göttliche Seele des Menschen wird befleckt durch die unreinen Begierden, welche aus dem schweren Körper kommen. Die Sünden zu strafen ist nicht Gottes Sache, das überläßt er den niedrigen Geistern. Wohl aber hilft er den Seelen durch seinen Logos, daß sie aus dieser Knechtschaft frei werden. Bei der Auslegung des Traumes, den Jakob in Bethel hatte, sagt er: „Die Leiter ist die Seele, deren Fuß gleichsam irdisch ist, die sinnliche Wahrnehmung, aber ihre Spitze wie das Himmlische ist der reine Geist (νοῦς). Aufwärts und abwärts auf ihr steigen beständig die Logoi Gottes. Wenn sie aufsteigen, ziehen sie die Seele empor und trennen sie vom Sterblichen und gewähren ihr den Anblick solcher Dinge, die würdig sind. Wenn sie hinabsteigen, ziehen sie die Seele nicht herab, denn weder Gott noch der göttliche Logos sind Urheber der Schädigung, sondern sie steigen mit herab aus Liebe und Erbarmen zu unserem Geschlecht, der Hilfe und des Beistandes wegen, damit sie der Seele, welche wie auf einem Flusse getragen wird — dem Leibe —, heilsam die Segel schwellen und sie lebendig machen. In den Seelen der gänzlich Gereinigten wandelt geräuschlos und unsichtbar der Herr des Weltalls. Welche abgewaschen, aber noch nicht gänzlich gereinigt sind von dem schmutzigen, durch den schweren Leib befleckten Leben, in deren Seelen sind die göttlichen Logoi, um sie zu reinigen durch die Lehren der καλοκαγαθία." [2]) Auch hier ist der Logos es,

[1]) De conf. ling. 174, 180. [2]) De somn. I 146.

der die Seelen reinigt, und wenn die Mehrzahl Logoi gesetzt wird, entsprechend den Engeln, welche auf der Leiter sind, so sehen wir wieder, daß für Philo der Logos nicht eine Hypostase ist, sondern die von Gott ausgehende Kraft. So kann er sagen: Die Welt sei ein Heiligtum Gottes, darin sein erstgeborener göttlicher Logos als Hoherpriester waltet.[1]) Wenn er ihn Gott nennt, so gibt Philo dafür selbst die Erklärung[2]): „Der wahrhafte Gott ist nur einer, aber die mißbräuchlich so genannten sind mehrere. Darum bezeichnet die Heil. Schrift den wahren Gott mit dem Artikel, indem sie sagt: ich bin *ὁ θεός*. Wer aber mißbräuchlich so genannt wird, den nennt sie ohne Artikel *θεός*. So nennt sie hier seinen ältesten Logos." Also der Name *θεός* soll ihn nur als Werkzeug Gottes bezeichnen, nicht als göttliche Hypostase.

Woher hat Philo den Begriff Logos? Die stoische Philosophie hat ihn zuerst zur Erklärung der Welt in den Mittelpunkt gestellt. Wie Anaxagoras schon gesagt hatte, Ursprung der Dinge sei der *νοῦς*, so lehren die Stoiker, der Logos, die Vernunft sei es, welche die Welt bildet, erhält, regiert. Sie ist ihnen gleich Gott. Ursprünglich ist Gott nicht verschieden von der Welt, sondern die in der Welt herrschende Vernunft; darum sagt Diogenes Laertius (VII 137): „Welt nennen die Stoiker Gott selbst, der vor allem Sein sein eigenes Wesen hat, der unsterblich und ungeworden ist, Schöpfer der Weltordnung und nach gewissen Zeitläuften alles Seiende in sich auflöst und wieder aus sich erzeugt." Die Stoiker sind also Monisten, sie lehren keinen Gott über der Welt, sondern die in der Welt wirksame Vernunft ist Gott. Später aber wird Gott vorgestellt als ein selbständiges, über die Erscheinung erhabenes Wesen, das allein im Untergang aller Dinge besteht. Der Logos ist dann die Gott eignende Kraft, welche die Welt ordnet; Gott hat auch einen Teil des Logos den Menschen gegeben, dadurch unterscheiden sie sich von den Tieren; die Herren und Weisen besitzen ihn in besonderem Maße. So sagt Plutarch:[3]) die Stoiker reden von einem verständigen Gott, von einem künstlerischen Feuer, das auf bestimmtem Weg fortschreitet zur Weltbildung, das alle zerstreuten Geistesfunken (*λόγους σπερματικούς*) umfaßt, aus welchen alles mit

---

[1]) l. c. 215. [2]) De somn. I 229. [3]) De plac. phil. I. 7.

Notwendigkeit sich entwickelt; von einem Geist, der die ganze Welt durchdringt und nach den Veränderungen der Materien, die er erfüllt, seine Namen empfängt." Epiktet wirft die Frage auf: Was ist das Wesen Gottes? und antwortet: νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός (Diss. II 8). Die stoische Philosophie war damals sehr verbreitet und so fand Philo den stoischen Begriff des Logos sehr geeignet, um den Hellenen die Wahrheiten des Alten Testaments deutlich zu machen. Er faßt das Prinzip der Weltschöpfung und der Gottesoffenbarung in eins zusammen und bezeichnet es mit dem Namen Logos.

Den Namen hat Philo, soviel wir wissen, zuerst dafür gebraucht; aber die Kombination hat schon vor ihm die jüdische Theologie gemacht; nur wird sie mit dem Namen Weisheit Gottes bezeichnet. Schon in den Sprüchen Salomonis wird die Weisheit Gottes einigermaßen verselbständigt; sie wird als Urheberin der Schöpfung und der Offenbarung dargestellt. Sie bezeugt von sich (Sprüche 8, 22): „Jahwe erschuf mich als den Anfang seiner Wege, als erstes seiner Werke, vorlängst. Von Ewigkeit her bin ich eingesetzt, zu Anbeginn, seit dem Ursprung der Erde. Als die Urfluten noch nicht waren, wurde ich geboren, als es noch keine Quellen gab, reich an Wasser. . . . Als er den Himmel herstellte, war ich dabei . . . als er die Grundfesten der Erde feststellte, da war ich als Werkmeisterin ihm zur Seite." Danach wird (Kap. 9) die Weisheit als Gastgeberin geschildert, welche ihr Mahl bereitet hat und ihre Ladung an die Menschen ergehen läßt, damit sie klug werden: „wer einfältig ist, der kehre bei mir ein! Kommt, genießt von meiner Speise und trinkt von dem Wein, den ich gemischt habe." Hier finden wir dieselbe Kombination wie bei Philo. Von hier hat sie Jesus Sirach übernommen (Kap. 1, 24), auch in die Weisheit Salomos ist sie übergegangen (7. 9, 9) „die Weisheit war zugegen, als du die Welt schufst, und die weiß, was in deinen Augen wohlgefällig ist und was recht ist nach deinen Geboten." In der Tat wird hier zuerst die Weisheit Gottes als Prinzip der Schöpfung und der Offenbarung kombiniert. Es ist kein Zweifel, daß Philo diese Schriften gekannt und von da diese Kombination übernommen hat, zumal er Logos in dem Sinne von Verstand, Einsicht gebraucht. So rührt diese Kombination nicht von Philo her, sondern stammt schon aus dem A. T. Philo hat aber nach stoischem Vorgang die

Weisheit nicht σοφία, sondern λόγος genannt, um das Verständnis den gebildeten Heiden zu erleichtern. Der Name ist griechisch, aber die Sache jüdisch.

2. Johannes. Wie verhält sich Johannes zu dieser philonischen Lehre? Mit Recht hat man die Beobachtung gemacht, daß die Bezeichnung Logos für Jesus nur im Prolog vorkommt, sonst nicht im ganzen Evangelium. Das Wort Logos kommt sehr oft im Evangelium vor, aber immer bezeichnet es die von Gott verkündete Wahrheit, nicht die Person Jesu. In allen seinen Reden legt Jesus sich selbst niemals diesen Namen bei. Das ist nicht nur ein Beweis historischer Treue, sondern kennzeichnet auch den Zweck des Evangeliums: Johannes will nicht spekulieren, sondern die Herrlichkeit Jesu darstellen, die er selbst geschaut, damit auch andere sie erkennen und dadurch das Leben erlangen. Diesen Zweck spricht er selbst aus (20, 31): Diese sind geschrieben, damit ihr glaubt, daß Jesus ist der Christ der Sohn Gottes und damit ihr durch den Glauben Leben habt in seinem Namen. Philo ist Philosoph, er sucht Verständnis der Welt. Aus dem A. T. kennt er Gott als Weltschöpfer und Gesetzgeber: Gott ist allmächtig, heilig und erhaben; ihn in der Welt zu erkennen ist Aufgabe des Weisen. Deshalb ist die Philosophie geistiges Leben, höher als das sinnliche Leben. Sie wirkt sittigend auf das irdische Leben ein; sie erhebt nicht nur über sinnliche Unmäßigkeit und niedere Begierden, sondern auch über die feineren Verführungen der Lust, sie macht ihre Jünger zu Asketen, welche würdig und streng nach dem Guten streben, die vier Kardinaltugenden, das Schöne und Gute sind das Ziel der Weisen.[1])

Aber immer bleibt das Diesseits die Heimat des Philosophen, das Jenseits ist eine kraftlose Hoffnung, der individuelle sittliche Wille, gestärkt durch Lehre und Vorbild, bleibt das Prinzip seines Handelns. Aber Johannes hat durch Jesus eine Erfahrung gemacht, die über diese Welt hinausragt. „In ihm war das Leben," mit diesem Wort bezeichnet er seine Erfahrung. Außer ihm ist Tod, auch das bisherige Leben, das er führte, ist gegen dieses Leben gehalten Tod. Um es von dem vermeintlichen Leben zu unterscheiden, nennt er es das ewige Leben. Dieser Begriff steht nicht im Mittel-

[1]) De somn. I 146, II 242.

punkt des philonischen Denkens, denn diese Erfahrung ist ihm fremd. **Was meint Johannes mit dem ewigen Leben?**

Es gibt ein sinnliches Leben des Menschen, es besteht in der Beziehung des Leibes zur Natur. Es gibt ein geistiges Leben des Menschen, es besteht in denkendem Begreifen und Betätigen des Willens. Er sucht die Natur und sich selbst denkend zu begreifen er ist bemüht, die Natur sich dienstbar zu machen und das Leben mit seinesgleichen zu ordnen: Arbeit, Mäßigkeit, Wohlwollen sind die sittlichen Eigenschaften des Willens, die er erstrebt. Aber all dieses Leben, wie verschieden es auch an Wert ist, ist doch minderwertig, weil es fern von Gott ist. Die bestehenden Religionen beweisen, daß wir uns einer Beziehung zu Gott bewußt sind, aber ihre Vorstellungen von Gott sind unwürdig, unzutreffend, ihre Vorschriften bewirken ein wertloses zeremoniales Tun. Der Weise kann diese Vorstellungen reinigen, aber ihn selbst kann er nicht finden; im besten Fall werden wir durch außerordentliche Erfahrungen zu flüchtiger Verehrung, staunender Bewunderung, verzweifelndem Hilferuf genötigt. Diese flüchtigen Empfindungen deuten auf das, was sein sollte: wir sollen mit Gott beständig und auf das Innigste verbunden sein. Unsere Seele ist mehr wert als die ganze Welt, weil sie zur Liebe Gottes berufen ist und in ihm allein Befriedigung findet. Die Welt ist flüchtige Erscheinung, sie vergeht, darum genügt sie uns nicht, denn wir sind ewig. Zwar umgibt Gott uns überall, er ist das innere Wesen aller Dinge, aber wir können ihn nicht finden, weil wir an der Erscheinung haften. Wenn die Ahnung dieses Zieles uns aufgeht, dann empfinden wir das ganze bisherige Leben als mangelhaft, elend, ja sündhaft; denn es sollte und könnte anders sein. Dies ewige Leben, das wir ahnen, ist in Jesu Wirklichkeit geworden. Er war eins mit Gott, er lebte in Gott und Gott in ihm. Wer das erkennt, der wird von Jesu überwältigt und gedemütigt. Und uns will er zu dem gleichen Leben erheben. Wie er Gemeinschaft hat mit dem Vater, so sollen wir Gemeinschaft haben mit dem Vater durch den Sohn. Darum ist er mehr als alle Propheten und Heiligen, er ist der eingeborene Sohn Gottes. Er ist vom Vater in die Welt gesandt, daß er den Menschen bringe Gnade und Wahrheit, Gnade, welche das bisherige gottlose Wesen vergibt, Wahrheit, weil er

durch seinen Geist in uns das wahre Leben erzeugt, das Leben in der Liebe Gottes. Dieses Leben ist eine Quelle stetiger, reinster Seligkeit, dadurch Leid und Tod ihren Stachel verlieren, es ist auch die höchste Sittlichkeit, denn es ist völlige Hingabe an Gott und völlige Liebe zu allen Menschen als unseren Brüdern.

Dieses Leben ist das Licht der Menschen. Ohne dieses Leben wandeln wir in Finsternis, alles Denken und Grübeln kann die Rätsel des Daseins nicht lösen. Der Tod ist das Ende unseres Daseins und die Hoffnung auf ein jenseitiges Leben bleibt immer problematisch. Wenn aber durch Jesus das ewige Leben in uns gewirkt wird, dann geht für unsere Erkenntnis die Sonne auf: jetzt erkennen wir Wesen, Ursprung und Zweck der Welt. Wir leben in der Liebe Gottes, also sind wir der Vergänglichkeit entnommen; die Liebe Gottes ist der Ursprung unseres Daseins und der ganzen Welt; an der Herrlichkeit und Seligkeit Gottes teil zu haben, das ist Ziel unseres Lebens und der ganzen Menschheit. Das erkennen wir in dem, der die Menschheit zu diesem Ziele führen soll, der in uns dieses Leben gewirkt hat. Darum erleuchtet er alle, die in diese Welt kommen.

Aus dieser Erfahrung ziehen wir einen notwendigen Schluß: wir haben das irdische Leben nicht von uns selbst, sondern Gott hat uns in das Dasein gerufen. Aber das ewige Leben, das wir durch Jesum empfangen haben, ist viel höher als das irdische Leben, es ist vollkommene Seligkeit, höchste Liebe, höchste sittliche Energie. Darum muß der, welcher es in uns gewirkt hat, göttlicher Art sein, denn er hat eine neue Schöpfung hervorgebracht. Darum ist er der Sohn Gottes. So hat Jesus sich selbst genannt, aber die Jünger haben diesen Namen gebraucht, ohne seinen Inhalt ganz zu ermessen. Die Juden nannten den erwarteten Messias Sohn Gottes, weil er von Gott kommen, seinen Willen auf Erden ausführen sollte. So verstanden auch die Jünger zuerst den Ausdruck. Aber durch die Auferstehung Jesu wurde ihnen deutlich, daß er sein Leben nicht in dieser, sondern in der himmlischen Welt bei Gott hatte; daß er Sohn Gottes in ganz anderem Sinne war, als irgend einer es werden kann: von Ewigkeit her. Jesus selbst hatte sein ewiges Sein bei dem Vater wiederholt bezeugt. Paulus verkündet daher, daß er von Ewigkeit in göttlicher Gestalt bei dem Vater war. Johannes nannte ihn darum den

eingeborenen Sohn, der am Herzen des Vaters lebte vor Grundlegung der Welt. Er hat erst völlig erkannt, warum Jesus sich den Sohn Gottes nannte. Diese Erkenntnis ging ihm auf durch das neue Leben, das er in ihm wirkte, durch den Geist, den er sandte. Wie der Vater hat das Leben in sich selber, so hat er dem Sohne gegeben zu haben das Leben in sich selber und er hat ihm Vollmacht gegeben, es den Menschen mitzuteilen. Darum ist er der Sohn Gottes.

Und ein weiteres ergibt sich daraus. Wenn die Welt dazu geschaffen ist, daß unsterbliche Geister zum ewigen Leben gelangen, so muß der, welcher diesen Weltzweck verwirklicht, schon bei der Weltschöpfung beteiligt sein: er lebt und wirkt mit dem Vater von Ewigkeit her. Schon Paulus war zu dieser Erkenntnis vorgedrungen: Wir haben einen Gott, den Vater, aus dem das All geworden ist und wir zu ihm; und einen Herrn, Jesum Christum, durch den das All geworden ist und wir durch ihn (1. Kor. 8, 6). Johannes bezeichnet diese Stellung Jesu, indem er ihn das Schöpferwort nennt. Denn so ist der Ausdruck Logos bei ihm zu verstehen; nicht nur darum, weil dieser Ausdruck bei ihm immer die Bedeutung Wort hat, sondern weil der Prolog augenscheinlich an die Geschichte der Schöpfung Gen. 1 sich anschließt. Dort heißt es: Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde . . . Und Gott sprach: es werde Licht. Und weiterhin heißt es an jedem Schöpfungstag: Gott sprach. Darauf bezieht sich Johannes, wenn er sagt: Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und Gott war das Wort. Alle Dinge sind durch dasselbe gemacht. So hat also Johannes in Jesu den erkannt, durch den Gott die Welt geschaffen und die Menschen zum ewigen Leben geführt hat. Wie der Mensch sein unsichtbares Leben offenbart durch das Wort, so hat Gott sein verborgenes Wesen allein offenbart durch den, der in Jesu Mensch geworden ist; darum heißt er: Das Wort Gottes.

3. Nun können wir die Frage beantworten: wie verhält sich der Logos bei Johannes zu dem Logos bei Philo? Zunächst sehen wir, daß Johannes diese Bezeichnung anders versteht als Philo. Dieser versteht unter Logos die göttliche Vernunft, sofern sie in Natur und Geistesleben sich offenbart; nur ausnahmsweise, sofern sie sich im Worte des A. T. offenbart, setzt er λόγος gleich ῥῆμα. Johannes dagegen versteht unter Logos das Schöpferwort. Das

hat er nicht von Philo; das hat er aus dem A. T. Dem Wort Gottes wird daselbst ein besonderer Wert beigelegt. Durch das Wort hat Gott die Welt geschaffen, das Wort Gottes macht die Albernen klug; es ist das Licht auf unserem Wege. Das Wort ist sowohl Mittel der Schöpfung wie der geistigen Offenbarung. Jeremias sagt (23, 29): ist mein Wort nicht wie ein Feuer und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeißt? In der Weisheit Salomonis, die etwa 100 vor Christi verfaßt ist, wird das Wort Gottes schon hypostasiert. Es heißt daselbst (16, 12): „es heilte sie weder Kraut noch Pflaster, sondern allein dein Wort“. Als Gott die Erstgeburt in Ägypten erschlug „da sprang dein allmächtiges Wort vom Himmel her von deinem Königsthron wie ein wilder Krieger mitten in das dem Verderben geweihte Land“ (18, 15). Man mag das ein Bild nennen, aber in den Targumim wird das Wort Gottes als eine Hypostase in Gott gedacht; und wenn diese nachchristlich sind, so haben doch die Zwischenglieder von der Weisheit Salomos bis zu den Targumim nicht gefehlt, wenn sie uns auch nicht bekannt sind. Und nun entsteht die Frage: hat Johannes die Bezeichnung: Wort Gottes aus dem Alten Testament oder aus der hellenischen Philosophie geschöpft? Die Frage ist nicht so einfach zu beantworten, wie viele meinen. Max Müller sagt: wenn heute ein Theologe das Gesetz Gottes den kategorischen Imperativ nennt, so wissen wir, daß er diesen Ausdruck von Kant hat, denn dieser hat den Ausdruck erst geschaffen. Also wer um die Wende des ersten Jahrhunderts den Ausdruck *λόγος θεοῦ* anwendet, muß ihn von Philo genommen haben, denn dieser hat ihn erst geprägt. Das ist doch nicht richtig. Der Ausdruck *λόγος θεοῦ* war vor Philo nicht nur in der Philosophie, sondern auch in der jüdischen Theologie vorhanden. Daß Johannes die jüdische Theologie kannte, daran ist kein Zweifel; daß er die hellenische Philosophie kannte, ist immerhin wahrscheinlich. So mag es sein, daß er zur Bezeichnung des ewigen Wesens in Jesu diesen Ausdruck auch darum wählte, weil er den gebildeten Heiden verständlich war. Aber er hat ihn übernommen nicht im Sinn der hellenischen Philosophie, sondern im Sinn des A. T. als Wort Gottes.

Größer ist ein zweiter Unterschied. Philo ist spekulierender Philosoph, der Logos ist bei ihm eine philosophische Abstraktion,

ein blutleerer Schemen. Johannes ist der Apostel, der die Herrlichkeit Jesu Christi bezeugen will, die er geschaut hat. Er hat ihn erfahren als den weltumspannenden Geist, der die Menschheit zur Vollendung führt, dessen Ursprung in die Ewigkeit zurückreicht, dessen Wirksamkeit kein Ende hat. Er benutzt im Prolog den Ausdruck Wort Gottes, um sein ewiges göttliches Wesen zu bezeichnen, das alle menschliche Erkenntnis übersteigt; dann aber läßt er diesen Begriff fallen, wie Adolf Harnack mit Recht hervorhebt, und schildert die lebendige, mächtige Person, welche im Fleisch erschienen war und nun zu Gott zurückgekehrt ist. Philo schildert seinen Logos vielfach mit denselben Bildern, wie Johannes den Herrn Christus, denn beide schöpften aus dem A. T.: das Licht, das Wasser, das Manna, die Leiter Jakobs finden wir bei beiden. Aber bei Philo ist es allegorische Wortklauberei, bei Johannes Leben und Kraft. Wir haben oben gehört, wie Philo den Logos mit einem Strome vergleicht, der die Seelen wässere und sich in die vier Tugenden spalte. Wie anders klingt es, wenn Jesus sagt: Wer von dem Wasser trinkt, das ich ihm geben werde, den wird in Ewigkeit nicht dürsten, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm eine Wasserquelle werden, die in das ewige Leben springt (4, 14). Wer an mich glaubt, von des Leibe werden Ströme lebendigen Wassers fließen (7, 38). Wir haben oben gehört, wie er die Seele mit der Leiter vergleicht, auf der die Worte Gottes auf- und niedersteigen. Wie anders klingt es, wenn Jesus sagt: Von nun an werdet ihr den Himmel offen sehen und die Engel Gottes auf- und niedersteigen auf des Menschen Sohn (1, 51). Besonders deutlich wird der Unterschied, wo der Logos mit dem Manna verglichen wird. Philo sagt hierüber [1]): „Moses sagte zum Volke: Dies ist das Brot, welches der Herr euch zu essen gegeben hat. Dies ist das Wort, was der Herr befohlen hat (Exod. 16, 15). Du siehst also, was die Nahrung der Seele ist: der allumfassende Logos Gottes, der dem Tau gleicht, der ringsum im Kreise die ganze Erde erfüllt und kein Teil leer läßt. Aber dieser Logos erscheint nicht überall, sondern wo es leer ist von Leidenschaften und Bosheiten; er ist zart zu schauen und

---

[1]) Legum alleg. III 167.

geschaut zu werden und sehr glänzend und rein zu sehen und er ist wie Koriander. Es sagen aber die Landleute, daß der Koriander, wenn er ins Unendliche geteilt und zerschnitten und jedes einzelne Stück und Teilchen gesät wird, daß es ebenso aufsprosse, wie das ganze Korn. So ist auch der Logos Gottes, sowohl als Ganzes heilsam als auch durch jeden Teil und Splitter. Gleicht er nicht auch dem Augapfel im Auge (*κόρη*)? Wie dieser nur eine kleine Fläche ist und doch alle Kreise der Welt schaut, das unendliche Meer, die unbegrenzte Luft und vom ganzen Himmel alles, was die aufgehende und untergehende Sonne begrenzt, so ist auch der Logos Gottes am allerscharfsichtigsten, fähig alles zu durchschauen; darum ist er auch weiß, denn was ist glänzender und weitstrahlender als der göttliche Logos, durch dessen Gemeinschaft auch andere Dinge, welche nach geistigem Licht begehren, Nebel und Dunkel verjagen. Eine eigentümliche Erfahrung macht man mit diesem Logos. Denn wenn er die Seele zu sich ruft, dann bewirkt er an allem Irdischen und Leiblichen und Sinnlichen ein Gefrieren. Darum heißt es: er lag wie Reif auf der Erde. Denn auch wenn jemand Gott schaut und auf Flucht von den Leidenschaften sinnt, dann gefrieren die Wellen, d. h. die Bewegung und das Erheben und die stolze Hoffart." Wer möchte glauben, daß diese trockene Schulgelehrsamkeit dem Johannes Vorbild war für das sechste Kapitel? Wie anders lautet es, wenn Jesus da sagt: „Ich bin das Brot des Lebens. Eure Väter haben das Manna gegessen und sind gestorben; hier ist das Brot, das vom Himmel gekommen ist, damit man davon ißt und nicht stirbt. Ich bin das lebendige Brot, das vom Himmel gekommen ist; wer von diesem Brot ißt, wird leben in Ewigkeit" (Joh. 6, 48—51). Das ist keine Nachahmung, sondern Original; so schrieb Johannes, nicht weil er Philo kannte, sondern weil er Jesu eigene Worte im Herzen treu bewahrt hatte.

So kommen wir zu dem Resultat: es kann sein, daß Johannes die alexandrinische Logoslehre kannte und mit diesem Wort im Prolog den vorzeitlichen Christus bezeichnete, um den Heiden dies Geheimnis verständlich zu machen; aber auf die Darstellung im Evangelium hat die Philosophie keinen Einfluß gehabt; sie stammt aus dem Selbstzeugnis Christi und aus der Erfahrung des Johannes.

Prof. Eugen Sachße.

Vom Wirken und Wohnen des göttlichen Geistes in der Menschenseele.

I.

Die Frage.

Die Heil. Schrift ist erfüllt vom Gedanken, daß Gottes Geist die Menschenseele zu einer Stätte sich bereitet, ihr sich eingibt und in ihr als in einem Organe sich betätigt. Für die Wahrheit ebendieses Gedankens hat in Kult und Lehre die Kirche ihrerseits immer Zeugnis gegeben. Der theologischen Wissenschaft aber ist hiermit eine schwere und nicht nur für den engeren Kreis der Dogmatik, sondern auch für die anderen Hauptstücke belangreiche Aufgabe zugefallen; die Tatsächlichkeit und mannigfaltige Art jenes Waltens, die Mittel, deren es sich bedient, sein Verhältnis zur Freiheit des Menschen, seinen Grund und Zweck in das Licht zu setzen, sind die Theologen von alters her bemüht. Gelängen solche Untersuchungen, dann müßte, sollte man meinen, die Gabe der Gottinnigkeit und die von ihr bedingte Gotteserkenntnis besser als vordem gewürdigt, dazu das Offenbarungswerk selbst samt dem Offenbarer gründlicher verstanden werden.

Angesichts der Reize, welche der Materialismus in seinem Weltbild entfaltet und der Rationalismus in der Selbstsucht seiner voraussetzungslosen Vernunft umschließt, ist gerade die neuere Zeit geneigt zu fragen, wo denn und wie und was Geist ist. Während das Mittelalter, gemäß den in der Völkergeschichte sich heraus-

wendenden besonderen Stufen psychischen Lebens, bewegt war vom phantasievollen, zwischen dem Jenseits und Diesseits hin und her webenden Gemüte mit seiner Demut und Hoffart, mit seiner Hoffnung und Furcht, mit seiner Glaubenszuversicht und seiner endlosen Sucht nach verdienstlichen Werken, mit seinem Lieben und seinem Hassen, das Altertum hinwieder, in Naturdienst dahingegeben, am Gewissen den gebliebenen Rest von Gottesgemeinschaft und einen dauernden Rückhalt hatte, darf unsere Zeit mit ihrem Ruhme der reinen Vernunft und mit ihrem angelegentlichen Forschen nach Vernünftigkeit vornehmlich für die Ära des Geistes gelten. So erscheinen das Gewissen samt dem Triebleben, dann das Gemüt und hierauf der Geist, diese Grundformen menschlichen Seelenlebens, in ihrem Nacheinander wie Phasen des Menschengestirns im bisherigen Wandel der Geschichte. Dabei hat innerhalb des jeweiligen Kreises religiöser Ideen das jüdische und teilweise das heidnische Altertum, vom Gewissen geleitet, Gott als den Schöpfer der Welt, als den Offenbarer, als den Gesetzgeber und Herrn sich vorgestellt und zuletzt ihn als den Vater vernommen; das Mittelalter hat gemütvoll Gott als den menschgewordenen und, nach seiner Erhöhung, als den in der Kirche verleiblichten und gegenwärtigen Sohn zu feiern sich beflissen. Was Wunder, wenn den Menschen der neuen Zeit gelüstet, an der Tiefe des dritten Glaubensartikels seine eigene Geisteskraft und Geistesart zu erproben, und wenn gerade die dermalige Theologie durch die dorthin zielenden und von dorther angeregten Erwägungen ihr Gepräge erhält?

Als 1870 der Erlanger Theologe Frank mit seinem System der christlichen Gewißheit hervortrat, sind mehrfache Bedenken gegen das Unternehmen laut geworden; der gewichtigste Einwand, den man machte, kam aus der Besorgnis, daß der kirchlichen Lehre vom testimonium Spiritus Scti nicht Genüge geschehe.

Was sonst vorgebracht wurde, konnte von geringerer Bedeutung erscheinen, weist aber bei näherem Betracht ebenfalls auf jenen Einwand zurück. Unter anderem sagte man, es hätte bei der Darstellung des Prozesses christlicher Vergewisserung der Anfang mit dem Worte Gottes gemacht werden sollen, weil nur durch dieses die Realitäten des Heils für den Menschen Festigkeit gewännen. So hat Thomasius alsbald nach dem Erscheinen der ersten Hälfte

des Frankschen Werkes in der Zeitschrift f. Prot. u. Kirche, Bd. 60, S. 137 ff. und später, nach Veröffentlichung der zweiten Hälfte, im 66. Band, S. 34 ff. sich geäußert. Und obgleich Frank seinerseits „zum hundertsten Male wiederholte, daß es nicht anders als durch die Verkündigung des göttlichen Wortes und durch das Hören desselben zu der Glaubensgewißheit komme, von der er in seinem System der christlichen Gewißheit geredet habe" (N. K. Z., 2. Jahrg., 1891, S. 556 u. 567), hat Konsistorialrat D. Polstorff in seinen „Randbemerkungen", welche vom Mecklenburg. Kirchen- und Zeitblatt, Jahrg. 1892, S. 169 ff., 201 ff., gebracht und in Buchform 1893 unter dem Titel „Der Subjektivismus in der modernen Theologie und sein Unrecht" herausgegeben worden sind, mit Bezug auf Frank erklärt, daß Geist und Wort, die nach lutherischer Lehre in der Schrift füreinander bürgen, nunmehr zugunsten der Autonomie des neuen Ich voneinander abgelöst würden, S. 210 f.; desgleichen hat Oberkirchenrat E. Haack in seinem auf der mecklenburgischen Pastoralkonferenz zu Waren am 3. Oktober 1894 gehaltenen Vortrag über Wesen und Bedeutung der christlichen Erfahrung darauf hingewiesen, daß „es unmöglich ist, den Stoff der Glaubenslehre allein aus dem gläubigen Bewußtsein, sei es des dogmatisierenden Subjekts oder der jeweiligen gläubigen Gemeinde ableiten und entfalten zu wollen", S. 22.

Zu solchen Ausstellungen wäre zweierlei zu bemerken. Einmal sind sie veranlaßt von der so zu nennenden progressiven Methode Franks, indem dieser sich von vornherein auf den christlichen Standpunkt stellt und von hier aus sein Zeugnis ablegt, anstatt regressiv mit religionsgeschichtlichen Betrachtungen anzufangen. In solcher Hinsicht hat mit Recht Prof. G. Dazer in den Beiträgen für Förderung christlicher Theologie (Schlatter und Cremer), 4. Jahrg., 1900, dargelegt, daß es bei dem angeblichen Subjektivismus Franks sich vielmehr um eine Frage der wissenschaftlichen Methodologie handelt. Zweitens aber sei hervorgehoben, daß der Vorwurf des Subjektivismus zugleich von der Frage nach dem testimonium Sp. Scti sich angeregt zeigt und bei dem inneren Zusammenhang der Glaubensgewißheit mit dem Wirken des göttlichen Geistes angeregt werden mußte: Polstorff selbst erklärt, S. 179 f., daß gerade das testimonium Sp. Scti die Stelle sei,

wo Frank sich sterblich fühle, und glaubt seinerseits, hierin dem Sitz alles modernen Subjektivismus auf die Spur zu kommen; er hat dadurch dem Dresdener Oberkonsistorialrat Löber Gelegenheit gegeben, in einem Gegenartikel der N. K. Z., 1893, S. 787 ff. den Unterschied zu betonen zwischen einem beschränkten Subjektivismus und einer reich erfüllten Subjektivität, welche Himmel und Erde in sich aufgenommen und verarbeitet hat und von daher den Schlüssel zu den göttlichen Geheimnissen besitzt.

Eine reich erfüllte Subjektivität bedarf jedoch zur Sichtung und Mitteilung ihres Reichtums auch der Klarheit, wennschon sie allseitig zu erreichen um so schwerer bleibt, je größer, mannigfaltiger und verwickelter der Inhalt ist, und je mehr einer seine Kraft nach einem vorgesetzten besonderen Ziele hin betätigt. Ob Frank die nötige Klarheit gerade in der Lehre von der Wirksamkeit des göttlichen Geistes erreicht hat, dürfte sich zum Teil aus der Stellung erkennen lassen, welche seine Theologie zur Philosophie einnimmt. Mit dem philosophischen Grundton des Kantschen Kritizismus war es ja vorweg im Einklang, daß der Theologe sich des Standpunkts zu versichern strebte, von dem aus der Christenmensch sich über sein Verhältnis zu Gott und Welt Rechenschaft geben könnte; vermöge des gewonnenen Standpunkts der Gewißheit konnte und sollte weiterhin das System der christlichen Wahrheit aus dem Prinzip d. i. aus dem Begriff des göttlichen Lebens sich entfalten. Das alles aber konnte nicht ohne Hilfe der Philosophie geschehen, schon darum nicht, weil Theologie und Philosophie von jeher in Wechselwirkung miteinander gestanden und als wichtige Glieder im Gesamtorganismus der Wissenschaft für immer auf gegenseitige Hilfeleistung angewiesen sind. Kam nun zur Neuheit des Unternehmens und zum Mangel an dessen Vermittlung mit der bisherigen theologischen Wissenschaft noch die übliche Unsicherheit und Unklarheit in bezug auf das Ineinandergreifen der Offenbarungswissenschaft und der Wissenschaft des Menschen von sich sowie in bezug auf die Funktion der Philosophie im Gesamtsystem der Wissenschaften, so ist leicht zu verstehen, daß man das System der christlichen Gewißheit im Umkreis der systematischen Theologie nicht recht unterzubringen vermochte, manche sogar, wie Ströbel in der damals von Delitzsch und Guericke herausgegebenen Zeitschrift

für d. gesamte luth. Theologie und Kirche, 34. Jahrg., 1873, S. 207, das System der christlichen Gewißheit nur „als eine philosophische Disziplin“ gelten lassen wollten; und einer der gründlichsten Kenner, August Carlblom, hat geradezu in seinen Abhandlungen der Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche, N. F. II, S. 365 ff., und darauf in der Sammlung, die er unter dem Titel „Zur Lehre von der christl. Gewißheit“, Leipzig 1874, für einen weiteren Leserkreis publizieren ließ, in Franks Werk die „Grundgedanken einer christlichen Philosophie“, insbesondere eine „Wissenschaft des geistlichen Sinns“ erblickt und den Verfasser als den „Kant der christlichen Erfahrung“, als den „christlichen Aristoteles“ gefeiert. Allein Frank selbst war weit entfernt, sein System der christlichen Gewißheit für Philosophie zu halten: Wert und Würde der Theologie, deren offizieller und innerlich berufener Lehrer er war, leuchtete ihm aus der Idee der Gemeinschaft mit dem geoffenbarten Gottesgeiste entgegen; die Philosophie mit ihrer natürlichen Vernunft lag für ihn abseits. Daß er hiermit die Leistungsfähigkeit der zeitgenössischen Philosophie richtig wertete, ist zuzugeben, aber daß er Vermögen und Beruf der Philosophie überhaupt unterschätzt hat, ist ihm mit Fug von Anfang an vorgehalten worden. So hat bei Besprechung der ersten Hälfte des Systems der christl. Gewißheit Leonhard Stählin in Guerickes Zeitschrift, 1873, S. 196 ff., nachdrücklich sich gegen jene Haltung Franks erklärt und auf Recht und Notwendigkeit einer christlichen Philosophie hingewiesen. Und von derselben Einsicht in die umfassende Aufgabe der Philosophie geleitet hat Carlblom in den erwähnten Abhandlungen (Zur Lehre usw. S. 17. 24. 69. 71. 151 ff.), entgegen der Frankschen Ansicht von der Unmöglichkeit einer christlichen Philosophie, auseinandergesetzt, daß die Macht und Bedeutung eines Prinzips alle Glieder eines Systems, welches dem Prinzip unterstellt ist, durchdringt und demzufolge dem Inhalt des Systems dasselbe Prädikat erwirbt, das seinem Prinzip wesentlich zukommt, also eine vom Standpunkt der christlichen Wahrheit aus konstruierte Wissenschaft des kosmischen Systems schlechterdings als christliche Philosophie bezeichnet werden müßte. Frank teilte nun einmal die aus dem Mittelalter überlieferte und heute noch von Theologen gewöhnlich gehegte und von Philosophen bestärkte einseitige Ansicht,

daß die Philosophie, im Unterschied von der Theologie, lediglich aus der natürlichen Vernunft zu schöpfen habe. Gegen solches vulgäre Mißverständnis und andauernde Mißverhältnis, welches einst zufolge des nichtchristlichen Charakters der dem Mittelalter zugeführten Philosophie und hinwieder zufolge der Herrscherstellung der vom Glauben an das göttliche Offenbarungswerk getragenen Theologie historisch begründet und hernach möglichst beibehalten worden ist, haben wir an unserem Teile uns von den verschiedensten Positionen aus schon unzähligemal ausgesprochen; jetzt möge nur auf das Eine hingewiesen sein, daß der Gottesgeist, welchen Frank für den Christen fordert, nicht Gottesgeist wäre, wenn er nicht vermöchte, den Geist des Menschen über den Stand der natürlichen Vernunft hinaus zu erheben, also auch das System der Wissenschaften, die eine Tat des Geistes sind, mit dem neuen Licht zu durchdringen, also auch die Wissenschaft von den gemeinsamen obersten Prinzipien zu regenerieren, also eine Philosophie aus dem Geist des Christentums heraus d. i. eine christliche Philosophie zuwege zu bringen.

Die Berufung der protestantischen Kirchenlehrer auf das testimonium Sp. Scti erfolgte einst vornehmlich im Zusammenhange mit der Ansicht von der Geltung, welche die Heil. Schrift und ihr Wahrheitsgehalt für den Gläubigen habe: nicht Zeugnis eines anderen Menschen, so hieß es, reiche hierzu aus, auch nicht das Zeugnis der Kirche, sondern volle Gewißheit komme erst von der Wirksamkeit des Geistes in unserem Herzen, ab interna operatione Spiritus Sancti, per verbum et cum verbo in cordibus nostris testificantis. So dachten die Reformierten (vgl. z. B. Conf. Puritan. c. 1, § 5), so die Lutheraner, bis auf die Zeiten des Rationalismus, der es vorzog, in Glaubenssachen sich auf das Zeugnis der natürlichen Vernunft zu stützen. Daß aber das innerliche Zeugnis des Heil. Geistes nicht bloß auf das Wort sich bezieht, ja daß seine Wirksamkeit in der Menschenseele sich nicht auf Wahrheitszeugnisse beschränkt, sondern noch nach anderen Richtungen und in anderen Formen erfolgt, das ließ sich aus dem Inhalt der Heil. Schrift selbst entnehmen. Es ist also eine mannigfaltige Tätigkeit des Heil. Geistes, mit welcher die christliche Gewißheit zusammenhängt; hieraus dürfte sich zum guten Teil die Tatsache erklären, daß in Franks dogmatischen und vordogmatischen Untersuchungen

die Rücksicht auf das testimonium Sp. Scti in dem ursprünglichen engeren Sinn zurücktritt, und daß der Autor, im Gedanken an des Heil. Geistes mannigfaltiges Wirken und Werk in dem dadurch verähnlichten Menschengeiste, den „Irrtum der hergebrachten protestantischen Auffassung“ bekämpft (S. d. chr. Wahrheit II, S. 416, 2. Aufl. 1886), den Irrtum, wie wenn das Zeugnis des Heil. Geistes der oberste Halt der christlichen Gewißheit und die letzte Instanz wäre (S. d. chr. G. § 17). Immerhin leiden Franks bezügliche Äußerungen unleugbar an einer Unklarheit: das Zeugnis des Heil. Geistes soll nicht das letztinstanzliche sein, und doch soll das wiedergeborene Ich Entstehen und Bestehen dem Heil. Geiste verdanken; das Ich des Heil. Geistes soll dem pneumatischen Ich sehr nahe sein, sogar sich unser als seines Organs bedienen, und doch an uns noch nicht das entsprechende Medium für seine Äußerungen finden (a. a. O. S. 117). Darum hat schon Carlblom Anstoß nehmen müssen an Franks Meinung, daß das Ich des Heil. Geistes, welches in dem Gläubigen rede, dem dadurch gesetzten pneumatischen Ich nur nahestehe, da doch beide wesentlich zueinander gehören und das pneumatische Ich lediglich durch den Heil. Geist lebe; mit nicht geringerem Recht hat er als mißverständlich die Erklärung Franks bezeichnet, wonach der Vollzug der christlichen Vergewisserung nirgend anderswohin gelegt werden dürfe, als in die autonome, wennschon auf Theonomie oder vielmehr Theogenesie sich gründende Selbstentscheidung des Subjekts. Die Abhandlung, welche Frank „Zur Verständigung“ in der Erlanger Zeitschrift, 1874, S. 102—124 brachte, konnte die Verständigung nicht bewirken (s. Carlbloms Antwort ebd. S. 306—323). Das Verhältnis des göttlichen Geistes zur Menschenseele bedurfte einer befriedigenden Erklärung.

Es hat daher im Zusammenhang mit der ganzen Zeitrichtung und insbesondere mit dem Problem der Glaubensgewißheit, während der letzten Jahrzehnte die Forschung angelegentlicher als vordem sich mit der Frage nach dem Wirken des göttlichen Geistes in der Menschengeschichte und in der Menschenseele beschäftigt. Umgekehrt hat die Notwendigkeit und Pflicht, mit einer dem übrigen Bestande der theologischen Dogmatik entsprechenden Ausführlichkeit, Verständlichkeit und Gründlichkeit die besondere Lehre vom Heil. Geiste zu

entwickeln, ihresteils zu jenen Verhandlungen über Glaubensgewißheit und Glaubenswahrheit hingeführt oder sie wenigstens begünstigt.

Zubereitet für die wissenschaftliche Arbeit war allerdings der Gegenstand immer schon von der Kirche selbst, nicht nur durch ihr Bekenntnis, sondern auch durch die Voraussetzungen und Folgerungen, die sich mit ihrer Verkündigung des göttlichen Wortes und mit ihrer Spendung der Sakramente verbanden; der supranaturalistische Charakter überhaupt, den die Kirche beanspruchte, konnte ohne die Annahme einer Influenz und Immanenz des göttlichen Geistes nicht verstanden werden.

Aber lange genug hat es gedauert, bis ein so gediegenes Werk wie das von Prälat Karl von Lechler hervortreten konnte. Es behandelt „Die biblische Lehre vom heiligen Geiste"; zwei Teile sind von 1899 bis 1902 erschienen, den dazu gehörigen dritten Teil hat der Heimgegangene druckfertig hinterlassen. Der erste Teil gibt die exegetische Darstellung, der andere enthält die philosophisch-dogmatische Begründung und rechtfertigt aus dem Prinzip die dogmatischen Begriffe, welche bei der exegetischen Darstellung verwendet wurden; der dritte sollte den wissenschaftlichen Nachweis über die praktische Verwertbarkeit der ganzen Lehre erbringen. Von durchgreifender Wichtigkeit ist hierbei des Verfassers Anschauung von der Leiblichkeit Gottes, wonach Gott und nicht minder der Geist Gottes, ja jeder Geist zugleich Natur ist; außerdem ist in dem Werke ein Reichtum und eine Tiefe christlicher Erkenntnis und Weisheit niedergelegt, daß die Theologie auf lange hinaus davon zehren könnte. Gleichwohl liegt es dem Verfasser selbst ferne zu meinen, als ob er die Aufgabe schon erschöpft hätte. Überdies scheint es, wie wenn er bei dem Bedacht auf die Einheit von Geist und Natur den Unterschied beider voneinander und ihr Verhältnis zueinander, also auch ihre gegenseitige Selbständigkeit samt den Mittelgliedern, durch welche die Selbständigkeit zuwege gebracht ist, nicht ausreichend in das Licht gesetzt hätte. Den gemeinsamen Grund und die Wesensidentität sucht mit Fug der Autor allenthalben herauszuheben; doch mit dem Vorwiegen ebendieses Strebens dürfte es zusammenhängen, daß auch der psychologische Artunterschied von Glauben und von Wissen verschwindet, und der Gegensatz, in welchem die Sünde der Kreatur sich zum göttlichen Willen

befindet, an Schärfe verliert, und der Kreislauf der unterschiedlichen trinitarischen Funktionen in sich sowohl als auch mit Einfluß der Natur nicht zu deutlichem Ausdrucke gekommen ist. Zukünftiger Forschung und Erklärung bleibt somit noch manche Arbeit vorbehalten.

Den Entwicklungsgang, in welchem die einschlägigen Fragen mehr und mehr zum Bewußtsein kamen und zur Beantwortung drängten, zeigt ein Blick auf die der Arbeit v. Lechlers vorangegangenen Bemühungen.

Vornehmlich von seite dogmengeschichtlicher Erörterungen und Studien war die Aufgabe näher gelegt worden. Epoche machte hierfür die im Jahre 1847 publizierte, aber unvollendet gebliebene Monographie von Kahnis über „Die Lehre vom heiligen Geiste"; den Höhepunkt bildet die umfassende dogmengeschichtliche Darstellung, welche K. F. Noesgen in seiner „Geschichte der Lehre vom heiligen Geiste" 1899 gegeben hat: von der Zeit der apostolischen Väter bis zur Akme der mittelalterlichen Kirchenidee und von der Reformation bisher zur Theologie Ritschls und seiner Schüler beleuchtet er den Fortgang wie den Rückschritt, voll der Überzeugung, daß die Kirche als die Stätte der Gegenwart und Wirksamkeit des Geistes das ihr notwendige Selbstverständnis nur in dem Maße zu erreichen vermöge als sie des Geistes Wesen und Wirken erkenne. Vor Noesgen hatte eine wertvolle Orientierung über Geschichte und Aufgaben der Lehre vom Heil. Geiste bereits H. Cremer in der Real-Enzyklopädie für protest. Theologie und Kirche, vgl. 3. Aufl. VI, 1899, entworfen.

Unterdessen war in frischer Kraft die Schriftforschung betrieben worden. Die alttestamentliche Theologie machte sich im Verein mit der neutestamentlichen eifrig daran, auch die Lehre vom Geiste Gottes zu behandeln. Davon zeugen ausführliche Werke wie das von H. Schultz, 1869, 4. Aufl. 1889, 5. Aufl. 1896, oder das von Gust. Fr. Oehler († 1872), 1873, 3. Aufl. 1891. Selbst kürzer gefaßte Lehrbücher, z. B. die von Kühn herausgegebenen Diktate Schlottmanns über biblische Theologie, 1889, unterließen nicht, die einschlägigen Probleme zur Sprache zu bringen: die Tatsache der Prophetie, die Vorstellung von Offenbarung und Offenbarungsempfang, der Begriff der Inspiration, das Ideal des Gottesreiches

wollte beleuchtet sein. Lebhafte Anregungen hierzu hatte Franz Delitzsch in seiner biblischen Psychologie gegeben, 1855, 2. Aufl. 1861; später brachte H. Ewald vieles Förderliche in seiner Theologie des alten und neuen Bundes, namentlich in den beiden Bänden, welche die Glaubenslehre enthalten, 1873 und 1874. Darauf hatte, um den göttlichen Ursprung der Offenbarung zu erweisen, Friedr. Eduard König in seinem zweibändigen Werk „Der Offenbarungsbegriff des alten Testaments“, 1882, eingehend die Aussagen der Propheten von ihrem Auftrag und von der Quelle ihrer Kraft geprüft, und die prinzipiellen Untersuchungen, welche „vom Standpunkt des Glaubens der christlichen Kirche aus“ W. Lotz gelegentlich seiner Erörterung der Einheit von „Geschichte und Offenbarung im alten Testament“ 1891 mitgeteilt hat, vertieften sich eigens in die Frage nach dem im Volke Jahwes waltenden Geist Gottes. Neue Ausblicke eröffnete Smends Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte, 1893. Und jüngst ist als rüstiger Forscher Justus Köberle in seinem Buche „Natur und Geist nach der Auffassung des alten Testaments“, 1901, der Geschichte des geistigen Lebens der Hebräer nachgegangen; über Verwendung und Bedeutung des hebräischen Wortes ruaḥ insbesondere belehren seine Abhandlungen in der N. K. Z. 1902 „Gottesgeist und Menschengeist im alten Testament“.

Seitens der neutestamentlichen Schriftforschung hat mit hervorragender Sachkenntnis Gloël in seinem trefflichen Werk über „den heiligen Geist in der Heilsverkündigung des Paulus“, 1888, das Walten des göttlichen Geistes besprochen. Gloëls Ausführungen aber suchte alsbald H. Gunkel zu ergänzen in seiner Studie über „Die Wirkungen des heiligen Geistes nach der populären Anschauung der apostolischen Zeit und nach der Lehre des Apostels Paulus“, 1888, indem er über die Schrift hinaus die zeitgeschichtliche Auffassung und Redeweise in das Auge faßte und betonte. Als Vorarbeiten übrigens für dergleichen Untersuchungen, in mancher Hinsicht als deren Früchte, können die Lexika der neutestamentlichen Gräzität mit ihren bezüglichen Artikeln gelten, voran mit dem Artikel Pneuma: so das von S. Ch. Schirlitz, 1850, 5. Aufl. von Eger 1893, und das von H. Cremer, 1866/68, 8. Aufl. 1895.

Mehr im Bereich der systematischen Theologie bewegen sich

Th. Meinholds eindringende Untersuchungen „Der heilige Geist und sein Wirken am einzelnen Menschen, mit besonderer Beziehung auf Luther", 1890; in Luthers Sinn und entgegen moderner Verflachung der individuellen Persönlichkeit des Geistes zu einem Kollektivgeist wollen sie dartun, wie das ganze Leben des inwendigen Menschen vor, während und nach der Wiedergeburt Zeugnis davon ablegt, daß es ein durch Wort und Sakrament vermitteltes lebendiges und persönliches Einwirken des Heil. Geistes auf den Geist des einzelnen gibt. Denn schon zuvor hatte, ebenfalls „im Anschluß an Luther", W. Herrmann den „Verkehr des Christen mit Gott" (1886, 2. Aufl. 1892, 4. Aufl. 1903) in das Licht zu setzen unternommen. Er unterscheidet zwischen Luther dem Reformator und Luther dem Scholastiker; auf die durch den gottgewirkten Glauben vermittelte Gemeinschaft mit Christus legt er allen Nachdruck, so daß im Vergleich hiermit die alten, auch in die lutherische Lehre übergegangenen Dogmen ihm ihren Wert verlieren. Vom Gesichtspunkt der heilsgeschichtlichen Offenbarungsökonomie dagegen ließ Alexander von Öttingen es sich angelegen sein, die gottgeordnete erzieherische und allmählich fortschreitende Selbstbezeugung des Heil. Geistes und mit ihr „das göttliche Noch nicht" darzulegen, N. K. Z. 1894, S. 248 ff., 261 ff., 414 ff., 466 ff., und später im pneumatologischen Teil seiner Dogmatik, 1902, II, 2, S. 296 ff. die leben- und heilschaffende Arbeit des göttlichen Geistes am Menschen, gegenüber der tod- und verderbenbringenden Macht und Wirksamkeit des bösen Geistes, nachzuweisen, während K. Hollensteiner in seinem „Versuch einer Pneumatik", 1894, vor allem den Menschen darstellte, der aus dem Sündenelend heraus, durch mancherlei und tiefes Leiden hindurch, in treuer Nachfolge des menschgewordenen Heilands ein Leben im Heil. Geiste entfaltet, Wilhelm Kölling hinwieder, der gelehrte Interpret der Schrift, Vertreter der Verbalinspiration, in seiner 1894, also 9 Jahre vor seinem Tod erschienenen „Pneumatologie" die Persönlichkeit des Inspirators und seine innertrinitarische Herrlichkeit bezeugte. Das psychologische Interesse insbesondere, das dermalen auf wissenschaftlichem Gebiete allenthalben in den Vordergrund getreten ist, bekundet Rudolf Otto in seiner „historisch-dogmatischen Untersuchung" über „Die Anschauung vom heiligen Geiste bei Luther" 1898: zur Erklärung des

Wirkens vom Heil. Geiste betont er die empirisch-psychologischen „Kausalzusammenhänge", wonach in uns die Darstellung des in Christo geoffenbarten Gottes zur Vorstellung werde, die Vorstellung dann auf Gefühl und Wille wirke und daraus den Glauben formiere, der schließlich die Stimmungen, die Motive und die Gesinnung des neuen Lebens erzeuge.

Angesichts dieses mannigfaltigen Strebens hat Martin Kähler sich veranlaßt gesehen, in seinen „Dogmatischen Zeitfragen", 1898, das schriftgemäße Bekenntnis zum Geiste Christi als einen Maßstab für die theologischen und kirchlichen Bewegungen der Gegenwart aufzustellen, 1. Heft, S. 137—176; er will den Geist Christi oder den Heil. Geist, mit welchem der Geist des Gläubigen sich in Wechselwirkung befinde, als den persönlichen Träger aller fortgehenden Wirkung des geschichtlichen Christus verstanden wissen. Gleichzeitig hat, gegenüber einer dem Metaphysischen abgeneigten Theologie, Oberkonsistorialrat Prof. D. Wiesinger in seinen bezüglichen Artikeln der N. K. Z. (IX, 1898, S. 763 ff., X, 1899 S. 687 ff.) das Recht und die Notwendigkeit des Glaubens an den Heil. Geist in schriftgemäßer Begründung, im dogmatischen Zusammenhang und in praktischer Bedeutung aufgezeigt; und nur als methodologische Differenz dürfte es erscheinen, wenn der Tübinger Professor D. Haering das, was bei Wiesinger als „Anknüpfungen und Voraussetzungen" für die vom Geist gewirkte Gewißheit des Glaubens gefaßt sei, vielmehr als „den erkennbaren Inhalt der Wirksamkeit des Heil. Geistes" begriffen haben möchte (X, 1899, S. 931 ff.).

So ist das große Problem, das viele Einzelfragen umschließt, von verschiedenen Seiten her in Angriff genommen.

Immer weitere Kreise zeigen sich dafür interessiert. In den Synodalarbeiten der Geistlichen tritt es zutage und in Konferenzen kommt es zur Sprache. Nur einem vielfach anerkannten Bedürfnis entsprach es, wenn in jenem Vortag über das „Testimonium Spiritus Scti internum in seiner bleibenden Bedeutung", gehalten am 1. Tag der Pfingstkonferenz und abgedruckt in der Hannoverschen Pastoralkorrespondenz 1897, Nr. 15, S. 173 ff. und Nr. 16, S. 185 ff., Pastor Wagner ausführte, daß das Zeugnis des Heil. Geistes es ist, was uns unseres Gnadenstandes, dann der Heilswahrheit

und der Schrift gewiß macht, und wenn D. Büttner in der auf den Vortrag folgenden Debatte, Nr. 17, S. 197 ff., noch bemerkte, daß die, welche den Heil. Geist für eine göttliche Person ansehen, unter seinem Zeugnis notwendig etwas anderes verstehen als die, welche ihn nicht für eine Person halten, daß also vor allen Dingen zu fragen sei, was der Heil. Geist ist, und weiterhin, wie sich der unsichtbare Geist unserem in den Körper gebundenen Geist vermittelt: letzteres könne nur durch das Wort geschehen, mit dem er an uns arbeite und durch den Glauben in uns eingehe.

Daß selbst außer der Theologie seit geraumer Zeit anderweitige Forschung auf ihre Weise an der Arbeit teilnimmt, versteht sich aus der Aufmerksamkeit, welche man dermalen dem Menschenwesen zuwendet, und aus der dadurch eingeleiteten psychologischen Richtung und Orientierungslust moderner Wissenschaft. Es läßt sich dies z. B. an Hermann Siebecks Geschichte der Psychologie oder schon an seiner Abhandlung ersehen, die er vorlängst in der Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft, XII (1880), S. 361 ff. über „Die Entwicklung der Lehre vom Geist (Pneuma) in der Wissenschaft des Altertums" veröffentlicht hat; im Hinblick auf griechische, jüdische und christliche Literatur verfolgt er dort die Ausbildung der Pneumalehre bis zu der Stufe, wo das Pneuma „aus einem Anhängsel und Erzeugnis der Materie in den Gegensatz zur Materie sich verwandelt und in einen Begriff gefaßt wird, der bis heute das höchste Problem der Spekulation abgegeben hat" (vgl. S. 400).

Derart ist bis zu dem Werk v. Lechlers in neuerer Zeit von den verschiedensten Gesichtspunkten aus das Problem von der Wirksamkeit des göttlichen Geistes erwogen worden. Aber es bleibt eine wichtige Frage genauer zu untersuchen und zu beantworten übrig. Nicht als ob sie, mit der wir an unserem Teil uns hier beschäftigen wollen, die tiefste im bezeichneten Umkreis wäre: denn tiefer ginge die Frage nach der innertrinitarischen Funktion des Heil. Geistes, eine Frage, die für die anderen von prinzipieller Bedeutung ist und deshalb allerdings auch von uns nicht ganz umgangen werden kann. Ebenso handelt es sich für uns nicht in erster Linie darum, die äußeren Mittel anzugeben, durch welche der göttliche Geist auf des Menschen Seele wirkt; die Kirchenlehrer

haben von jeher auf die media et instrumenta hingewiesen, und zwar seitens der katholischen Kirche vornehmlich auf die Fülle und Macht der Sakramente, seitens der lutherischen Kirche besonders auf das im Glauben aufgenommene Wort, seitens der reformierten Kirche gerne noch auf außerordentliche Gnadenerweisungen: deum illuminare posse homines etiam sine externo ministerio quos et quando velit, id quod ejus potentiae est (Conf. Helv. II, c. 1; cf. Calv. Instit. IV, 14, 10). Sondern wir halten unser Augenmerk mehr auf psychologische Vorgänge gerichtet und hier wieder nicht sowohl auf diejenigen, welche, wie es im Verkehr von Mensch und Mensch Brauch ist, nur gelegentlich und zufolge der von außen kommenden und samt ihrem Urheber draußen bleibenden Impulse angeregt oder ausgelöst werden und weiterhin selbständig sich vollziehen, als vielmehr auf jene, die mit einer von der Heil. Schrift bezeugten und von der Wissenschaft zu erklärenden Immanenz des göttlichen Geistes verbunden sind; wir beschäftigen uns mit der Frage, wie das in der Menschenseele stattfindende Wirken und Wohnen des persönlichen Gottes und zwar des göttlichen Geistes psychologisch denkbar ist.

Zur Erklärung reicht erklärlicherweise eine Psychologie nicht aus, welche am Seelenleben nur des natürlichen Menschen haftet; es handelt sich vielmehr um das Seelenleben des wiedergeborenen Menschen und um die Erfahrung der neuen, mit der Wiedergeburt verbundenen Vorgänge und Betätigungen. Selbst eine biblische Psychologie würde nicht genügen, wenn sie nicht über die biblische Terminologie zurück in die Gesamtansicht der Heil. Schrift vom Menschen einzudringen vermöchte und hinwieder aus der wissenschaftlichen Verarbeitung dessen, was die Selbsterkenntnis und das Zeugnis des Christen ihr darbietet, ebensowohl die von der Heil. Schrift gegebenen Aufschlüsse zu verstehen als auch den Wahrheitsgehalt der Psychologie des natürlichen Menschen sich anzueignen sich bemühte. Jedenfalls ist für unsere Aufgabe von Wichtigkeit die Bezugnahme auf das Verhalten des Menschen zum historischen göttlichen Offenbarungswerk: denn sowenig jemand in Abrede stellen kann, daß die Psychologie ein Hauptstück und zwar das prinzipielle Hauptstück der Wissenschaft vom Menschen oder der Anthropologie bildet, sowenig läßt sich bestreiten, daß die Wissenschaft vom Menschen

und hiermit auch die Wissenschaft vom Menschenwesen oder von der Seele des Menschen eine andere wird, je nachdem sie sich wie von anderen Lehrmeistern so vom Worte Gottes unterweisen läßt oder gegen dasselbe sich verschließt. Eine jede Wissenschaft muß ihren Gegenstand möglichst allseitig betrachten; daher hat billigerweise die Psychologie das Seelenleben des Menschen nach allen Seiten hin, von denen her es sich beeinflußt zeigt, zu erfassen, folglich auch nach Seite der für den Menschen geschehenen Offenbarung und nach Seite der entsprechenden Offenheit desselben.

Man hat die Psychologie trotz der empirischen Mitgift, mit der sie ausgestattet wurde, lange Zeit als ein Glied im System der Philosophie, zuweilen sogar als das vornehmste Glied betrachtet; neuerdings will man die Psychologie davon ablösen, teils infolge der geringen Meinung, die man von Leistung und Beruf der Philosophie hat, teils infolge der besonderen Methode, welche durch Experiment und Beobachtung sich des Gegenstandes der Psychologie zu bemächtigen sucht. Zuzugeben ist, daß die Anthropologie und mit ihr die Psychologie schon in Anbetracht ihres Gegenstandes spezifisch verschieden ist von der Philosophie, die mit den höchsten Prinzipien des Lebens sich zu beschäftigen hat, also zu oberst von Gott, wie er noch über seinem Offenbarungswerk ist, etwas wissen und vorbringen soll. Es ist dies eine Aufgabe, welche auch über den Kreis der Theologie hinausgeht, sofern derselbe auf das göttliche Offenbarungswerk in der Geschichte sich beschränkt. Aber gerade wegen besagter Aufgabe kann von der Philosophie die Psychologie nicht völlig abgetrennt werden: sonst würde die Psychologie vorweg über das Verhältnis der Seele zum jenseitigen Gott und über das Wirken und Wohnen Gottes in der Seele weder im verneinenden noch im bejahenden Sinne eine Auskunft zu geben imstande sein. Es fragt sich nur, von welcher Philosophie Beihilfe für die Psychologie und für die Beantwortung der uns vorliegenden Frage erwartet werden darf.

Eine naturalistisch-atheistische Philosophie ist wegen ihrer Unfähigkeit ausgeschlossen von der Konkurrenz. Der Pantheismus hinwieder in den verschiedenen Formen, die er angenommen hat, verwischt die Selbstheit Gottes und die der Kreatur derart, daß es scheint, als ob der Mensch nichts wollen könnte, was Gott nicht

will, sondern nur das, was Gott will, wollen und ausführen müßte. Der Deismus dagegen mit seiner Kluft zwischen Gott und dem einmal fertiggestellten kunstreichen Mechanismus der Welt weiß überhaupt nichts von einer Immanenz Gottes in der Menschenseele. Erst der Theismus, welcher zugleich die in jenen vereinseitigten Lebensauffassungen liegenden berechtigten Elemente umschließt, vermag zu fördern und zwar der trinitarische Theismus, und zwar ein solcher trinitarischer Theismus, der von der Offenbarungstheologie und weiterhin von der durch christliche Erfahrung vertieften Anthropologie schöpfen gelernt hat und umgekehrt von sich aus und von innen her die Menschengeschichte begreiflich machen hilft und, wie der Anthropologie, so der Theologie und dem ganzen System der Wissenschaften zur prinzipiellen Begründung zu dienen geeignet ist.

Dergleichen Philosophie hat man wohl seit geraumer Zeit zu entwickeln unternommen. Aber es ist bei bloßen Versuchen und bei der mit dem Versuchsstadium verbundenen Mangelhaftigkeit bewendet geblieben. Denn der Ausführung stand früher und steht heutzutage eine mächtige Gegnerschaft im Wege. Die Gegner nehmen ihre Argumente leicht aus der Unzulänglichkeit früherer Leistungen und machen die Argumente anheimelnder mit Hilfe der verbreiteten Scheu vor ernster philosophischer Arbeit überhaupt. Noch größere Bedeutung gewinnt der Widerstand durch die Selbstsucht der Einzelwissenschaften, von denen jede, so sehr sie mit dem angehäuften und immer mehr anwachsenden Stoffe fertig zu werden ihre Not hat, ohne eine Philosophie fertig zu werden hofft und strebt. Hiermit verbindet sich eine denkwürdige Unwissenheit bezüglich des Pflichtverhältnisses der Wissenschaften zueinander und bezüglich ihres prinzipiellen und lebensvollen Zusammenhanges miteinander, so daß ein Philosoph, welcher z. B. der Theologie den gebührenden Einfluß auf seine Weltanschauung gestattet, für keinen rechten Philosophen gilt, und selbst Theologen vor einer Philosophie nur dann Achtung haben zu können meinen, wenn diese feindselig gegen die Theologie auftritt oder wenn sie, trotz gründlicher Verachtung des Offenbarungswerkes und seiner Pfleger, sich den Anschein gibt, als ob sie aus der Armut natürlicher Vernunft die nämlichen oder ähnliche Wahrheiten hervorzuholen vermöchte, welche lediglich durch

Versenkung in die Tiefe der göttlichen Offenbarung gewonnen werden können und von daher der Theologie zuteil geworden sind. Hauptsächlich aber ist es die Vernunft des natürlichen Menschen, welche um ihre Beschränktheit kämpft gegenüber der Zumutung, durch Unterwerfung unter die Zucht und Weisung des göttlichen Geistes die wahre Freiheit zu gewinnen. Solche Vorurteile und Irrtümer und Überhebungen gelten und halten sich für unüberwindlich; sie bringen aber, der Verwirrung am Turmbau zu Babel vergleichbar, einen Zustand mit sich, wo keiner mehr den anderen versteht und erst gemeinsames Elend die Zerstreuten wieder notdürftig zusammenführen kann.

Vom Standpunkt eines trinitarischen Theismus aus hat einst Franz von Baader seine Ideen entworfen. Der oft beklagte Mangel systematischer Entwicklung zeigt sich bei ihm auch da, wo er auf Wirken und Wohnen des göttlichen Geistes im Menschen zu sprechen kommt. Viel Gewicht legt er mit Recht auf seine Distinktionen des allmächtigen Durchwohnens und des Innewohnens, wozu er gelegentlich auch noch das Moment des Beiwohnens fügt, und Treffliches sagt er vom göttlichen Mitwirker und von der Pflicht des Menschen, seinerseits in Dankbarkeit den göttlichen Befreier frei zu machen; nur wäre zu erinnern, daß göttliches Durchwohnen tatsächlich sich hemmen läßt von Verschlossenheit und Verstockung der zur Freiheit berufenen Kreatur; auch dürfte von jenem Beiwohnen das mehr äußerlich bleibende Anwohnen zu unterscheiden und bezüglich des Innewohnens nicht bloß das Wohnen Gottes in der Menschenseele, sondern auch das Wohnen der Menschenseele in Gott aufzuhellen sein. Nicht minder mag es sich lohnen, das dem Wohnen vorangehende oder es vorbereitende erzieherische Wirken auf die Kreatur und hinwieder das Wirken auf Grund des Innewohnens eigens zu beachten. Doch wäre mit alledem noch nicht der psychologische Vorgang selbst auseinandergesetzt, zu geschweigen, daß von Baader, gleichwie von manchen anderen philosophischen und auch theologischen Dogmatikern, die innertrinitarische Funktion des göttlichen Geistes, indem er als die Synthese oder als ein Mittleres von Vater und Sohn gedacht wird, nicht richtig oder wenigstens nicht scharf genug gefaßt ist, und daß infolge davon die Vorstellung vom ökumenischen, in der Weltgeschichte

und im Menschen sich vollziehenden Wirken des göttlichen Geistes leiden muß.

Von den späteren Philosophen, welche den trinitarischen Theismus anstrebten, hat vornehmlich Weiße in seiner Dogmatik den Begriff der göttlichen Dreieinigkeit und den der Heilsordnung eingehend behandelt. Er überträgt dort psychologische Bestimmungen auf den trinitarischen Prozeß, um diesen zu verdeutlichen und begreifen zu lassen; Theologen der alten griechischen Kirche und seitens der Lateiner Augustinus waren bekanntlich mit solchem Analogisieren einst vorangegangen. Ihm ist die selbstbewußte Vernunft der Gottheit der Vater; weiterhin soll die Vorstellung von Gemüt den Charakter des Gottsohnes erschließen: Gott führe nicht nur ein unendliches Gedankenleben in reiner Vernunft, sondern auch ein zeugendes Natur- und Gefühlsleben im Gemüt; der Liebewillen endlich mit seiner Richtung auf die Gebilde der innergöttlichen Natur kennzeichne, meint Weiße, den heiligen Geist. Und zwar geht er hierbei nicht bloß auf Analogien aus, wie die Alten, sondern als einer von den Führern der neueren Philosophie und als Verbündeter von Hegels Spekulation nimmt Weiße einen metaphysischen Grund an, von dem aus jenes Analogisieren von Göttlichem und Menschlichem seine Bestätigung findet. Daß außerdem die Bestimmungen des innertrinitarischen Prozesses verwendet werden zur Definition des ökumenischen Verhaltens der Dreifaltigkeit, mag insofern berechtigt erscheinen als angenommen werden muß, daß der immanente Charakter einer jeden der göttlichen Personen sich nicht minder in der Weltgeschichte offenbart. Allein zur Würdigung des ganzen Verfahrens ist zu bemerken, daß die neuere Philosophie, welche einen ihrer gediegensten Vertreter eben in Weiße hat, gemäß ihrer Art es liebt, das Menschenwesen zu verabsolutieren, um ein metaphysisches Absolutes zu gewinnen, anstatt zuvor den Menschen selbst aus der weltgeschichtlichen Offenbarung des Absoluten zu verstehen. Wenigstens dürfte dies klar sein, daß, die Ebenbildlichkeit vorausgesetzt, alles analogisierende Verfahren, welches im Anschluß an das Menschliche sich das Göttliche zurecht machen möchte, so lange eitel oder doch mangelhaft bleiben muß, und daß alles Verabsolutieren menschlichen Wesens so lange voreilig ist, als es an der festen Basis, nämlich an der Einsicht in das Menschenwesen

selbst, und hiermit an der richtigen Psychologie fehlt. Ob und inwiefern aber psychologische Distinktionen ausreichen, um in das Geheimnis der Trinität vorzudringen, hängt dann immer wieder davon ab, daß die fragliche Psychologie, wie im Verkehr mit den anderen Wissenschaften und mit dem Leben, so insbesondere in Wechselwirkung mit einer am Urquell schöpfenden Erkenntnis des trinitarischen Prozesses selbst, demnach in Wechselwirkung mit einer für die obersten Prinzipien empfänglichen und auf sie sich verstehenden Philosophie herangereift ist. (Schluß folgt.)

Rabus.

Zur Reformationsgeschichte Württembergs.

Die Veranlassung zu diesem Aufsatz bildet das jüngst erschienene Buch von Lic. Reinhold Schmid, „Reformationsgeschichte Württembergs, umfassend die im heutigen Königreich Württemberg vereinigten Gebiete", um so mehr als der Evangelische Bund diese Schrift gekrönt und damit seinen Anschauungen entsprechend erklärt hat. Es soll aber nicht die Reformationsgeschichte Württembergs ausführlich behandelt, sondern nur eine Reihe Punkte hervorgehoben werden, welche bei Beurteilung der Reformationsgeschichte Württembergs von besonderer Bedeutung sind. Das Buch hat seine Vorzüge, weiß den umfangreichen Stoff zu gruppieren, obwohl manches Notwendige vergeblich gesucht wird, aber im ganzen ist's eine Tendenzschrift. Für uns Schwaben ist's ohnedies schwer, uns in das Gegebene zu versenken und Objektives darzustellen, das tritt bei diesem Buch in besonderem Maße zutage; auch sind neuere Forschungen dem Verfasser unbekannt und nicht benützt. Wir wollen mit Luther beginnen. Luther wird, ganz nach moderner Art, dargestellt als ein großer Mann, ein Genie, ein großer Geist, und das Recht des großen Geistes muß man anerkennen: ein großer Geist geht seine eigenen Wege, mögen sie nun richtig sein oder nicht. Als großer Geist hat er seine Gegner verfolgt, sie als Schwarmgeister gebrandmarkt, und dadurch sie unschädlich gemacht; er ist auch politisch und sozial seine eigenen Wege gegangen, lehnte sich nicht auf die Volksmasse, begann nicht mit äußeren Änderungen, sondern handelte nach dem Grundsatz, daß die Änderung zuerst im Innern sich vollziehen

müsse, dann folgen die äußeren Dinge von selbst nach. Es wird heutzutage Luthern von Professoren, Geistlichen und anderen, in Kreisen des Ev. Bundes, des Nationalsozialismus, der modernen Theologie oft vorgeworfen, auch bei Lutherfeiern kann man das manchmal hören, daß Luther in politischen, sozialen und dergleichen Dingen beschränkt gewesen sei und dem sei es zuzuschreiben, daß die Reformation nicht vollständig geworden sei; denn eine religiöse Volksbewegung könne nicht auf dem rein religiösen Boden bleiben. Demgegenüber wird Zwingli, mitunter auch Calvin auf den Schild erhoben als der echte religiöse, kirchliche, politische, soziale Reformator, als Mann nach dem Geschmack der modernen Welt. Allerdings ist zwischen der römischen, reformierten und lutherischen Kirche in dieser Beziehung ein großer Unterschied. Die römische Kirche ist zugleich eine große politische und soziale Macht; die reformierte Kirche wirkt nicht nur religiös, sondern zugleich unmittelbar politisch und sozial; die lutherische Kirche aber hat es von ihrem Reformator Luther gelernt, vor allem die Kirche selbst recht zu bauen, das Evangelium in die Herzen des Volkes zu streuen, damit es da seine umbildende Kraft zeige, im Leben und Wandel sich beweise als Salz und Licht, und sie hofft, daß die äußeren, auch sozialen und politischen Wirkungen von selbst nachfolgen werden. Ein schlagendes Beispiel ist das vom Verfasser so gerühmte Konstanz. Hier führte der Zwinglianer Ambrosius Blarer in kurzer Zeit die Reformation auf allen Gebieten in stürmischer Weise durch; aber als nun Costnitz, verlassen von seinen schweizerischen Bundesgenossen, im unglücklichen schmalkaldischen Kriege von Kaiser Karl V. erobert wurde, ging die Wiedereinführung des römischen Kirchenwesens verhältnismäßig so leicht von statten, daß nicht eine Spur der Reformation übrig blieb, während in anderen Reichsstädten Schwabens und im Herzogtum Württemberg die in lutherischer Weise durchgeführte Reformation so fest beim Volke saß, daß es Kaiser Karl V. nicht gelang, das papistische Christentum wieder einzuführen. Dieser biblischlutherische Standpunkt hat sich auch in der neueren Missionsgeschichte glänzend bewährt. Man denke nur an China und andere Länder, wo durch Einmischung römischer und auch reformierter Missionare so große Wirren entstanden sind,

während sich die lutherische Mission davon frei hielt. Ebenso werden gegen Luther auch in unsern Tagen Vorwürfe erhoben, daß er sich der großen Bauernbewegung gegenübergestellt hat; er hätte sich den Bauern anschließen und die notwendigen sozialen Reformen an ihrer Spitze durchführen sollen. Nun, diese Reformen sind doch gekommen als notwendige Wirkungen der lutherischen Reformation; aber hätte Luther sich als sozialer Reformator an die Spitze gestellt, so wäre es um das Evangelium, um Gottes Wort und Luthers Lehre geschehen gewesen. In Oberschwaben, im Algäu, südlichen Schwarzwald, im Hegäu, der Fürstpropstei Ellwangen usw., war die soziale Bauernbewegung am stärksten und doch sind alle diese Gegenden römisch-katholisch geblieben. Luther hätte sich sollen als politischer Reformator an die Spitze des deutschen Volkes stellen, die deutschen Fürsten sammeln und die Absetzung des Kaisers Karl V. herbeiführen, dann wäre die Geschichte Deutschlands eine andere gewesen, sagt man. Das hat Zwingli getan, er war für Krieg, für Absetzung des Kaisers Karl V., zu dessen Reich damals auch die Schweiz noch gehörte; aber er hat dadurch der Reformation nur geschadet und er selbst starb als politischer Agitator in dem von ihm entzündeten Bruderkriege auf dem Schlachtfeld. Es ist wahr, Karl V. hat seine Zeit nicht verstanden, und dieser undeutsche, papistische Spanier ist schuld daran, daß Deutschlands Größe schwand, aber ist nicht trotz dieser betrübten Entwicklung das politische Ziel nach langem Ringen auch in seiner Weise noch erreicht worden? Gerade von da an als Luther gestorben, Luther, der dem politisch revolutionären Zwingli gegenüber stets zum Gehorsam gegen den Kaiser, zum Leiden um des Glaubens willen ermahnt, gegen Vermischung von Christentum und Politik auftrat, gerade von da an, als nach Luthers Tod die lutherischen Fürsten und Städte an des Schwertes Spitze appellierten, begann die rückläufige Bewegung des Protestantismus in Deutschland im Politischen.

Diese ganze großartige, richtig biblische Stellung Luthers versteht die genannte Reformationsgeschichte nicht, und zwar deshalb nicht, weil sie den letzten Grund der Größe Luthers nicht versteht. Großer Geist, Genie u. dgl., das ist Menschenvergötterung, wie sie unsere Zeit mit ihren gemachten Helden treibt, wie man's auch

in Lutherschriften lesen, auf Lutherfeiern hören kann; das war nicht Luthers Größe; gerade er hat sich ja vom bloßen Humanismus scharf geschieden; der größte Humanist jener Zeit Erasmus hat bekanntlich den Schritt aus der römischen Kirche nicht zu tun vermocht: sondern darauf beruht seine Größe, daß er felsenfest auf dem Worte Gottes stand, sich diesem in allem unterwarf, das biblische Gotteswort zur untrüglichen, unbeweglichen Richtschnur seines persönlichen und kirchlichen Lebens und Handelns machte, und eben damit zur alleinigen Richtschnur für die Kirche, welche den ihr von den Feinden zum Schimpf gegebenen Namen lutherisch als Ehrennamen angenommen hat. Diese seine Heldengröße stellt uns das Reformationslied im besonderen Sinn vor, das Lied: „Ein feste Burg ist unser Gott." Dort heißt es markig und kernfest: Das Wort sie sollen lassen stahn! Das Verständnis hierfür fehlt überhaupt der modernen Theologie mit ihrer Bibelkritik, ja der Verfasser rechnet sogar Luther in gewissem Sinn zu den Bibelkritikern, da er sagt: „Luther nahm eine freie Stellung zur Bibel ein." Wir kennen diese von den modernen Bibelkritikern oft gebrauchte Behauptung wohl und haben uns daraufhin in Luthers Werken gründlich umgesehen, und das Ergebnis? Immer und immer wieder heißt's: Die Bibel ist Gottes Wort, vom Geist Gottes eingegeben, ohne Irrtum, ohne Fehler. Immer wird (ungeachtet der abfälligen Urteile über dieses oder jenes einzelne Buch) ihr Lob, ihre Herrlichkeit von Luther gesungen, in Tönen, wie seit der wittenbergischen Nachtigall nicht mehr geschehen. Dies aber darum, weil sie Christum treibt, weil Luther Christum in ihr, in ihren einzelnen Schriften findet, daher auch sein Gegensatz gegen die römische Kirche mit ihrem durch Zeremonien und falsche Lehre verdunkelten Christus, sowie gegen die reformierte Kirche mit ihrem durch figürliche Schrifterklärung und symbolische Deutung der Sakramente getrübten Christus. Christus ist das große Prinzip des lutherischen Protestantismus; und eben damit das Gotteswort der Bibel, wo ich den Herrn Christus finde; und die durch Gottes Wort und Sakramente vermittelte Rechtfertigung des Sünders vor Gott, in welcher ich mir den Herrn Christus aneigne.

Von diesem felsenfesten Bibelstandpunkt aus kämpfte Luther

gegen alles, was der Bibel, dem Worte Gottes widerstritt, gegen alle Schwarmgeisterei, mochte sie nun heißen Carlstadt oder Thomas Münzer und die Zwickauer Propheten, oder Schwenkfeld, oder Sebastian Frank oder endlich Zwingli mit Blarer und Ökolampad. Der Verfasser, welcher Zwingli und Genossen mit Vorliebe behandelt, läßt den Gegensatz zwischen Luther und Zwingli zusammenschrumpfen zu dem einzigen Gegensatz in der Abendmahlslehre. Dies tut er auf Grund der Marburger Sätze, wo eine Vereinigung zwischen Luther und Zwingli stattfand in allen Punkten außer in der Lehre vom Abendmahl; aber er übersieht, daß Zwingli in allen Artikeln von seinem früheren Irrtum abfiel, zu Luthers Lehre fiel, jedoch nachher sich wieder davon lossagte. Der Gegensatz zwischen Luther und Zwingli, zwischen lutherischer und reformierter Kirche liegt viel tiefer, ist viel größer, erstreckt sich beinahe auf alle Glaubensartikel. Wenn Zwingli sagt, die Kirche soll sich nicht gründen auf das Wort, das geredet oder geschrieben ist, sondern auf dasjenige, das inwendig im Herzen leuchtet; wenn er die Abendmahlsworte des Herrn fünf arme elende Worte nennt, denen wir nicht vertrauen, glauben sollen; Zwinglis Werke II, 2; III, 131, 134; wenn er von Christus sagt: Was vom Fleisch geboren wird, das ist Fleisch; das genossene Fleisch kann daher nichts anderes hervorbringen als Fleisch; Zwinglis Werke III, S. 594, 248; wenn er entgegen der biblischen Lehre von der Erbsünde und vom bußfertigen Glauben an Christum die von ihm bewunderten Heiden Herkules, Cato und andere ohne weiteres in den Himmel setzt Christianae fidei a H. Zwinglio predicatae brevis et clara expositio, ab ipso Zwinglio paulo ante mortem ejus ad Regem christianum scripta S. 197; wenn er noch anderes wider die Bibel lehrt, so konnte Luther unmöglich schweigen. Siehe auch: das Abendmahl nebst verwandten Lehren nach Schriftgrundzügen ausgeführt für jede Konfession. Von Chr. Socin, Basel 1842.

Diese großen Gegensätze stießen nun in Schwaben aufeinander. Schwaben war zwar von Anfang an dem Luthertum ergeben, aber Zwingli sandte von der Schweiz aus seine Sendboten, um für die schweizerische Lehre zu agitieren. So ward Schwaben das eigentliche Schlachtfeld zwischen Katholizismus, Zwinglianismus, bzw. Calvinismus und Luthertum, ein Kampf, welcher um so groß-

artiger war, je enger der Raum war, auf welchem er stattfand, je mannigfaltiger die einzelnen Gebiete in diesem Kampfe. Da ist einerseits Johannes Brenz in Schwäbisch Hall, Johannes Lachmann in Heilbronn, Erhard Schnepf in Wimpfen, später in Stuttgart, Johann Geyling in Ilsfeld, dessen Kirche jüngst abgebrannt, Kaspar Gräter in Guttenberg, Martin Germanus in Fürfeld, Bernhard Griebler in Gemmingen, Johann Gallus in Sulzfeld, Ulrich Schwinger in Weissach, Johann Waldensis, Wolfgang Taurus in Orendelsall, Johann Herold, Johann Rudolphi in Öhringen, Michael Gräter zu Sankt Katharinen und Johann Isenmann zu St. Michael in Schwäbisch Hall, lutherische Prediger, welche sich schon 1525 den Angriffen Ökolampads gegenüber im Syngramma Suevicum gegen die zwinglisch-reformierte Lehre vom Abendmahl wandten, und andere Männer und Gebiete folgten nach; auf der anderen Seite der Zwinglianer Ambrosius Blarer mit seinen Helfershelfern — ein großartiges Drama, welches sich auf diesem engen Raum abspielt. Reformierte und unionistische Kämpfe, von denen später andere Länder durchtobt wurden, hat Württemberg schon zur Reformationszeit siegreich durchgekämpft. Der Verfasser geht an der Großartigkeit dieses Kampfes vorüber, und hat an diesen Helden im Streit, welche sich um Luther und Brenz scharten, keine Freude. Dem Lutheraner Erhard Schnepf, Reformator von Württemberg unter der Staig, läßt er zwar einige Gerechtigkeit widerfahren, aber sein eigentlicher Held ist doch der neben Schnepf von Herzog Ulrich berufene Zwinglianer A. Blarer von Konstanz, als ob der Württemberg sein religiös-kirchliches Siegel aufgedrückt hätte. Dies ist um so auffallender, da Blarer offenbar seiner Aufgabe nicht gewachsen war. Nicht nur ließ er sich bei der Neuordnung der Universität Tübingen, welche er in Gemeinschaft mit dem von ihm berufenen Basler Professor Simon Grynäus vornahm, solche Mißgriffe zu Schulden kommen, daß Herzog Ulrich sich im Juli 1536 gezwungen sah, Brenz zur Reformierung der Universität nach Tübingen zu senden; sondern er erregte durch seine Glaubensmengerei und Schwarmgeisterei solche Kämpfe, der Unwille über den Zwinglianismus wurde im Land immer größer, so daß Herzog Ulrich schon 1535 Brenz nach Stuttgart berief zur Durchführung einer wirklich lutherischen Reformation, ja sogar im Juni 1538 Blarer seinen Abschied gab.

Aber auch sein persönlicher Charakter bot manche bedenkliche Seiten. Blarer war zwar nicht minder tätig, als der ehrenfeste Schnepff, aber es ist unwidersprechlich wahr, schreibt „Württembergs Kirchen- und Lehrämter oder Vollständige Geschichte von Besezung des Herzoglich-Wirtembergischen Consistoriums u. Kirchenraths, der Abteien u. Probsteien, der General- u. Spezial-Superintendenzen u. s. w. von der Reformation bis auf jezige Zeiten von M. Christian Binder, Pfarrer 1798", Blarer handelte nicht aufrichtig und gerade und war der zwinglischen Lehre gar zu merklich ergeben. Er verglich sich zwar mit Schnepfen über die Lehre vom Abendmahl, aber er betrog damit nicht nur Schnepfen, sondern den Herzog Ulrich selbst, der so viel Freude über die geschehene Vergleichung hatte, denn er entschuldigte sich deswegen gegen seinen Freund Musculus: „Wir müssen jedermann alles werden, welches wir oft nicht nuzlicher thun können, dann so wir durch die Finger sehen u. uns anders stellen, als es uns ums Herz ist." Professor Schnurrers Erläuterungen der Württemberg. Kirchenreformations- und Gelehrtengeschichte S. 115. Welch eine Erklärung?! Er begünstigte bei Ersetzung der Pfarrstellen gar zu offenbar Männer aus der Eidgenossenschaft, welche Zwinglis Lehre zugetan waren. Mancher, der von Schnepfen als zweifelhaft abgewiesen wurde, wanderte etliche Meilen weiter nach Tübingen und wurde von Blarer angenommen. Schnurrer S. 115, 122. Bei einem Bundestag zu Schmalkalden Februar 1537 unterzeichnete er mit Schnepf und Cunrad Ötinger, Herzog Ulrichs damaligem Hofprediger, die von Melanchthon gestellten Artikel von der Gewalt und Obrigkeit des Papstes, und mit diesen zugleich die Augsburgische Konfession und Apologie, hingegen die Unterschrift der von Luthern gestellten sogenannten Schmalkaldischen Artikel, in welchem vom Sakrament des Altars gelehrt ist, Brot und Wein sei der wahrhafte Leib und Blut Christi, und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen, verweigerte er, so daß selbst Luther und Melanchthon sich hierüber beschwerten. Schnurrer S. 159, 160. Wie Schmid in seiner Reformationsgeschichte solch einen zweizüngigen fremdländischen Mann zu einem württembergischen Helden stempeln kann, — nun daran zeigt sich eben der Tendenzschriftsteller.

In diesem Zusammenhang muß eine immer wieder, auch in diesem Buch aufgestellte Behauptung zurückgewiesen werden, als ob Württemberg reformierten Kultus angenommen, also von Anfang an eine Art Mittelstellung zwischen lutherisch und reformiert eingenommen hätte. Dem Verfasser der Reformationsgeschichte wäre es ein Leichtes gewesen, in den verschiedenen Arbeiten der Lutherischen Konferenz für Württemberg während der siebenziger und achtziger Jahre des vorigen Jahrhunderts diese Meinung gründlich widerlegt zu finden. Es sei hier nur auf einige Punkte hingewiesen. Bekanntlich hat die römische Kirche einen kirchlich festgestellten Kultus, ebenso die reformierte Kirche; die lutherische Kirche aber fordert als notwendiges Einheitsband nur Übereinstimmung in der Lehre, daß da einträchtiglich nach reinem Verstand das Evangelium gepredigt und die Sakramente dem göttlichen Wort gemäß gereicht werden. Die Zeremonien aber können verschieden sein und zu diesen gehören auch die gottesdienstlichen Gebräuche. Nur das, was vom Kultus dem göttlichen Wort, dem Bekenntnis widerspricht, muß abgetan werden; im übrigen gehören Zeremonien, Bilder u. dgl. in das Gebiet der christlichen Freiheit. Infolge dieses wahrhaft evangelischen Standpunktes herrscht in der lutherischen Kirche in bezug auf die Formen des Gottesdienstes die größte Mannigfaltigkeit von den reich liturgisch ausgestalteten Gottesdiensten der lutherischen Kirchen des Nordens bis zu der einfachsten Ausgestaltung desselben z. B. in Württemberg. Den letzteren aber als reformiert zu bezeichnen, ist eben deshalb ganz falsch, ganz abgesehen davon, daß die Hohenloheschen, Halleschen und andere Kirchen des jetzigen Württemberg die volle lutherische Liturgie angenommen haben, und auch in Altwürttemberg selbst erst durch den Rationalismus die jetzige Kahlheit der gottesdienstlichen Formen herbeigeführt wurde. Reformiert ist das jedenfalls nicht, im Gegenteil auch so tragen die gottesdienstlichen Gebräuche Württembergs einen ausgesprochen lutherischen Charakter. Die lutherische Kirche Württembergs hat die Beichte, hat die Absolution, hat den Chor, hat den Altar, hat Bilder in der Kirche, hat Kruzifixe, hat das heilige Kreuz, hat das „Vaterunser", nicht das reformierte „Unservater", hat die Leicheneinsegnung, hat das Knieen im Gottesdienst, hat die Perikopen, hat die Feier der Apostel- und Marientage, hat die lutherische Ein-

teilung des Dekalogs und andere lutherische Gebräuche, kurz sie hat das Wesentliche des lutherischen Gottesdienstes, sie trägt auch in dieser Beziehung lutherischen Charakter.

Der Sieg des Luthertums in Schwaben wurde noch vervollständigt durch die Wittenberger Konkordie vom Jahre 1536. Die große Bedeutung derselben nicht bloß für Schwaben, sondern für die ganze evangelische Kirche jener Zeit, die reformierte mit eingeschlossen, scheint der Verfasser nicht zu kennen. Doch wir wollen davon nicht weiter reden, da wir dieselbe in eigenem Artikel zu behandeln gedenken. Damit ist der Sieg der lutherischen Reformation in ganz Schwaben bestätigt als das Ergebnis des langen Kampfes zwischen Zwinglianismus und Luthertum. Sollte nicht einem lutherischen Württemberger das Herz jubeln, daß von da an alle Lande und Reichsstädte, welche das heutige evangelische Württemberg bilden, der von der Schweiz in sie eingedrungenen falschen Lehre den Abschied gaben, Anhänger der Augsburgischen Konfession wurden und in Reinheit und Einheit des Glaubens und der Lehre mit dem ganzen übrigen lutherischen Deutschland standen? In der „Reformationsgeschichte Württembergs" merkt man davon nichts, vielmehr das Gegenteil.

Ebenso wenig wird der Verfasser der Wirksamkeit des Herzogs Christoph gerecht. Es ist bekannt, wie wir das, was wir an guten Einrichtungen in Kirche und dem Gemeinwesen haben, dem Herzog Christoph verdanken, welcher mit seinem Stiftspropst Johannes Brenz das ins Leben rief und feste Grundlagen schuf. Herzog Christoph ist wohl der größte Fürst, welchen Württemberg je gehabt, ein bedeutender Staatsmann, ein Diplomat ohnegleichen, das alles auf dem Grund des schriftgemäßen Glaubens; ein so guter Lutheraner, wie es in unserem Lande heutzutage wohl keinen mehr gibt. Der Bau und die Fortführung der lutherischen Kirche des Herzogtums Württemberg konnte wohl in keinen besseren Händen ruhen; Zeuge davon ist die Große Kirchenordnung vom Jahr 1559. Diese große Bedeutung des Herzogs Christoph läßt der Verfasser durchaus nicht zu ihrem Recht kommen, besonders nicht im Unterschied von Herzog Ulrich. Dieser richtete die evangelische Kirche ein nach reformiertem, nach zwinglischem Muster als die reinste Staatskirche. Was das heißt, sieht man an den reformierten Kirchen der Schweiz,

und zwar sowohl der deutschen, als der französischen Schweiz, wie Genf. Da herrscht und regiert in der Kirche bloß der Staat, der kleine und besonders der große Rat, sogar in den allerkirchlichsten Fragen, wie Taufe, Konfirmation u. dgl. entscheidet der Staat — eine unerträgliche Tyrannei und Knechtschaft. Herzog Christoph sah, wie im Interim infolge dieser unter Herzog Ulrich bestehenden Knechtschaft die evangelische Kirche beinahe zugrund ging, und suchte nun die Freiheit der evangelischen Kirche zu begründen nach lutherischen Grundsätzen, wie sie Luther in der Wittenberger Konkordie niedergelegt und sonst: „Die zwei Regimente, das bürgerliche und kirchliche, geistliche Regiment sind so verschieden als Himmel und Erde.“ Wie Christoph mit seinem Brenz dies im einzelnen durchgeführt und damit die Freiheit der evangelisch-lutherischen Kirche Württembergs als Landeskirche begründet hat, eine Freiheit, welche erst 1806 durch die Gewalttat des Königs Friedrich vernichtet wurde, dadurch, daß er sie zur Staatsanstalt machte, — dies nachzuweisen, ist hier nicht der Ort; nur sei bemerkt, daß der Verfasser von dem allem nichts sagt.

Noch weniger stellt er ans Licht, wie die lutherische Kirche Württembergs durch Herzog Christoph, Brenz und andere gegen die Umtriebe des Calvinismus geschützt wurde. Calvin unterschrieb nämlich 1536 „willig und gern“ die Augsburgische Konfession und verpflichtete sich feierlichst nach derselben zu lehren; er bekannte, „daß mit dem Brot wahrhaftiglich und wesentlich zugegen sei, gerichtet und empfangen werde der wahre Leib Christi; solche Einsetzung gelte, obgleich der, so es darreicht, oder empfähet, nicht würdig ist; der wahre Leib Christi werde auch von dem Unwürdigen empfangen.“ Bei den Religionsgesprächen zu Worms 1540 und zu Regensburg 1541 bekannte er mit den Evangelischen, „daß sie an dem gemeinen Konsens der katholischen Kirche festhielten, daß in dem Mahl des Herrn, nach der Segnung des Brotes und Weines, Christi Leib und Blut wahrhaftig und wesentlich da sei und genommen werde, und daß sie diejenigen verwürfen, welche leugnen, daß Christi Leib da sei und wahrhaft genommen werde.“ Antwort und gründliche Widerlegung der vermeinten Trostschrift D. Tossani. Von Dr. Johann Marbach. Tübingen 1579 S. 347. Melanchthons oppositiones IV, 736. „Weil, vor angehendem Krieg, anno 1546

Luther mit Tod abgegangen und die Stände und Städte, die der Augsburgischen Konfession zugetan, im Krieg niederlagen, daraúf auch das Interim und Tridentinische Konzil erfolgt, sind die Kirchen unseres Teils, wegen gegenwärtiger Trübsal und Verfolgung nicht allein an täglichem Zunehmen und Erbauung eine Zeitlang sehr verhindert worden, sondern dadurch ist auch, wie allen anderen Sekten, als Schwenkfeld, der nimmermehr seine Sache soweit gebracht hätte bei Luthers Leben, als vornehmlich denen, die der zwinglischen Lehre anhängig, um so viel mehr Luft eingeräumt und gute Gelegenheit geben worden, ihre Meinung weit und breit auszubreiten, in England, Frankreich, Polen und anderswo." Christlicher und wahrhaftiger Unterricht von Dr. Marbach, Dr. Johann Marbach. Von Wilhelm Horning, Pfarrer zu Jung St. Peter. Straßburg S. 149. „Doch weil Calvin, Farel und Andere vermeinten, es würde mit den evangelischen Kirchen des deutschen Landes gethan sein, als die allbereits zerstreut und von einander zerrissen wären und darum auch nicht mehr zu fürchten, besonders weil Dr. Luther, Martin Butzer und viele andere vornehme Männer allbereits mit Tod abgegangen waren, dagegen aber Bullinger mit den Seinen zu Zürich in großem Ansehen und Thun war, da hat Calvin auf Mittel gedacht, wie er mit Kundschaft und Freundschaft sich bei den Zwinglianern einen Rücken machte. Es haben aber die Züricher die von ihm ihnen angebotene Freundschaft nicht annehmen wollen, er wäre denn mit ihnen eines in der Lehre und Bekenntnis." Antwort und gründliche Widerlegung usw. S. 348. Da schreibt denn Calvin an Bullinger: „Ich rede wie Luther, aber ich meine nichts anderes als Zwingli", weshalb Brenz sagt: „Der Geist Christi ist zwar ein Geist hoher Klugheit, aber nicht so verschmitzt, daß er sich anders anstellt, bis er sein Asyl gefunden." Dieser seit 1549 mit dem Zwinglianismus verbundene Calvinismus suchte 1560 von Genf und der Pfalz her auch in Württemberg einzudringen und Streit und Zerrüttung hervorzurufen. In der nahen Pfalz war nämlich durch den Kurfürsten Friedrich III. auf ein Gutachten Melanchthons hin 1560 das Land gewaltsam calvinisiert, die Lutheraner aus dem Land hinausgejagt, der württembergische Katechismus abgeschafft und dafür 1563 der reformierte Heidelberger Katechismus eingeführt. Der Calvinismus wollte auch

Württemberg erobern. Schon war der Pfarrer Bartholomäus Hagen für denselben gewonnen und suchte in diesem Sinn auf die Mutter des Herzogs Christoph, die Herzogin Sabine in Nürtingen, einzuwirken. Württemberg stellte diesen reformierten Umtrieben gegenüber unter seinem Herzog Christoph durch Brenz und Andreä auf einer Synode zu Stuttgart das Bekenntnis des wahren Glaubens auf. Von dem allem berichtet der Verfasser nichts.

Ebensowenig geschieht der herrlichen Blüte Erwähnung, welche die lutherische Reformation in Württemberg getrieben hat, nämlich der durch Herzog Christoph und seinen Nachfolger Herzog Ludwig, den Erbauer des Stuttgarter Lusthauses, im Verein mit anderen Fürsten bewirkten Vereinigung aller lutherischen Kirchen der ganzen Welt in der Konkordie vom Jahre 1580. Die Wittenberger Konkordie hatte alle aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen vereinigt, aber da die Schweizer wieder abfielen, und infolge davon nicht bloß der Zwinglianismus, sondern auch der mit ihm vereinigte Calvinismus gegen die lutherische Kirche zu Felde zogen und zwar ihre Eroberungen unter der Fahne der Augsburger Konfession in lutherischen Landen machten, so blieb nichts anderes übrig, um dieser Verwirrung zu steuern, als sämtliche evangelische Kirchen Augsburger Konfession auf Grund des göttlichen Wortes und des Bekenntnisses zu vereinigen. Es gereicht Württemberg bis heute zu großem Ruhme, daß seine Fürsten sich zu diesem Friedenswerke hergaben, und daß sein berühmter Universitätskanzler Propst und Professor Dr. Jakob Andreä in Tübingen nicht nachließ, bis 1577 beziehungsweise 1580 diese Konkordie zustande kam. Das wird stets eine Ruhmestat für Württembergs Kirche bleiben. Dies ist die Vollendung, die Krone der Reformation Württembergs. Aber für die „Reformationsgeschichte Württembergs von R. Schmid“ ist diese Ruhmestat nicht einmal der Erwähnung wert; redet er doch mit Vorliebe von lutherischen Sondermeinungen, und an dem in gewissen Kreisen absichtlich gebrauchten Ausdruck „schroff lutherisch“ läßt er's auch nicht fehlen. Der Verfasser läßt die Reformation Württembergs ausgehen, wie etwa das Hornberger Schießen; wehe uns, wenn diese ganze Tat der Reformation Württembergs unter der Leitung des Verfassers sich vollzogen hätte! Aber wir haben einen Gott, der da hilft, und einen Herrn, Herrn, der vom Tode errettet.

Diese Konkordie von 1580 hat unserer württembergischen Kirche den Charakter aufgedrückt, wie sie ihn seit 300 Jahren trägt; auf dem Grunde, wie er in der „Großen Kirchenordnung“ gekennzeichnet ist, ist sie geblieben, und weil sie auf dem lautern Wort Gottes blieb, sich ihres Luthertums nicht schämte, hat sie der Herr reich gesegnet, besonders die beiden folgenden Jahrhunderte so reich gesegnet nach jeder Richtung, daß sich unser Württemberg den schönen Namen „das zweite Kanaan, das zweite gelobte Land“ errang. Professor Dr. Kübel urteilt über diese Entwicklung mit den schönen Worten: ich wünsche von Herzen, daß unsere Kirche den ihr durch dieses Konkordienbuch aufgedrückten Charakter, so wie sie ihn seit 300 Jahren trägt, behalte und daß dazu auch diese Konkordienjubelfeier beitragen möge (Zur Konkordienjubelfeier 25. Juni 1580. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte des neunzehnten Jahrhunderts von J. E. Völter. Dritte Auflage. Seite 247). Und wie urteilt der Verfasser? Er spricht über diese ganze glorreiche Entwicklung gelassen das Wort aus: „Die evangelische Kirche ließ sich immer mehr vom Grundsatz der Glaubensfreiheit abdrängen.“ Wir müssen dieses Wort etwas niedriger hängen. Hier liegt eine auffallende Verwechslung von Staat und Kirche vor, welche dem Verfasser garnicht zum Bewußtsein gekommen ist. Glaubensfreiheit, Religionsfreiheit soll der Staat geben, und das ist gerade mit eine Wirkung der Reformation, daß jeder Deutsche das Recht hat, einer Religion anzugehören, welcher er will, ohne daß deshalb seine staatsbürgerlichen Rechte im mindesten geschmälert werden; aber die Kirche ist ja gerade eine Gemeinschaft des Glaubens und des Bekenntnisses; will sie das nicht sein, so hat sie gar kein Recht, überhaupt zu existieren. Sonderlich unsere evangelisch-lutherische Kirche hat das Recht und die Pflicht, die Hüterin des wahren Glaubens zu sein, sich selbst und die ihr Anbefohlenen an Gottes lauteres Bibelwort zu binden, und muß einst Rechenschaft geben, ob sie diese ihr von Gott gegebene Aufgabe erfüllt hat. Wer mit ihrem Glauben nicht stimmt, wer nicht bleiben will in der Apostel Lehre, in der Gemeinschaft, im Brotbrechen und im Gebet, dem läßt sie jederzeit das Recht, sei er nun Geistlicher oder Laie, auszutreten und sich einer anderen kirchlichen Gemeinschaft anzuschließen.

Hierbei findet kein Zwang statt; die Glaubensfreiheit wird in keiner Weise angetastet.

Ein Tendenzbuch im ganzen Sinn des Worts! Dazu noch von einem Württemberger, einem Schwaben! Und wenn der Evangelische Bund Württembergs ein solches Tendenzbuch als preisgekrönt in die Welt hinaus sendet, stellt er sich damit selbst ein bedenkliches Zeugnis aus. Wir aber wollen die alte Glaubensfahne schwingen und rufen: Gottes Wort und Luthers Lehr Vergehet nun und nimmermehr!

J. C. Völter.

Der erste antinomistische Streit.[1])

Die Lehre Agricolas vor dem Streit.[2])

Wie Luthers Lehre von der Gnade und dem Glauben in vielen durch die Werkfrömmigkeit fast erstorbenen Herzen neues Leben erweckt hatte, so hatte auch Agricola das Evangelium als das alles bedingende Zentrum mit begeisterter Überzeugung ergriffen. „O, wie groß ist der Reichtum deiner Güte, die du verborgen hast denen, die dich fürchten," ruft er aus.[3]) Aber schon vor seinem Streite mit den Reformatoren zeigen sich die Ansätze für eine dem reformatorischen Geiste fremde Lehrentwicklung (Einleitung zum Lukaskommentar 1525).

Kawerau (139) faßt sein Urteil dahin zusammen: „Mögen auch die einzelnen Sätze mit ähnlichen Aussagen Luthers stimmen, die ganze Richtung, die Agricolas Theologie einschlägt, ist auf einem anderen, Luther fremden Wege begriffen, nämlich dem Wege, das Schuldbewußtsein des Sünders zu verflachen und eine Gnadenbotschaft zu verkündigen, die weder durch den richtenden und strafenden Ernst des Gesetzes vorbereitet wird, noch in dem neuen

---

[1]) Die persönlichen Beziehungen und Interessen Agricolas, zumal sie im Hintergrunde stehen (Köstlin, Luthers Leben II. 31, Kawerau 131), sind in dieser mehr dogmengeschichtlich orientierten Darstellung zurückgestellt.

[2]) Die Darstellung schließt sich an Kawerau an, da die Quellen für Agricolas Lehre nicht zur Hand waren.

[3]) Kawerau 133.

Leben den alten Menschen, der des Gesetzes zur Buße, d. h. eines fortgesetzten Gerichts Gottes über die Sünde, bedarf, genügend in Rechnung zieht."

Es werden bei dem Bemühen, die alles bedingende Gnade und die Hilflosigkeit des werketuenden Sünders energisch einander gegenüberzustellen, die den Menschen beeinflussenden Größen, Sünde und Gnade, als kraftmäßig-sympathisch, resp. antipathisch, wirkend vorgestellt, und es wird so die persönliche Artung des Verhältnisses Gottes zum Menschen und damit die persönlich-sittliche Aneignung wie der Sünde so der Gnade übersehen. Infolgedessen erscheint die Sündenschuld als Sündenknechtschaft (Kawerau 133) und das willentliche Empfangen der Gnade als Rührung.

Damit war einmal einer Auffassung des Gesetzes,[1]) wie die der Reformatoren, nämlich als einer strafenden Erinnerung an die unerfüllte persönliche Verpflichtung Gott gegenüber, erschwert. Das Gesetz weckt „die Erkenntnis und Empfindung des Sündenschadens".[2]) Während nach den Reformatoren der Anfang der Buße, nämlich der Widerwille gegen das bisherige gottwidrige Wollen, durch das Gesetz — unter Voraussetzung der verborgenen Gnadenwirkung — hergestellt wird, hat bei Agricola das Gesetz, da es nur den Sündenschaden klarstellt, keine vorbereitende Bedeutung für das Heil, erscheint als ein verfehlter Versuch Gottes und ist nur als ein Mittel, rohe Massen zu erziehen, anzusehen.[3]) Auf der anderen Seite wird infolge der Nichtbeachtung des sittlichen Elementes, wie die durch das Gesetz offenbarte menschliche Verantwortlichkeit, so auch die Gnade herabgesetzt und die misericordia der Reformatoren, die den persönlichen Widerspruch des Sünders nicht ignoriert, sondern in persönlicher Liebeshandlung umwandelt, zur Freundlichkeit, durch deren Süßigkeit der Sünder affiziert wird,[4]) und der Glaube, der

[1]) Gesetz-Ausdruck des Willens Gottes für das persönliche Verhältnis mit dem Menschen. Dem Sünder gegenüber erscheint es, da dieser das Prinzip (Gottes Willen) negiert, als Form oder Buchstabe. Trotzdem hat es strafende Kraft oder die Bedeutung einer sittlichen Reaktion, da es der Ausdruck jenes göttlichen Prinzips bleibt.

[2]) Kawerau 131.

[3]) Kawerau 134.

[4]) tangi et affici gustu quodam beneficiorum Dei per Christum; Kawerau 135 Anm. 2.

nach reformatorischer Anschauung willentlich[1]) den barmherzigen Willen Gottes für sich gelten läßt, sich ihm vertrauensvoll persönlich-sittlich hingibt, zu einem Empfinden einer sympathischen Macht.

Für die Buße folgt daraus, daß sie einmal einseitig gleichgesetzt wird mit der täglichen Erneuerung des Christenstandes,[2]) während sie bei den Reformatoren auch die Bekehrungsbuße umspannt — bei der unpersönlichen Artung seines Gnadenbegriffs ist eine selbständig-persönliche Scheidung von der Sünde im Zusammenhang mit (nur in der Folge) dieser Gnade unmöglich —; zweitens hat die Buße als aus dem Glauben hervorgehende Erneuerung ihr Motiv an der „dankbaren Empfindung der Wohltaten Gottes".[3]) Das Gesetz, an dessen Hand sich nach der reformatorischen Lehre diese stetige durch die Gnade gewirkte und zur Gnade sich hinwendende Sinnesänderung vollzieht, hat bei Agricola neben diesem Motiv keine Bedeutung für die Buße; kann er doch wie bei der Bekehrung, so auch hier dem Gesetz nicht die Aufgabe zuerteilen, die persönliche Verantwortlichkeit dem Menschen vorzuhalten, da die neue Bestimmtheit durch die dankbare Empfindung ebensowenig eine persönlich geartete ist, wie die durch die Sündenmacht; deswegen erscheinen ihm auch die Sünden des Wiedergeborenen nicht als Bosheitssünden[4]) — dieses sind die sittlich-persönlich angeeigneten —, sondern als Übereilungssünden, die man nicht mit bewußter Selbstbeteiligung vollzieht.[5])

Diese ganze Lehre war aus dem berechtigten Gegensatze gegen die römische Werkheiligkeit und ihre Äußerlichkeit[6]) erwachsen. Indem sie aber die göttliche Erlösermacht betonte, übersah sie die persönliche Wertung des Verhältnisses Gottes zum Menschen und

---

[1]) Apologia confessionis 125, 183 (fiducia in voluntate).

[2]) Est novae creaturae vocabulorum poenitentia, quae de die in diem innovatur . . . Kawerau 135 Anm. 3.

[3]) Kawerau 135.

[4]) Kawerau 136.

[5]) Auch die Beurteilung der Bosheitssünden (Kawerau 136 u. Anm. 3) zeigt, daß Agricola den sittlichen Selbstvollzug der Sünde, der eine sittliche Selbstverantwortung nach sich zieht, unterschätzte.

[6]) Kawerau 136.

die gesunde Zusammenfassung des Religiösen mit dem Sittlichen, welch letzteres bei einer persönlichen Schätzung des Verhältnisses als das zum Charakteristikum der Person unbedingt Gehörige nicht übersehen wird.[1])

In dieser scharf ausgeprägten Gestalt und in ihren Konsequenzen hatte sich jedoch Agricolas Lehre noch nicht dargestellt;[2]) der Zusammenhang mit Luther war gewahrt, so daß erst ein besonderer Anlaß seine divergierende Stellung enthüllte, ja Luther überhaupt erst später den Gegensatz verspürte.[3]) [4])

Der Streit selbst.

Die kursächsische Kirchenvisitation brachte tiefgreifende Übelstände zutage, welche bewiesen, daß vielfach die Elemente der Predigt, geschweige denn die Herzpunkte des Evangeliums, kein Verständnis fanden.

Dementsprechend hatte Melanchthon auf der Visitation seine Lehrweise eingerichtet; in demselben Sinne verfaßte er, vom Landesherrn dazu beauftragt, eine Schrift, die eine erste Formulierung der Kirchenlehre darstellen sollte.[5]) Eine Vorarbeit für diese um-

---

[1]) Kawerau 136 Anm. 1 weist auf Stellen wie: Dies Domini judicaturus est singulorum corda, non opera, und auf die ungesunde Beurteilung und Losreißung der zweiten Gesetzestafel von der ersten.

[2]) Kawerau 138.

[3]) Seine „christliche Kinderzucht" vom Jahre 1527 läßt seine Einseitigkeit bezüglich der Schätzung des Gesetzes schon klarer hervortreten. Die Bedeutung des Gesetzes, die Sünden aufzudecken, tritt hinter der, als Zügel des Fleisches zu dienen, zurück. Und in dem Stück von der Buße, das — wahrscheinlich aus innerem Grunde — an das Ende seiner Darstellung geschoben ist, wird das Gesetz nicht mehr erwähnt. Wenn diese, als Wirkung des Glaubens, nur noch „ein neues Herz und andere Gedanken" oder „das Böse nicht mehr tun" (Kawerau 140) bedeutet, so ist ein wichtiges Glied der reformatorischen Bußlehre, nämlich die schmerzliche Abkehr von der bisherigen Richtung, übersehen und damit das Bewußtsein, für seine Sünde persönlich verantwortlich zu sein, bedroht.

[4]) Aus Raummangel konnte eine Vorentscheidung vom Jahre 1524 nicht berücksichtigt werden, die sich aus der Verhandlung Luthers mit dem Prediger Beyer in Teschen ergibt; sie bestätigt die im folgenden entwickelte Darstellung des ersten antinomistischen Streites.

[5]) Köstlin, Luthers Leben II. 30.

fassende Schrift („Instructio Visitatorum") sind die „Articuli de quibus egerunt per Visitatores in regione Saxoniae".

Melanchthons vorsichtiges Auftreten während der Visitation, das eher um des unerzogenen Volkes willen alte Bräuche geschont, als durch unverständige Predigt der evangelischen Freiheit die Zügellosigkeit gemehrt wissen wollte, wurde von den Katholiken, aber auch selbst von Freunden falsch gedeutet, als „krieche" er und Luther mit ihm „zurück".[1]) Letztere sahen in der Bußlehre Melanchthons wie er sie in der genannten vorläufigen Niederschrift dargelegt hatte, eine Bedrohung der evangelischen Lehre. Der hierüber entbrennende Streit, dessen erste Periode wir betrachten, ist von weittragender Wichtigkeit. Auf die Bußlehre bezog sich die Reform der Gnadenlehre und ihre Opposition gegen die Kirche Roms; in dieser Kardinalfrage der Lehre Festigkeit zu wahren, mußte ein Lebensinteresse für die neue Kirche und ihre Theologie sein.

Die Articuli.[2])

Zugrunde liegt ihnen die gemachte Erfahrung und die daraus erwachsende Beurteilung des Gemeindebestandes: ubi doctrina fidei sine lege traditur, infinita scandala oriuntur, vulgus fit securum et somniant se habere iustitiam fidei 28_2.[3])

Statt der erschreckten Gewissen, denen zum Trost die in ihnen wirkende Taufgnade ins Bewußtsein gerufen werden muß, hat Melanchthon die impii, denen alle Voraussetzungen fehlen, im Auge (vulgus 9_1, 10_2, 27_{31}; 10_3 multitudo).

Solchen Leuten, wie es jetzt Brauch ist, Glauben ohne Buße zu predigen, heißt neuen Wein in alte Schläuche füllen und fleischliche Sicherheit nähren 9_1.

Damit hier das Evangelium nicht auf unbereiteten Boden falle, ist zuerst contritio, auf Grund deren das Verlangen nach Sündenvergebung erwächst, zu verkündigen, so wie der Herr es will: poenitentia et remissio.

---

1) De Wette III. 211.

2) C. R. XXVI.

3) Die kleinen Zahlen wollen die Abschnitte bezeichnen.

Die Wichtigkeit des schmerzlichen Mißfallens an der bisherigen Lebensrichtung wie dessen Erzeugung wird stark hervorgehoben. Wie sehr auch betont wird, daß wir nur um Christi willen im Glauben, nicht unserer merita willen, Vergebung erhalten, wird doch — und das war pädagogisch nötig — hinzugefügt: arguant eos, quia somniant se credere aut fidem habere cum non habeant timorem Dei, cum non habent (wohl Druckfehler) cor contritum, id enim necesse est praecedere fidem, sicut aurora oriente sole diem naturaliter praecedit 11_4.

Mit Recht wird hier der notwendige sittlich-persönliche Zusammenhang von fides und timor betont; das Vorausgehen des timor als Erfahrung des Bewußtseins entspricht der reformatorischen Lehre.

Die contritio ist praecipua pars poenitentiae 9_2;[1]) sie wird deswegen mit der poenitentia gleichgestellt. Dies ist ohne Zweifel eine Verengung des ursprünglichen Terminus, wenn auch diese Fassung des Begriffs poenitentia sporadisch schon ähnlich hervorgetreten ist. (Weimar-Ausgabe I. 622_{18} ff.; I. 233_{16} ff.; 531_{36} ff.) Sie wird inhaltlich gleichgesetzt mit doctrina timoris Dei und doctrina legis 9_1, mit mortificatio und humiliatio 9_2.[2])

Um die Buße zu erzeugen, muß das Gesetz gepredigt werden:[3])

---

[1]) Isti, qui poenitentiam negligunt docere, unam de principalioribus partibus Evangelio detrahunt 9_1.

Ihr Analogon haben diese Äußerungen an dem Briefe Luthers an W. von Saalfeld, Beyers Landesherrn, wo die Gesetzespredigt sogar als notwendiger als die des Evangeliums um der Bösen willen hingestellt wird (Kawerau, Beiträge S. 64); beide Wendungen sind praktisch, pädagogisch bedingt und als solche der ethisch orientierten Betrachtungsweise des Menschen entnommen, welche auch diese — z. T. niederen — Phasen seiner Entwicklung umspannt (wie den timor poenae s. u.)

[2]) Es ist übrigens diese Begriffsverschiebung — weil praktisch bedingt — nicht streng durchgeführt: praecipua pars poenitentiae; die umfassendere Darstellung der Buße im alten Schema 20; Instructio Visit. 71_5:

„Also ist der erste Teil der Buße Reue und Leid; der andere Teil ist Glaube, daß die Sünde um Christi willen vergeben wird. Welcher Glaube wirkt guten Vorsatz.“ Dieser Glaube ist nicht ohne Reue. „Reue ohne Glauben ist Judas und Saulus Reue, das ist Verzweiflung.“

[3]) Demselben Zweck dienen die gottgesandten affectiones crucis, die ein Teil des Gesetzes sind. 12_4.

praedicatio legis ad poenitentiam provocat 9_3. Die Aufgabe des Gesetzes ist eine doppelte:

Primum docenda et urgenda, ut coherceantur rudes homines iuxta illud: Lex est posita propter transgressiones, scilicet cavendas.[1] . . . Non enim delectatur Deus ista vitae feritate quorundam, qui cum audierint, non iustificari nostris viribus et operibus, somniant se velle exspectare a Deo, donec trahantur, interea vivunt impurissime 28_2. Hier war Einschreiten unbedingt notwendig.

Secundo docenda est lex, ut terreat conscientias, iuxta illud „per legem cognitio peccati“, i. e. ut homines ad poenitentiam vocentur et per poenitentiam ad fidem et iustitiam Christi 28_3.

Und zwar soll je nach den Verhältnissen (aliquando, aliquando) der ganze Dekalog oder ein einzelnes Laster mit deutlicher Herausstellung des Zornes Gottes und seiner Strafen in der Predigt behandelt werden: Non enim satis est praecepta enarrare, sed etiam poenas commemorent, quas Deus minatur peccatoribus, ewige und zeitliche 9_3; denn es gilt: timor Domini initium sapientiae! Zu demselben Zweck soll man auch den verderbensvollen Zustand des Menschen, der von Gott nicht geleitet wird, schildern.

Die Darstellung der poenitentia nach der alten Form des Bußinstituts[2]) in dem ihr zugewiesenen besonderen Abschnitt besagt dasselbe: ihr erster Teil fällt wesentlich mit dem Begriff der

---

[1]) Diese Verwendung des Spruches widersprach — jedenfalls entsprach nicht ganz — der, welche Luther Eck gegenüber vertrat (W. A. II. 364_{15} ff.). Doch Luther selbst hatte ihn auch in ähnlichem Sinne verwendet, wie Melanchthon, ohne die Bedingungen, die er in Leipzig dazusetzte, näher zu bezeichnen: I. 540_8 ff. — Die Bedeutung der Strafen als Darstellung des göttlichen Zornes sind entschieden von sittlicher Bedeutung; daß sie aber nur als solche Bedeutung haben, ist den rudes gegenüber darzulegen nicht notwendig.

[2]) Der Grund, den Melanchthon in einem Briefe an Aquila für diese Konservierung einer antiquierten Teilung geltend macht, ist wieder ein pädagogischer: Nulla res me movit, nisi quod omnes definiebant poenitentiam esse mortificationem carnis; item esse abnegationem sui; item esse cognitionem peccati, quorum verborum nihil neque vulgus intellegit neque doctores aliquot, quos quidem in hoc itinere audivi. Itaque malui contritionem

poenitentia zusammen: contritio, i. e. dolor de admisso peccato, seu vere perhorrescere iudicium dei, et sentire, quod sumus rei aeternae mortis.

Die Confessio ist der Ausdruck der contritio Gotte (Deo confitemur peccata, id est fatemur nos iure puniri) und dem Priester gegenüber; letztere ist nur vor der Kommunion und in besonderen Fällen zu fordern.[1])

In der Satisfactio soll wie zur Mehrung des Glaubens, so zur Vertiefung der Contritio die göttliche, herzenbewegende Ersatzleistung in dem Leiden Christi und die völlige Unfähigkeit des Menschen zur Genugtuung gelehrt werden.

Wenn nun der Sünder seine Schuld fühlt, dann tritt und kann eintreten die Verkündigung der Sündenvergebung und ihre Aneignung im Glauben. Secunda pars doctrinae est doctrina remissionis peccatorum seu doctrina fidei 10_3. Man faßt Glauben (concipere fidem): Quando Deus misertus perterrefacit cor . . ., si tum audiat Evangelion . . . et credat certo ignosci. Sic autem erigitur cor et concipiat consolationem. Haec cum vere fiunt in corde et non simulanter, tunc fidem concipit cor, tum etiam concipit Spiritum Sanctum, qui affert fructus 11_5.

Dieser Glaube, der nur auf Christum und nicht auf unsere merita blicken läßt, bewahrt vor Verzweiflung der Gewissen und ebenso vor Überhebung des Verdienstes 11_1.[2]) Damit ist eine legale Wertung der poenitentia abgeschnitten. Daß die starke Betonung des göttlichen Sündentrostes auch die zurücktretenden — religiös-

---

vocari poenitentiae initium. De caeteris partibus puto me satis diserte et plane dixisse nec ulli sano homini dedisse occasionem rixandi. C. R. IV. 959.

[1]) Die Wendung, man solle von den Konfitenten erforschen, an doleant, se peccasse, quod credant se consequi posse remissionem peccatorum, als Forderung einer bestimmten Disposition vor Empfang der Sakramentsgnade, könnte bedenklich erscheinen, ist aber, um unbußfertiger leichtfertiger Gesinnung nach Kräften vorzubeugen, pädagogisch nötig.

[2]) 12_4. Die Wirkungen, welche Gott durch das Gesetz ausübt und die gottgeschickten afflictiones crucis sind nicht Selbstzweck: Concludit omnia sub peccatum, non ut perdat, sed ut omnium misereatur. Zur afflictio muß das Höchste, die invocatio Dei, kommen 13_1.

orientierten — Elemente der evangelischen Predigt in sich schließt (Gnade vor der Buße), wird am Schluß zu zeigen sein.

Wir vervollständigen noch die geschichtliche Darstellung des Heilsprozesses.

Den Gerechtfertigten ist es not, da sie noch den alten Menschen und seine Sünden an sich tragen und in mancherlei Gefahr stehen, in stetiger Furcht des Herrn zu bleiben, stetig Buße zu tun, um so mehr ihnen die Augen über die Sünde geöffnet sind: Supra dixi, fidem non existere sine timore Dei, ideo diligentius est inculcandum, quia Christus his, qui iustificati sunt, tantum impendere periculi affirmat . . . Has insidias diaboli debent inculcari populo,[1]) quia Evangelium revelat et arguit potestates tenebrarum 17_3.

Dem dient das oben geschilderte Stück von der Buße: poenitentia per omnem vitam durare debet. Semper homines ad contritionem adhortandi sunt. Haec ipsa contritio vocatur mortificatio veteris hominis . . . Der Confessio sollen Absolution und Glaube folgen. Neben dem demütigenden Eindruck der Satisfactio Christi steht ihr tröstender: Secundo augeri fides debet, cum audiant tantam esse misericordiam 20. Diese Zuordnung von positiven Elementen soll die poenitentia als fortlaufende Christenhandlung charakterisieren.

Taufe und Abendmahl bilden die Buße ab, fordern zugleich ihre Dauer für das ganze Leben. Baptismus est signum poenitentiae. Sicut enim immergimur aqua, sic oportet mortificari veterem hominem, id est conteri nos. Damit verbindet sich die Verheißung für den Glaubenden: Doceant . . . effectum baptismi per omnem vitam debere durare, hoc est semper nos debere poenitentiam agere et simul credere, quod Deus velit nobis ignoscere 18_4.

Diese Aussagen über den Fortbestand der Buße und ihr Verhältnis zum Glauben, der die Angst um die Sünden immer wieder beseitigt, beweisen, daß Melanchthon mit dem Begriff der Bekehrungsbuße und des impius, der, wie im Anfang gezeigt ist, für

[1]) Hier wird der Begriff des Gerechtfertigten vermischt mit dem des unreifen Christen, s. u.

diese Darlegung von Einfluß ist, keine scharfe Scheidung zwischen Bekehrten und Unbekehrten vollziehen will.[1]) Seit der Taufe wiederholt sich beständig im Getauften ihre negative und positive Seite. Wenn diese fortgehenden Buß- und Glaubenshandlungen wesentlich dieselben sind, so stehen sie — religiös betrachtet — auch unter denselben Bedingungen; der Unterschied wird in einem größeren oder geringeren sittlich angeeigneten Verständnis des Christentums bestehen; die Erfahrung im geschichtlich wachsenden Bewußtsein der sittlichen Person kann eine große, geringe oder gar unterdrückte sein.

Daraus folgt einmal, daß solche Erscheinungen pädagogisch behandelt sein wollen. So mußte im vorliegenden Falle — bei einer veränderten Beurteilung der Gemeindeverhältnisse — das Gesetz und seine die persönliche Verantwortung schmerzlich weckende Wirkung betont werden und neben das Evangelium und den Glauben treten.

Auf der anderen Seite müssen über diese sittlich-orientierte Art der pädagogischen Behandlung hinausgehende Äußerungen über die Alleinwirksamkeit der Gnade wie zum Glauben, so zur Buße auf alle Erfahrungen des Sünders bezogen werden; denn die Gnade umspannt im Grunde alle diese Erfahrungen.

Ich erinnere — um eine Reihe von Aussagen anzufügen, die an die religiös-orientierte Betrachtungsweise der reformatorischen Anfangszeit sich anlehnen, — an die oben angezogene Stelle aus dem Stück über die Taufe, daß bei der Dauer des Taufeffekts Buße und Glaube Hand in Hand gehen sollen (et simul credere). Von der contritio im ersten Teil der poenitentia heißt es: talis contritio in aliis frigidior, in aliis vehementior est — die

[1]) Wenn Lipsius 108 behauptet, daß es sich im Streite mit Eck um die Christenbuße gehandelt habe, hier aber um die Bekehrungsbuße (nicht gerade die erste Bekehrung zum Christentum überhaupt, vgl. aber die Bekehrung der vom Christentum nur äußerlich berührten Massen zum rechten christlichen Glauben 109), so liegt hier wieder seine m. E. unberechtigte scharfe Scheidung zwischen diesen zwei Arten von Buße vor, die sich, wenn auch hier in gewissem Sinne berechtigt, doch an der Lehre der Reformatoren nicht ausweisen läßt — Troeltsch, der bei Luther diesen Unterschied gelten läßt (146 Anm. 2), verwirft ihn für Melanchthon 149, 146 Anm. 1.

richtige Behandlung dieser Stufen wird pädagogisch normiert sein müssen. —

Est igitur orandum, ut Deus efficiat verissimam — und dies ist für alle Fälle maßgebende Voraussetzung und reformatorische Erkenntnis, daß auch die contritio nur durch Gottes Tun gewirkt wird.[1]) Deus misertus perterrefacit cor 11_8. Darin liegt die tiefste evangelische Erkenntnis; Gott wirkt nicht nur die Schrecken der Buße, um seine sittliche Reaktion im Zorne wider uns geltend zu machen, sondern um, seiner Liebe folgend, uns zu erlösen.

Sehr wesentlich sind die Bemerkungen über die 2 Arten von timor 18_8. Die erste Art ist die der Dämonen (Jak. 2): Quidam est sine fide credente, quod Deus misereatur nostri et recipiat nos in gratiam, sicut satanas timet Deum, et quamquam credit Evangelii historiam, tamen non credit sibi ignosci ... Hic timor vocatur servilis; alius timor, confidere, ubi cor terretur, et tum fides erigitur et credit sibi ignosci et placatum esse Deum. Taliter sentiuntur et exercent sese timor et fides, nec otiosae sunt cogitationes animi, sed necesse est re vera perhorrescere animos timore et postea iterum re vera per fidem consolationem et gaudium accipere. Hic timor vocatur filialis ...

Hier wird nicht nur die enge Zusammengehörigkeit von timor und fides, die, wie der letzte Satz sagt, erfahrungsmäßig im Nacheinander erscheinen (postea), nicht nur ein gegenseitiges Sichbedingen beider ausgesagt: sondern für den timor selbst, falls er heilsmäßig bestimmt sein soll und die Entstehung der Heilserfahrung im Glauben nach sich ziehen soll, das Moment des confidere erfordert: Dieses ist der timor filialis der Reformation.

Daß diese religiösen Elemente, die in Zusammenfassung mit den ethischen eine vollständige Darstellung konstituieren, zurücktreten, soll nicht verdunkelt werden. Aber diese Darstellung der Predigt war pädagogisch bedingt und durch die Verhältnisse erzwungen.[2])

[1]) Vergleiche einige Reihen weiter: contritio .... eamque Deus immittit.

[2]) (C. R. I. 917.) Non omnia subtiliter excussi, at nihil opus erat eo loco, ubi id egi unum, ut attemporem orationem ad legentium captum.

Was sollte man einem gewissenlosen Sünder, der sich noch dazu mit der Freiheit des Glaubens brüstete, anderes entgegenhalten als die Forderungen des Gesetzes? Und eine unentwickelte christliche Erkenntnis konnte sich nicht sofort in die Tiefe der Lutherschen Bußlehre hinabbegeben, die aus einer durch ernste Führungen Gottes gegangenen Seele und für gleich Erfahrene geredet war.

Zudem war die Betonung der Notwendigkeit des Gesetzes für die Buße, darin sich der persönlich-sittliche Ernst gewahrt und bestätigt findet, nie von den Reformatoren fallen gelassen; jedem Christen, dem impius convertendus wie dem iustificatus, stellen sie mit Energie den Ernst des Gesetzes und seiner sittlichen Verantwortlichkeit vor. Und die in ethischer Betrachtungsweise von der Grundbedingung der Gnade isolierte Darstellung der Gesetzeswirkungen war ebenfalls für sie bei Gelegenheit notwendig gewesen.

Nur die Fassung des Begriffs der poenitentia war eine neue; die Beseitigung ihres positiven Elements, der Hinwendung zur Gnade, hing mit der Zurückstellung ihrer glaubensmäßigen Bestimmtheit zusammen.

Indem aber die Gnade Gottes in Christo als einiger Heilsgrund jedem Verdienst gegenüber betont wurde, war schädlichen Konsequenzen aus dieser ethisch-orientierten pädagogischen Haltung der Boden unter den Füßen möglichst hinweggezogen — keine Erfahrung in der Reue konnte danach als heilsnotwendig bezeichnet werden —, wenn auch der Zusammenhang der Lehre gelockert war oder doch wenigstens nicht hervortrat.

Quid quod illae subtilitates, quas me fugere scis, ... quas citius mirantur homines quam intelligunt. Er habe gerade den Streit auf jener Inspektion vermeiden wollen. Cf. C. R. I. 920. Ähnlich Luther: De Wette III. 210 ego pugnam istam verborum non magni puto, praesertim apud vulgum. Zugleich aber tritt, sonderlich bei Melanchthon (cf. C. R. I. 920 controversiae ..., quae vel non intelliguntur, vel ad pietatem parum conducunt), eine Abschwächung des Interesses an der Kardinalfrage der Reformation [glaubensmäßige Bedingtheit der Buße] ein; es ist dies z. T. daraus zu erklären, daß Agricolas Einwendungen auf den, der auf die eigentümliche Färbung seiner Lehre nicht bereits aufmerksam geworden war, den Eindruck unnützer und spitzfindiger Wortklaubereien machten (Kawerau 147), sowie daraus, daß diese Fragen bei dem traurigen Ergebnisse der Visitation nicht dringend erschienen oder erscheinen konnten.

Diese Auffassung von Melanchthons Tendenzen bestätigen die gleichzeitigen brieflichen Auslassungen, wie der ganze Verlauf des Streites. — — —

An dieser scharfen Formulierung der Notwendigkeit, das Gesetz als Bekehrender wie sich Bekehrender sich vorzuhalten und seine erschütternde Wirkung vor dem Bewußtsein von der Erlösung zu erleben, mußte eine Theologie, wie sie Agricola in antinomistischem Sinne ausgebildet hatte, Anstoß nehmen.[1])

Agricola wendet sich mit seinen Bedenken an Luther.[2]) Luther antwortet (De Wette III. 197): De visitatoribus nostris et eorum decretis agemus cum aderit Philippus: nam hic excudentur, quantum intelligo ex Principe Electore. Er solle unterdes sich gedulden und nicht mit Disputationen losbrechen, damit die notwendige Visitation nicht aufgehalten werde. Christus dabit, ut omnia recte fiant. Mundus et ratio non capit quam sit cognitio ardua, Christum esse iustitiam nostram: ita operum opinio nobis incorporata agnataque et innaturata est. Ob diese letzten Sätze sich auf eine Anfrage Agricolas richten, ist nicht ersichtlich.

Indes Agricola verfaßt eine Zensur, die in Abschriften (descriptum) verbreitet wird. Mit Melanchthon verhandelte er nicht direkt; erst im September — so Köstlin, Luthers Leben II. 30, 640 — bei einer Zusammenkunft in Torgau erfuhr Melanchthon von diesem heimlichen Vorgehen und war darüber bei seiner freundlichen Stellung zu Agricola mit Recht aufgebracht.[3]) [4])

---

[1]) Übrigens war jene nur für den Verstand der Einfältigen berechnete Darstellung — quaedam puerilis κατήχησις wider Melanchthons Absicht gedruckt worden (minime in hoc ut ederetur scriptus, Witebergae me inscio excusus est) C. R. I. 919.

[2]) Ob noch vor dem Druck der Articuli (Kawerau 145), geht aus Luthers Antwort nicht hervor.

[3]) In einem Briefe an Jonas vom 20. Dez. berichtet er über Verlauf und Entstehung des Streites C. R. I. 915 f.: Ego sane desidero in amico nostro humanitatem, qui cum esset reprehensurus quaedam in meo scripto, prius suam censuram spargi per universam Germaniam voluit, quam mecum expostulavit. Omnes eius sermones minacissimi inhumanissimique ad me prolati sunt. Scriptum ita celatum est, ut cum etiam ad Ducem Georgium perlatum sit ac Lipsiae saepe descriptum, tamen mihi videre

Dennoch bemühte er sich, um nicht die Kirche in neue Schwierigkeiten zu stürzen, den Streit zu friedlichem Austrag zu bringen.[1]) Er schreibt an Agricola (s. o. Z. fr. hist. Th. 1872 S. 373) und suchte ihn dadurch zu beruhigen, daß Luther und viele andere mit seinen in dem libellus dargelegten Ansichten einverstanden wären.

Agricolas Zensur.

Man hat nach den darauf bezüglichen Briefen Agricolas verloren gegangene Zensur in ihren Hauptpunkten wiederherzustellen versucht.

Kawerau 145 stellt mit Recht den Satz, Melanchthon habe der Gesetzespredigt zu großen Spielraum gewährt, an die Spitze; denn in der Schätzung der alleinseligmachenden Gnade einig, differierte ihre Lehre — und dies war die Folge eines innerlich dennoch verschiedenen Gnadenbegriffs, der hierin zum Ausdruck kam, — in der Frage, ob für die Stellung des Sünders zu Gott die Verantwortlichkeit der sittlich-selbständigen Persönlichkeit in Frage zu ziehen wäre, und ob demnach dem Gesetz, dem Ausdruck für diese Verpflichtung, irgendwelche Bedeutung für den Heilsprozeß zukomme. Melanchthon schreibt an Camerarius über diese Frage (C. R. I. 920 s. o.): Reprehendit (Agr.), quod non doceam inchoari poenitentiam ab amore iustitiae, quod de legis praedicatione urgenda nimius sim; und so habe er, werfe ihm Agricola vor, der christlichen Freiheit eine Schädigung zugefügt.[1])

---

non contigerit . . . Quamquam vehementer commovebar hac iniuria, tamen hoc statueram, in tot dissidiis non statim mihi cornua sumenda esse, sed hanc offensionem consilio potius sanandam esse.

[4]) Zeitschr. f. hist. Th. 1872 $_{372}$: His diebus Thorgae fui, erant ibi Lutherus et Pomeranus, ubi cognovi, me quoque falso delatum esse apud te (Agricola), quod in inspectione Ecclesiarum veteres ritus renovarem. Ego quae gessi omnia et in eo libello, quem vidisse te opinor, scripsi, et satisfecit ipsi Luthero ille libellus ac plerisque aliis. Auf dieselbe Sache bezieht sich der Brief an Camerarius vom 23. Oktober — so Z. f. hist. Th. 1872 $_{372}$ — C. R. I. 920: . . . Sic audio apud amicos. Das: fuit Torgae proximo mense, meint eben jene Septemberkonferenz.

[1]) Die übrigen Einwürfe (Kawerau 146, 147): er habe timor poenae und Dei — das Gesetz bringe nur timor poenae hervor — nicht klar auseinander-

Melanchthon kann diesen Einwürfen erwidern, daß seine Darstellung in illa ipsa κατηχήσει auf das unmittelbar Notwendige sich beschränke. Ebenso betont er in dem Brief vom 6. oder 7. November an Agricola, er habe Kindern nur Milch vorsetzen wollen, der Christ komme nur spät zum Verständnis der obscuri loci — dabei tritt allerdings die Antipathie Melanchthons gegen diese Kardinalpunkte hervor. — Diese Beschränkung war also durch Verhältnisse bedingt und daher notwendig, ohne daß doch eine widerevangelische Lehre vorgetragen wurde.

Melanchthon glaubt bei Agricola Verständnis zu finden,[1] aber da dieser von der an dem Gesetze sich erweisenden persönlichen Verantwortlichkeit nicht überzeugt war, so konnte er auch die Notwendigkeit, eventuell die Gesetzespredigt in den Vordergrund zu schieben, nicht anerkennen. In dieser Negierung der sittlichen Gebundenheit und Verantwortlichkeit des Menschen an Gottes Gesetz oder die rein persönliche Fassung des Gottesbegriffs, als des Heiligen, lag die fundamentale Abweichung Agricolas von der Lehre der Reformatoren.

Sonst hätte sich Agricola mit Melanchthons Erklärung (in eben diesem Briefe), daß er die Gesetzespredigt aus praktischen Gründen, der Erfahrung folgend, in den Vordergrund gestellt habe,

---

gehalten und Gal. 3, 19 in einer Luther widersprechenden Weise ausgelegt, verfolgen dieselbe Tendenz und erledigen sich zugleich in der folgenden Darstellung.

Was die exegetische Frage — abgesehen von ihrer dogmatischen Seite — betrifft, so hatte Agricola allerdings Recht, wenn er Luther — die darauf bezüglichen Ausführungen Luthers II. 522_{11} ff. Gal.-Br. beweisen dies — gegen Melanchthon ausspielte; ja Melanchthon war selbst früher der Exegese Agricolas gefolgt (s. o.). Mit Recht aber weist Melanchthon auf seine dogmatische Einheit mit Luther hin, die durch verschiedenartige Auslegung einer Stelle nicht gefährdet werde. C. R. IV. 958 (an Aquila) cf. IV. 961.

[1]) C. R. I. 905 (an Agr.) 6. oder 7. Nov. De poenitentia arbitror hoc tibi mecum convenire, in animis ante vivificationem seu consolationem oportere pavorem et terrores et confusionem conscientiae existere. Diese Erscheinungen bezeichne er als metus divini iudicii, sensus divinae irae, metus aeternarum poenarum. Die Erfahrung der Gewissensnot vor dem Sich-Bewußtwerden der Gnade war durchaus reformatorische Lehre. Daß Melanchthon den timor poenae und Dei nicht prinzipiell scharf bestimmte, war für diese elementare Belehrung nicht von Belang, zumal er doch für ein gereifteres Verständnis die Tiefe der reformatorischen Lehre nicht verschloß (s. u.).

beruhigen müssen, zumal dieser in einer die volle Reformatorenlehre enthaltenden Ausführung ihm zugab, daß nur unter der Bedingung der Gnade und des Glaubens das Gesetz heilsam wirke (C. R. I. 905).[1] [2])

Er fährt nach den obigen Ausführungen fort: Ego ... non de eo metu loquor, quem homines ipsi accersunt suis viribus, sed quem Deus incussit, estque a me diserte positum, Deum

---

[1]) Luthers Äußerungen in einem Briefe an Melanchthon (De Wette III. 215) vom 27. Oktober zeigen uns dasselbe klare Bild reformatorischer Lehre: ego pugnam istam verborum non magni puto, praesertim apud vulgum. Nam timor poenae et timor Dei quam differant, facilius dicitur syllabis et litteris quam re et affectu cognoscitur. Timeant poenam et infernum omnes impii. Deus aderit suis, ut simul timeant Deum cum poena. Für die Praxis der Lehre gibt es Luther ohne weiteres zu, daß timor poenae und Dei eine leicht verschwimmende Unterscheidung ist, und daß diese erst durch Gottes Beistand klarer sich entfaltet. Das war ihm ganz selbstverständlich; er konnte deswegen Agricolas Angriff für Wortklauberei halten, weil er dessen Meinung nicht durchschaute (Kaw. 146 f.), daß die mit Angst vor der Strafe verbundene Gottesfurcht, nämlich das Bewußtsein der Verantwortlichkeit, neben seinem dynamischen Gnadenbegriff, der einen sittlich-selbständigen Akt nicht zuläßt, keine Stelle im Heilsprozeß habe, und das Gesetz, die Form für jene Verantwortlichkeit, daher zu abrogieren sei; diesem Irrtum wäre er viel schroffer entgegengetreten. Die weitere Darlegung ist von höchstem Werte: Neque fieri potest, ut sine timore poenae sit timor Dei in hac vita, sicut nec spiritus sine carne, etiamsi timor poenae sit inutilis sine timore Dei. Dando igitur timorem Dei, credo id agi, quod agitur docendo libertatem spiritus, ut hanc alii in securitatem carnis, ita illum in desperationem seu timorem poenae rapiant. Quis vero illis resistat?

Timor poenae (= servilis) ist fleischlich, hebt den Menschen nicht über sich selbst hinaus; daher timor poenae inutilis sine timore Dei. Diesen aber gibt Gottes Beistand; der timor Dei trägt aber trotzdem die Furcht vor Strafe an sich, da das Prinzip der Selbstsucht (caro) noch nicht definitiv aufgehoben ist.

[2]) In demselben Sinne schrieb Melanchthon an Aquila, Prediger in Saalfeld, dem ähnliche Bedenken gekommen waren: Scis me consulto fugisse illam de amore iustitiae disputationem, non quin ipse sentiam, Deum propter sese timendum esse, sed quod videam, mentem christianam in illis terroribus sero eo pervenire, ut aeternarum poenarum metu non commoveatur.

Er möge sich seiner Worte über timor servilis und filialis erinnern (cf. Loci 1521 S. 164, wo er diese Unterscheidung den otiosis ingeniis zur Disposition überlassen will, aber nur durch die Tätigkeit des Heil. Geistes die Entstehung des odium peccati erklärt). C. R. I. 906. — Die Verhandlungen mit Aquila setzen sich fort in IV. 958, 959, 961.

efficere illos terrores. Dieser Gedanke erinnert an die entsprechenden Ausführungen der Loci (1521) S. 243 f. und der „Babylonischen Gefangenschaft Luthers". W. A. VI. 545₁ ff.; wie er auch in den Articuli nachklang.

Und zwar geht diese Wirkung — und damit steigt die Darstellung auf die Höhen evangelischer Erkenntnis, von denen aus Luther einst Eck widersprach, — nicht von dem richtenden Ernste Gottes, sondern, um einen Ausdruck der Articuli zu gebrauchen, von dem deus misertus aus: Sed illi metus, inquis, oriri ex amore iustitiae debent. Quis negat? Ego autem consulto — d. h. in Erwägung der gegebenen Verhältnisse — id ibi praeterii, quia non tam facile intelligi video, quid sit: ex amore iustitiae oriri poenitentiam, quam facile dicitur. Et in docendo scis me fugere eiusmodi obscuros locos . . . Est autem recte et religiose praeceptum de amore iustitiae. Dies hieß die Güter der Reformation, ihre wahrhaft religiöse Betrachtungsweise anerkennen, ohne doch die sittliche Seite ihr zu nehmen. Agricola dagegen erschütterte die Gewißheit der alles schenkenden Gnade, indem er die sittliche Funktion deteriorierte. Da ihm das Einst und Jetzt des Christen zwei nicht persönlich gewordene Bestimmtheiten (Sündenmacht — Gnadenrührung) sind, so hat das Gesetz, an dessen Hand sich die persönliche erstmalige und wiederholte Abwendung von der Sünde vollzieht, keine religiöse Bedeutung; dessen Bedeutung „erschöpft sich für ihn in dem Satze: lex posita est propter transgressiones" (Kaw. 147). Das Gesetz kann nur nützlich in der religiös indifferenten Zügelung roher Massen wirken, da es nichts als timor poenae hervorbringt.

Die Buße hielt selbstverständlich Agricola fest — sie zu ignorieren, war sein sittlicher Ernst viel zu groß —, aber einmal vollzieht sie sich nicht an der Hand des Gesetzes, zweitens gehört sie erst in den Christenstand hinein; denn eine derartige Regung ist nach Agricola nicht eher möglich, ehe der Sündenbann fundamental durch die Wiedergeburt gehoben ist, während für die Reformatoren die Abwendung von der Sünde in persönlicher Weise gleichzeitig — oder im Bewußtsein meist früher — mit der persönlich wirkenden Gnade sich vollzieht. Diese Differenz lag „verhüllt" (Kaw. 145) in der Forderung Agricolas, daß die Buße mit

der Liebe zur Gerechtigkeit beginnen solle (inchoari ab amore iustitiae [1]).

Aber beide Lehrunterschiede, nämlich die Bedeutungslosigkeit des Gesetzes und der dynamische Gnadenbegriff, waren Luther und Melanchthon nicht auffällig geworden, und auch die Entscheidung in Torgau übersah diese Differenzen, weniger durch Luthers und Melanchthons Schuld.

Zunächst sind aber noch kurz Agricolas „130 gemeiner Fragestücke für die jungen Kinder" [2]) zu charakterisieren. Sie erschienen kurz vor der Novemberkonferenz in Torgau und sind aus dem Gegensatz gegen Melanchthon herausgewachsen. Sie belegen die dargestellte Auffassung seiner Lehre. Noch mehr als früher erfährt das Gesetz eine verzerrende Darstellung als ein „verfehlter Versuch Gottes". Die einzige Bedeutung des Gesetzes — und als solches hat es Christus aufgehoben — besteht darin, daß es der Juden Sachsenspiegel ist, [3]) daß es mit Strafen den Menschen zur Ordnung zwingt. „Der ganze Prozeß der Heilsaneignung verläuft, ohne daß das Gesetz an irgendeinem Punkte zur Mitwirkung käme" (Kaw. 143). Das Gesetz wird fast gänzlich aus der Darstellung verdrängt. Seine Nichtbeseitigung ist nur „Inkonsequenz".

Die Art, wie die Heilsaneignung beschrieben wird, zeigt, daß

---

[1]) Ich gebe Lipsius Recht, wenn er sagt (109): „Die Differenz zwischen Melanchthon und Agricola besteht . . . keineswegs darin, daß jeder von ihnen unter poenitentia etwas anderes verstünde." Aber seine Begründung („denn auch Agricola meint, wenn er fordert, der Glaube solle der Buße vorangehen, die Bekehrungsbuße") ist, da sie sich auf die Unterscheidung von Christen- und Bekehrungsbuße stützt, m. E. unrichtig; vielmehr war auch für Agricola diese Distinktion gleichgültig. So muß auch die Frage, in der Lipsius den Lehrunterschied begründet findet („ob Glaube vor der Buße?", die als Bekehrungsbuße für Lipsius noch keinen Glauben erfahren hat), feiner gestellt werden, nämlich in dem Sinne, „Glaube vor der Buße und daher die Buße ohne Gesetz und dessen eventuell primäre Erfahrung"; „Glaube vor der Buße" gab auch Melanchthon zu, wie das von Lipsius angezogene (oben besprochene Zitat sagt, und zwar nicht nur vor der Christenbuße).

[2]) Vgl. Kawerau 142 ff.

[3]) Luther, dessen Schrift „Wider die himmlischen Propheten" dieser Ausdruck entnommen ist, vertrat die entgegengesetzte Auffassung; nur die nationale Eigenart („der Juden Sachsenspiegel") ist für den Christen am Gesetz gleichgültig; soweit es dem Naturgesetz identisch ist, bleibt es bestehen.

der rein persönlich-selbständige Charakter des Glaubens, der sich seiner Verantwortlichkeit bewußt ist, getrübt ist. „Welchen das Blut Christi rühret, und wem diese Predigt wohl gefällt, den zieht der Vater zu Christo und besprengt ihn mit dem Blute Christi, derselbe glaubt den Worten der Predigt, er sieht und erkennt die Güte Gottes, die ihm verkündigt ist.“ Daraus mußte folgen, daß die ungünstige Beurteilung des Gesetzes blieb, ja sich verschärfte.

Ebenso wird aufs schrofffste die Ansicht als papistisch zurückgewiesen, daß die Buße dem Glauben vorangehen müßte. („Erst betrachte deine Sünden, dann wirst du der Gnade würdig [1]) werden.“)

„Aber das Evangelium predigt zum ersten die Genugtuung Christi, zum andern aber predigt es auch, wie wir büßen sollen.“ So habe Paulus im Römerbrief seine Leser nicht zuerst „mit Gesetzen, Furcht und Schrecken vor Gottes Gericht und Betrachtung ihrer Sünden drücken und beschweren“ wollen, sondern er habe mit der Heilslehre begonnen, ohne den Mißbrauch der Freiheit durch rohe Christen zu fürchten (Kaw. 134). „Auch sieht er nun — in der Erkenntnis der göttlichen Güte — seinen Irrtum und Gebrechen, er schreit über seinen Unglauben; d. h. er büßet, reuet und klaget und hütet sich mit Fleiß, daß er den nicht mehr erzürne, der ihm so viel verziehen hat.“ Zeigt sich nun in dieser Forderung bittern Schmerzes über den Abfall tiefer Ernst, so hat doch für diese Buße, die der Christ wegen seiner stetigen Sünden tun muß, das Gesetz keine normierende Bedeutung.[2])

Dieselbe schwächliche Beurteilung, die der persönlichen Verantwortung nicht gerecht wird, zeigt sich, wenn als Trost in der Buße geltend gemacht wird: „es hindern an der Seligkeit keine Sünden nicht, denn Gnade heißt's, nicht böse, nicht gute Werke.“ [3])

[1]) Als einen solchen meritorischen Akt hatten die Reformatoren selbstverständlich die Prädisponierung durch die terrores conscientiae verworfen.

[2]) Kawerau weist darauf hin, daß diese Sünde als „Not“ und Erscheinungen des „Erbschadens“ bezeichnet wird: Wieder tritt hier die unpersönliche Wertung der Sünde hervor.

[3]) Auch darin, daß für den Christenwandel nur die Nächstenliebe Prinzip ist, liegt eine Verflachung: denn Christenwandel ist Betätigung lebendiger Gemeinschaft mit dem Gott des Heils . . . (Kaw. 144) [vergleiche dazu Luthers Schrift: Sermon von den guten Werken 1520: „Das erste und höchste, alleredelste gute Werk ist der Glaube an Christum.“ (Volksausgabe der Luther-

Der Torgauer Konvent.

Der Kurfürst, durch das Gerede von Luthers und Melanchthons Zurückkriechen beunruhigt,[1]) berief die Streitenden nach Torgau, auch Pomeranus war zugegen (C. R. I. 913, auch für das Folgende zu vergleichen).

Die betreffende Stelle der Articuli über die Buße wird vorgelesen. Agricola wiederholt seinen Angriff: Lutherum docuisse, quod ab amore iustitiæ poenitentia inchoari debeat. Et apud Jonam esse: Crediderunt et egerunt poenitentiam. Et in Evangelio: Poenitentiam in nomine meo, non in nomine Moisi: aut irati iudicis. —

Dieser Aufstellung, die seine Auffassung von der gesetzlosen, dem Glauben folgenden Buße kurz wiederholt, setzt Melanchthon entgegen: oportere terrores in animis existere ante iustificationem et in his moeroribus non discerni facile posse amorem iustitiae et timorem poenarum: praesertim cum ego non dixerim de simulatione poenitentiae, sed de terroribus divinitus incussis. Melanchthon meint, daß er natürlich die ursächliche Begründung der Buße in Gott suche,[2]) daß ihre erfahrungsmäßige Erscheinung als schmerzliche aber vor der Rechtfertigung liege und in ihr das selbstische und gläubige Prinzip sich nicht leicht bewußt scheiden lasse.[3])

Hier war der Augenblick gekommen, wo Agricola seinen Wider-

---

schriften, Braunschweig 1889, I. 6). „Gott ... denn alles dient, was im Glauben geschehen, geredet, gedacht werden mag“].

[1]) 1. Luthers Antwort vom 12. Oktober.

[2]) Doch fehlt das Attribut misertus, wenn auch amor iustitiae in Erinnerung ist.

[3]) Es ist dies wohl zu denken, daß für den Christen die bewußte Erkenntnis der ihn vom Anfang an tragenden Gnade allmählich deutlicher wird. Je mehr der Christ mit dem Willen Gottes durch die Erfahrung der Rechtfertigung eins wird, desto mehr wird dieser das Prinzip seiner Buße, desto mehr kann er die Erinnerung an seine sittliche Verpflichtung durch das Gesetz, das unter der Voraussetzung seiner sündigen Eigenwilligkeit mit deren Konsequenzen, Strafe und Drohung, an ihn herantritt, entbehren. Daß aber Melanchthon hier das Glaubensmäßige der Buße, wenn er es auch durch die an sich selbstische Strafenfurcht mit Recht als gedunkelt ansieht, betont, ist wesentlich; gewinnen doch dadurch die moerores mit ihrer unter dieser Voraussetzung berechtigten Strafenfurcht eine über das sündige Ich hinausgehende heilsgemäße Bedeutung

spruch hätte geltend machen müssen (Kaw. 148). Denn nach seinem unpersönlichen Gnaden- und Glaubensbegriff konnte er eine Existenz des Bußschmerzes im Zusammenhang oder gar vor der Rechtfertigung, wie er aus einer sittlich-persönlichen Wertung des Verhältnisses Gottes zu dem Sünder hervorgeht, nicht zugeben, ebensowenig, daß derselbe sich mit Strafenfurcht verbinden könne.

Aber anstatt aus seinem deteriorierten Glaubensbegriff, der übrigens inhaltlich denselben Akt wie Luthers fides iustificans im Heilsprozeß bezeichnen wollte,[1]) die entsprechenden Konsequenzen zu ziehen, ersetzt er diesen Begriff durch den der fides minarum,[2]) der in seiner scharfen sittlichen Zuspitzung nicht das Geringste mit dem Seinigen zu tun hatte. Dieses „schwächliche Spielen mit dem Worte Glauben" (Kaw. 148) erklären Kawerau und Lipsius aus dem Gefühl Agricolas, Luther ebenfalls gegen sich zu haben, und dem Bestreben, trotzdem die Einheit mit ihm zu wahren.

Dem kann nun Melanchthon, der wie Luther diese Verschiebung nicht scharf als Veränderung der Position Agricolas ins Auge faßte, erwidern: a fide minarum terrores non esse separandos [quod aliud est fides minarum quam pavor. Dieser Satz ist unverständlich, Melanchthon will doch m. E. gerade betonen, daß durch solchen Glaubensbegriff die Furcht ihre Berechtigung erhalte]. Damit gab er Melanchthons These, die er bestritten hatte, zu, daß — unter Voraussetzung des Glaubens — terrores die Heilserfahrung begännen.

Es war klar, daß bei dieser Modifikation seines Glaubensbegriffes Agricola mit Melanchthon nur insofern in Differenz war, daß dieser bei seinen von Agricola angegriffenen Äußerungen von der Priorität der moerores vor der Rechtfertigung und der fides iustificans eben den Begriff des Glaubens als fides iustificans faßte, während Agricola jetzt ihn als fides minarum definierte.

---

[1]) Kawerau weist auf den Gebrauch des Glaubensbegriffes in den Kinderfragen hin. 148 Anm. 2.

[2]) Fatetur hoc Islebius, sed ait a fide minarum inchoandam esse contritionem. Ob die folgenden Worte Melanchthons (Sic ille ἀκροβολογῶν amicum in summum discrimen vocavit) eine Verurteilung dieser irreführenden, Melanchthon dadurch ins Unrecht setzenden Wendung ist, kann ich nicht deutlich erkennen.

Die sachliche Differenz, daß die Buße erst nach dem rechtfertigenden Glauben und zwar ohne das Gesetz sich vollziehe, hatte er mit dem veränderten Glaubensbegriff aufgehoben resp. zugedeckt,[1]) weil er damit den persönlich-sittlichen Vollzug der Gnadenerfahrung gelten ließ.

Darum kann Luther den Streit damit schlichten, daß er den Begriff des Glaubens nur auf den rechtfertigenden Glauben angewandt, die fides minarum aber, oder wie er sagt, generalis, unter eine andere Bezeichnung (nämlich poenitentia) gestellt wissen will.[2]) Sibi placere, ut fidei nomen tribuatur iustificanti fidei ac consolenti nos in his terroribus, fidem generalem sub nomine poenitentiae recte comprehendi (C. R. I. 916).[3])

Die Vergleichsformel faßt das Resultat in diesem Sinne:[4]) „Etliche halten, man solle nichts lehren vor dem Glauben, auf daß die Widersacher nicht sagen mögen, man widerrufe unsere vorige Lehre." „Weil die Buße und Gesetz auch zum gemeinen Glauben gehören, denn man muß ja zuvor glauben, daß ein Gott sei, der da dräue, gebiete und schrecke, so sei es für den gemeinen groben Mann besser, daß man solche Stücke des Glaubens lasse bleiben unter dem Namen Buße, Gebot, Gesetz, Furcht ꝛc., auf daß sie

---

[1]) Daß es ihm nicht Ernst war, mit seinen Auffassungen zu brechen und das Recht des Gesetzes anzuerkennen, zeigt, wie Kawerau bemerkt, das Gespräch beim Frühstück: es gefalle ihm (Agr.) nicht, daß Melanchthon Predigt des Dekalogs verlange; quia enim simus a lege liberati, non esse Decalogum exigendum: sed praecepta, quae sunt in Paulo etc. Hinter dieser Forderung steht die Anschauung, daß man erst nach dem Glauben Buße predigen müsse. C. R. I 916 (Kaw. 149). Melanchthon fühlt auch, wie die folgenden Worte an Jonas andeuten, den Dissensus nicht aufgehoben und erwartet eventuell einen neuen Angriff von Agricola.

[2]) Dem entspricht, insofern der vorausgehende Glaube von der fides iustificans unterschieden wurde, Luthers sonstige Ausdrucksweise, nur selten bezeichnet er den der Buße vorausgehenden Glauben als fides iustificans (wie ähnlich W. A. I. 541_{33}); die Erfahrung der iustificatio liegt hinter der schmerzlichen und sehnsuchtsvollen der Buße Mel. 1521 (Kolde 175, 182), will auch letztlich der fiducia misericordiae die Bezeichnung fides zuerteilen.

[3]) Nach C. R. IV. 961 (nicht 959 wie Kaw. 149 Anm. 2) wurde auch wahrscheinlich die Exegese von Gal. 3, 19 erörtert; Mel. gab nach; er hat sie später nicht mehr in dem betreffenden Sinne verwendet (Kaw. 149).

[4]) Zeitschrift für hist. Theol. 1874 S. 116f.

desto schiedlicher den Glauben verstehen, welchen die Apostel Justifikantem nennen, das ist, der da gerecht macht und Sünde vertilgt, welches der Glaube von dem Gebot und Buße nicht tut, und doch der gemeine Mann über dem Wort Glauben irre wurde und Fragen aufbringen ohne Nutz." Diese Erklärung, die auch als erster Abschnitt in die „Instructio Visitatorum" [1]) eingefügt ist, erkennt es zunächst als eine Lehrwahrheit an, daß Buße und Gesetzeswirkung von dem Glauben an den gebietenden und strafenden Willen Gottes bedingt werden, daß man aber, um Verwirrungen zu vermeiden und die fides iustificans klar unterscheiden zu können, einen anderen Terminus für die Sache brauchen sollte.

Es war vollauf berechtigt, gegenüber einer Laxheit, die den sittlichen Wert der Rechtfertigung gefährdete,[2]) die Notwendigkeit hervorzuheben, an der Hand des Gesetzes der sittlichen Verantwortung vor der Erfahrung der Vergebung bewußt zu werden und zu dem Zwecke die Buße (in dem hier üblichen Sinne) samt dem sie begründenden Prinzip reinlich von der Aufhebung der Schuld zu sondern. Die Begründung: „ohne Buße ist keine Vergebung der Sünden, es kann auch Vergebung der Sünden nicht verstanden werden ohne Buße", stellte eine Wahrheit an das Licht, die den sittlichen Charakter des Christentums vor fleischlichem Antinomismus rettete.

Zudem hatten diese Entscheidungen im Gedächtnis, daß alle Bußerfahrung von einem Glauben an Gottes Person abhängt. Es war damit eine rein meritorische Auffassung ausgeschlossen, wenn man auch — unter den gegebenen Verhältnissen — kein Interesse daran hatte, die selbstische Furcht vor der Strafe von der rein aus Verantwortlichkeit erwachsenen Buße zu unterscheiden.

---

[1]) C. R. XXVI. 51 f.

[2]) Die Vorrede zur Instructio weist auf die großen Schäden hin, die eine Erlösungspredigt ohne Forderung der Buße anrichte und angerichtet habe: „Und so man Vergebung der Sünden predigt ohne Buße, folgt, daß die Leute wähnen, sie haben schon Vergebung der Sünden erlangt und werden dadurch sicher und furchtlos." 51_2.

„Darum haben wir die Pfarrherrn unterrichtet, daß sie, wie sie schuldig sind, das Evangelium ganz predigen." 51_3.

„Daß sie fleißig und oft die Leute ermahnen, Reue und Leid über die Sünde zu haben und zu erschrecken vor Gottes Gericht." 51_4.

Aber — darin ist meines Erachtens eine Lücke in der Entscheidung — die Verfasser hielten es, den augenblicklich gebieterisch dringenden Pflichten und Maßnahmen folgend, nicht für notwendig, ihre Anschauung von der Identität des richtenden und erbarmenden Gottes (timor Dei als filialis durch die charitas Dei), die sie während des Streites hier und da hatten durchblicken lassen, irgendwie geltend zu machen.

Bei so wesentlichen Entscheidungen, wie dem Torgauer Beschluß und dem neuen Kirchenbuche, ist das zu bedauern. Daß man nur dann eine heilsmäßige Erfahrung macht, wenn hinter der Erschütterung durch das Gesetz, wie sie von Gott gewirkt, der Zug seiner Liebe, wenn auch noch nicht dem Bewußtsein zugänglich, so doch wirklich steht, das hatte Luther als wesentliches Gut seiner neuen Heilserkenntnis hervorgehoben, seine Zurückstellung schien notwendig, aber konnte doch Verdunkelungen der Lehre, deren Vollgehalt man jetzt kannte, nach sich ziehen. (Schluß folgt.)

Joh. Werner.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.




Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn,
Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

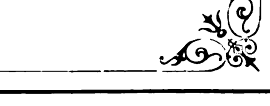
Prof. Lic. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blaß** in Halle a/S.; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. Lic. **R. H. Grützmacher** in Rostock; Prof. D. **Johs. Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **J. Köberle** in Rostock; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **K. Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **F. Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Konsistorialrat **E. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **R. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **E. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **E. Sellin** in Wien; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Gym.-Oberlehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 11. Heft.
(179. Heft ausgeg. 1. November 1904.)

Erlangen und Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.

Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Vom Wirken und Wohnen des göttlichen Geistes in der Menschenseele.

(Schluß.)

II.

Zur Beantwortung der Frage.

Das von der Heil. Schrift, von der Kirchenlehre und von der Erfahrung des einzelnen bezeugte Wirken und Wohnen des göttlichen Geistes in der Menschenseele soll psychologisch erläutert werden. Die bezeugte Tatsache also bildet die Voraussetzung und den Anlaß für unsere auf das Wie gerichtete psychologische Untersuchung. Dem natürlichen Menschen, den andere Interessen anziehen und binden, gilt die ganze Frage für eine Torheit. Wert hat die wissenschaftliche Aufgabe erst für einen, der die vorhandenen Zeugnisse für die Wirklichkeit sich gesagt sein läßt, vielleicht auch aus dem eigenen Inneren Zeugnis dafür zu geben imstande ist. Nur einem solchen kann ernstlich daran liegen, die zunächst geglaubte Wirklichkeit zu begreifen aus der Einsicht in ihre Möglichkeit und Notwendigkeit.

Die vulgäre Psychologie von heute, neben welcher abergläubische Lehren von Okkultisten, Spiritisten, Hypnotisten sich weithin ausgebreitet haben, ist trotz aller naturwissenschaftlichen Ausstattung unzureichend zur Beantwortung der Frage. An dem Unvermögen ist nicht ihr empirischer Charakter schuld, sondern die Beschränktheit ihrer Empirie: frei vom Glauben an Gottes Offenbarungswerk

haftet sie an der Oberfläche seelischer Zustände und Vorgänge und scheut die Vertiefung in das zugrunde liegende Wesen; die Selbstständigkeit der Seele des Menschen gegenüber der materiellen Leiblichkeit ist und bleibt ihr, wenn nicht Illusion, so doch bloße Hypothese. Sie ist deshalb nicht veranlaßt noch befähigt, das der Seele eigene Triebleben, dann das Gemüt mit seiner Empfänglichkeit und Offenheit für die Einsprache persönlichen Lebens, den Geist mit seinem Wissen und Willen und mit seiner Aufgabe gegenüber dem Naturreich, endlich das Gottesbild, das im Grund der Seele darniederliegt und nach Ausgestaltung harrt, gebührend zu würdigen. Sie ist eine Psychologie nach dem Maß des natürlichen Menschen und muß, wie der Stand des natürlichen Menschen von dem des Geistmenschen, von einer umfassenderen und tiefer gehenden Seelenlehre als ein Bestandteil aufgenommen, aufgelöst, geläutert und verwandelt werden.

Einer der wichtigsten und schwierigsten Begriffe im Umkreis der Psychologie war immer schon der vom Geiste. Von besonderem Belange ist seine Aufhellung für die gegenwärtige Frage. Was der Geist in sich ist, und wie er sich von der Seele unterscheidet, und wie er als eine eigene Konzentration des Seelenlebens mit den anderen seelischen Äußerungen verflochten ist, und wie er sich in seiner Beziehung zum Leibe und zur materiellen Natur betätigt, und was ihn geschickt macht, sei es zur Wohn- und Wirkungsstätte sei es zum Mitwirker des göttlichen Geistes, das alles bedarf der Untersuchung.

Den Menschengeist gleichsetzen mit Seele hieße teils in den Begriff des Geistes hineintragen was nicht des Geistes ist, teils die Eigentümlichkeit der anderen seelischen Funktionen, die nicht des Geistes sind, verleugnen und verkennen; auch würde, wenn man die Seele ganz in Geist auflösen und mit ihm gleichsetzen wollte, das Verständnis der Verwandtschaft der Menschenseele mit der Tierseele ausgeschlossen, und das Tier selbst ähnlich wie der Stoffleib des Menschen gegenüber dem Geist zu einer seelenlosen Maschine herabgesetzt, man müßte denn um der Kontinuität willen im Sinne eines die spezifischen Unterschiede verachtenden Monismus vorziehen, das Wesen des Tieres und des Menschenleibes spiritualistisch zu verflüchtigen oder dagegen den Geist materialistisch zu erklären.

Solche Einseitigkeiten sind in der Geschichte zur Genüge aufgetreten und haben sich längst als haltlos erwiesen. Ein Dualismus von Seele und Geist aber, wonach der Geist als eine über den Seelenbestand hinaus zu sich gekommene höhere Lebensform oder als etwas von anderer Art neben der Seele verselbständigt würde, führt zu ähnlichen Aporien wie der unvermittelte Dualismus von Seele und Leib: es könnte also auch der Versuch, den Menschengeist ganz als eine Gabe Gottes zu fassen, die Kluft zwischen Geist und Seele nicht überbrücken, sondern würde leicht das spezifisch Menschliche am Menschengeiste tilgen.

Was die Unterscheidung von Seele und Leib anbetrifft, so ist bekannt, daß sie ebenso alt und populär als sachlich begründet ist; sie bleibt das Fundament auch für den, der sagen will, was der Geist ist. Das Verhältnis von Seele und Leib zueinander hat die moderne, hierin übrigens nicht gerade neue Psychologie dadurch zu verdeutlichen gesucht, daß sie die Seele definiert als „das innere Sein der nämlichen Einheit, die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erschauen" (Wundt); bloß eine andere Redeweise ist es, wenn man angibt, daß die Seele der einwärts gewendete, also umgekehrte Leib, und der Leib die umgekehrte, nach außen gewendete Seele ist. Die Richtigkeit solcher Anschauung und Auffassung soll nicht bestritten werden. Doch muß man Ernst mit ihr machen und zu einer völligen, auf Selbständigkeit des Anfangs und des Endes ausgehenden Umkehrung sich bekennen. Denn die völlige Umkehrung würde es mit sich bringen, daß die Seele nicht weniger als der Leib etwas für sich ist, und ein jedes auf seine Weise das andere in sich hat. Das Samenkorn birgt in sich die Pflanze, und die Frucht gibt als der umgewendete Samen diesen wieder, nachdem die Blüte das Geheimnis eröffnet hatte, daß feuchter Erdenstaub aus sich Himmelsklarheit entfaltet; ähnlich ist das Verhältnis der Menschenseele zum Leibe zu denken, wenn schon der Mensch, im Vergleich mit der Pflanzenwelt, eine höhere Lebensstufe bezeichnet und ausmacht. Ja, allenthalben erweist sich die Entwicklung vielmehr als eine Umkehrung. Erscheint doch bereits im Elementarreich der Erde Umkehrung in Form des Unterschiedes von Anziehung und Abstoßung, und in der Pflanzenwelt, nachdem sie Grund und Boden gefunden, waltet die Umkehrung als Wachs-

tum, das unersättlich nach Frucht verlangt und darum möglichst viele und mannigfaltige Früchte hervorzutreiben und zu zeitigen trachtet und dann ausstreut, darüber hinaus bekundet sich auf Seite des animalischen Lebens die Umkehrung in der sexuellen Differenzierung des Organismus, welcher ohnedem sowohl Empfindung hat, d. h. die Welt, die ihn umgibt, in seine Sinnlichkeit aufnimmt als auch umgekehrt das was ihn im Innern bewegt zum Ausdruck bringt; beim Menschen endlich schlägt das individuelle Leben des sinnlichen Organismus zur Seele als zu einem übersinnlichen Organismus aus, der im Verein mit seinesgleichen ein Reich über der Natur begründet, ausbreitet und geltend macht: Staat, Recht und Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft, das Selbstbewußtsein des Einzelnen und die ganze Geschichte des Menschengeschlechts gibt hinlänglich Zeugnis von diesem Reich über der Natur.

Wodurch die Menschenseele über den sinnlichen Organismus hinaus zu ihrer besonderen Existenz und Betätigung gekommen ist, oder was diesen zu solcher Evolution gebracht hat, läßt sich aus dem sinnlichen Organismus allein nicht erklären: dieser bleibt und treibt immerfort, was er von Haus ist, bis er im Tode aufgelöst zu seinem Erdreich zurückkehrt. Vielmehr kann die Entstehung und Geburt der spezifischen Menschenseele erst faßlicher und ein Gegenstand fernerer Erwägung werden durch die Annahme, daß das ursprüngliche wie das weiterhin durch Generation vermittelte seelische Lebensprinzip des sinnlichen Organismus, damit es gemäß seiner Befähigung etwas höheres werde, nach der Ausscheidung aus dem Mutterleibe von und mit dem Odem eines höheren weltbeherrschenden Lebensprinzips befruchtet worden ist und wird, also durch die Annahme einer göttlichen Schöpfertat.

Die Annahme einer göttlichen Schöpfertat hindert jedenfalls nicht, die Seele als den umgekehrten Leib zu betrachten: denn kraft jenes Aktes wurde und wird was dem Leib als bloße Potenz innewohnte aus dem potenziellen Zustand emporgehoben, so daß es nunmehr, die Leiblichkeit als etwas potentielles in sich tragend, von sich aus den vorhandenen Leib zu umfangen und zu beherrschen imstande ist. Den Leib zu durchdringen vermöchte sie zwar schon darum, weil sie von Anfang an dessen immanentes Lebensprinzip war und ist: nachdem sie aber darüber hinaus durch jenen Akt zu

sich gebracht ist, ist auch die Möglichkeit gegeben, daß sie sich den Leib unterwerfe, kraft ihrer Selbständigkeit in einen seelischen Verkehr mit ihresgleichen und mit ihrem Urheber trete und als Kind nach Recht und Beruf in der Gemeinschaft mit dem Vater verharre.

Was die übersinnliche Seele des Menschen mit dem sinnlichen Leibe verbindet, ist vorweg dies, daß sie ihrer Herkunft nach sowohl des Leibes Prinzip ist als auch in sich selbst potentielle Leiblichkeit trägt. Doch kommen noch zwei besondere, allgemein bekannte Funktionen hinzu, welche Seele und Leib ineinander verflechten und auseinander halten.

Die eine Funktion ist die Phantasie oder, allgemeiner bezeichnet, die bildende Tätigkeit, welche zwischen Leib und Seele hin und her webt: ihre Gestalt, nämlich das Bild, hat etwas Anschauliches und bekundet darin den Zusammenhang mit der Sinnlichkeit des Leibes, zugleich hat das Bild eine Bedeutung und bekundet hiermit den Zusammenhang mit der Seele; auch sind erfahrungsgemäß die Bilder ihrer sinnlichen Fassung nach durch leibliche Vorgänge vermittelt, insbesondere durch die Sinne, zuoberst durch den Gesichtssinn, während manche Bilder, wennschon ihr erster Ursprung ebenfalls auf leibliche Vorgänge zurückweist, aus psychischem Fonds, z. B. in der Erinnerung, hervorgerufen werden und hervortreten und alle aus innerer Quelle die Bedeutung schöpfen, die ihnen auf- und eingeprägt ist. Das Bild aber und die ganze Welt der Bilder gibt dann den Gegenstand für die eben angedeutete andere Funktion ab, welche das Bild ergreift und zur Erkenntnis bringt.

Diese andere Funktion ist der Prozeß des Erkennens. Das Erkennen, das seiner Form nach und somit im Unterschied von anderweitigem Inhalt und insofern an und für sich Denken ist, führt den Gegenstand in die Tiefe der Seele ein, enthüllt sein Wesen und übergibt ihn ihr zum Eigentum. Um seines Gegenstandes willen und um sich selbst zu vollziehen ist das Erkennen durchweg an das Bild gebunden; erst durch den erfolgreichen Fortgang des Erkenntnisprozesses, welcher denkend das Bild in seine Bedeutung und dadurch in Seele auflöst, entledigt es an seinem Teile sich der Last des Bildes.

Im Unterschied von der Herkunft der Bilder aus leiblichen Vorgängen und im Unterschied von der bildenden Tätigkeit über-

haupt zeigt sich das Erkennen, dessen Subjekt das erkennende Ich ist, als mehr verwandt der Seele, während die bildende Tätigkeit mehr von Leibesart an sich hat, so daß beide, bildende Tätigkeit und Erkennen, miteinander einen Übergang vom Leibe her zur Seele hin darstellen. Nur steht das Erkennen, obschon es das Bild immer zur vermittelnden Voraussetzung seiner Betätigung hat, mit der leiblichen Region auch in einem unmittelbaren Konnexe: denn es dient, umgebogen und zurückgewendet zur leiblichen Region, für die Seele als Mittel, wenn dieselbe gemäß der Erkenntnis handeln und das Erkannte in der Sinnenwelt verwirklichen will. So zeigen sich beide Funktionen in einen gewissen Kreislauf des Lebens zwischen dem Leib samt der Sinnenwelt und zwischen der Seele verschlungen.

In sich selbst erscheint die Seele als ein Organismus, der zwar analog dem Leibe, aber von ihm schon insofern wesentlich verschieden ist, als die Seele das Wesen des Leibes ausmacht. Vermöge ihrer potenziellen Leiblichkeit, also nach ihrer Naturseite, ist die Seele ein System von Trieben, welches, geweckt und eingeschränkt von der Welt ringsum, zu einem Kreis von Gefühl, Affekt, Begierde, und Befriedigung ausschlägt; im Anschluß daran macht das Ganze bereits Anspruch auf Geltung von etwas Persönlichem gegenüber anderem Persönlichen und findet sich überdies mit der ihr eingeborenen Aufgabe, sich als das Wesen der Leibesnatur zu betätigen, in eine die Leibesnatur überragende Ordnung der Dinge verflochten. In diesem Reich der Triebe, der Gefühle, der Ansprüche auf persönliche Geltung und der Aufgaben, die das allgemeine Fundament des Gewissens ausmachen, ihren bestimmten Inhalt aber erst vermittels des Wissens erhalten, ist das Ethos zu Hause, und von hier nehmen, zu geschweigen der äußeren Anlässe und Mittel und unbeschadet dem Zusammenhang mit dem übrigen Seelenleben, die Gestaltungen des Ethos, nämlich Gesellschaft, Staat, Recht und Sittlichkeit, ihren psychologischen Ursprung.

Durch die Verflechtung mit einer übernatürlichen Ordnung der Dinge entwickelt die Seele von jenem ethischen Boden aus besondere Formen zum Empfang einer höheren Fülle, die sich ihr mitteilt. Demgemäß ist es vor allem Demut, welche der Seele nötig und eigen ist, um das höhere Leben aufzunehmen. Indem dieses seinerseits sich zu ihr herabläßt, schöpft sie vertrauensvoll Hoffnung, von

ihm auch erhöht zu werden zu seiner Zeit. Durch erneute und dauernde Aussicht auf Erfüllung des Wunsches wie der Verheißung erstarkt die Hoffnung zur Zuversicht des Glaubens, dessen Art es ist, auf die Zusage des Bundesgenossen sich verlassend, festzustehen im Kampfe mit den Anfechtungen einer anders lautenden Wirklichkeit. In der Ergänzung endlich, welche die Seele zum Bedarf ihrer Betätigung empfangen hat und an ihrem Teile anderen zu geben imstande ist, wird ihr Leben zur Liebe. Das alles zusammen, Demut, Hoffnung, Glaube, Liebe gibt der Seele den Mut zu den großen Taten, die der Mensch je und je zur Gewinnung der edelsten Güter vollbracht hat; es kommt nur darauf an, einmal, daß sie sich für den Einfluß höheren Lebens eröffnet, und zweitens, daß es wirklich höheres und höchstes Leben ist, für dessen Einfluß sie sich aufschließt. Sperrt sie sich gegen dieses und gewährt sie niedrigerem Leben den Zugang, so mag sie sich zwar auch groß dünken, aber näher besehen erwächst anstatt der Demut Hochmut, der leicht mit Niedertracht sich paart, anstatt der Hoffnung Angst, anstatt des Glaubens Verzweiflung und anstatt der Liebe Haß, welcher, ohnmächtig gegen den Feind, zuletzt gegen den eigenen Freund und Herrn sich wendet. Es ist der Seele Gemüt, was in solcher Weise sich verkehrt und sich abwärts neigt. Von der Region der Triebe und Gefühle unterscheidet sich das Gemüt dadurch, daß in ihm durchweg Persönliches für Persönliches sich auftut oder absperrt, während dort um Regungen der Natur in der Seele und um leibliche Fassung des Seelenlebens es sich handelt; auch ist es das Triebleben, welches psychischerseits die Entfaltung des Ethos im Reich der Sinnlichkeit ermöglicht, das Gemüt dagegen wirft sich in die Phantasie, gibt von sich aus den Bildern der Phantasie, von denen es hinwieder aufgeregt wird, eine Bedeutung und bleibt durch die Phantasie mit der Sinnlichkeit verflochten.

Als Gemüt ist die Seele noch nicht bei sich, sondern hingenommen von der Macht eines anderen, anscheinend höheren Lebens; zu der Selbständigkeit, welche dem Ich eignet, hat die Seele sich erst aufzuraffen. Dies Aufraffen zur Selbständigkeit geht nicht ohne Denken vor sich, jedoch nicht durch Denken allein, wie wenn das Ich eine Wirkung des Denkens wäre, und es reicht nicht aus, daß die Seele sich von anderem und sich in sich unterscheidet: denn

das Denken und Sichunterscheiden hat immer schon, wenn auch nur keimartig, das Ich zum Grund seiner Betätigung; dazu ist das Ich, zu welchem die Seele sich konzentriert, nicht bloß theoretischer Art, sondern es ist die ganze Seele, welche sich zum Ich zusammenfaßt.

Daß gerade der Verkehr von Gemüt mit Gemüt und die aus ihm sich ergebende Sättigung des einen am anderen zum Selbstbewußtwerden und zum Reifen des Ich hilft, ist Tatsache, ebenso unleugbar wie die, daß vom Selbstbewußtwerden und vom Reifen des Ich die Halbheit des Gemütes ergänzt wird; aber während im Gemüt Person sich für Person aufschließt, will das Ich zunächst für sich etwas sein und danach erst etwas für anderes werden: ein Streben, dem es nicht widerspricht, daß erfahrungsgemäß das Ich des Menschen zu sich gebracht wird von dem Du, als welches es sich von einem anderen bereits selbständigen und daher früheren Ich angesprochen findet und als welches es an seinem Teile jenes andere Ich ansprechen lernt. Es ist dies ein Vorgang, zu dessen Erkenntnis der Blick auf die Erziehung, welche dem Menschen durch den Menschen zuteil wird, nicht wenig beitragen kann; als noch lehrreicher mag einem, der ein Auge dafür hat, diejenige Pädagogik gelten, welche Gott am Menschen übt.

Zur Verselbständigung gehört nämlich eine Zucht, die zunächst als Gewöhnung des Zöglings an Selbstbetätigung auftritt. Zu fortgesetzter Selbstbetätigung und zur Lust an ihr bedarf er aber zweckmäßige Leitung, gelegentliche Förderung, sichernden Schutz und ermunternde Anerkennung. Ferner ist unerläßlich der Gehorsam gegenüber dem als Gesetz geachteten Gebote und Verbote, so daß, wer diesem nicht gehorchen will, schwerlich geschickt ist zu dereinstigem eigenen Herrschen. Aus dem Gehorsam endlich erfolgt und macht hinwieder den Gehorsam zum Teil möglich die Selbstüberwindung des Zöglings, welche, näher betrachtet, das Aufkommen höheren Lebens in der Seele über die niedere Stufe bedeutet, jedoch ohne die hebende, zurechtweisende und kräftigende Hilfe eines von außen herangetretenen überlegenen Lebensprinzips unterbleiben würde.

In alledem ist bereits ein Wissen involviert, welches nach Form und Inhalt eine den Erkenntnisprozeß von innen her anregende und von ihm hinwieder bereicherte Entwicklung durchläuft. Wissen überhaupt nämlich, das immer als Wissen von etwas zu fassen ist,

besteht darin, daß die Seele den Gegenstand als einen bekannten in sich gegenwärtig hat. Durch den Gegenstand wird dann das Wissen, weil es mit dem Gegenstand als dem gewußten sich verbindet und an ihm haftet, in sich geteilt als Objekt und Subjekt. Durch solche Entzweiung und Objektivierung aber wird das Wissen ein Wissen von sich selber.

Als besonders wichtig für Verständnis der Genesis des Wissens ist zu erinnern und zu betonen, daß von Anfang an tatsächlich die Person der Mutter, des Vaters, kurz immer ein erziehendes Ich es ist, das zum Wissen einen Gegenstand oder vielmehr sich selbst als nächsten Gegenstand, mit dem sich dann die übrige Welt verwebt, darbietet und hierdurch das Wissen von etwas und einen Wissensinhalt hervorbringt: die übliche Erkenntnislehre übersieht diese Einwirkung von Person auf Person; sie bleibt infolge davon einseitig subjektivistisch und über die Realität der ganzen sog. Außenwelt im Dunklen.

Indem nun ein Ich von außen her sich einem anderen zum Gegenstand eines Wissens macht, ist dem Wissen, das dadurch entsteht, der Gegenstand gegeben, mag immerhin dieser und das Wissen vorerst noch wenig bestimmt sein. Solches Wissen, welchem sein Gegenstand gegeben ist und als gegebener zum Bewußtsein kommt, heißt Erfahrung. Daß die Erfahrung durch den Zusammenhang mit anderen Stufen des Wissens, mit dem Erkenntnisprozeß und mit dem gesamten Leben mannigfach kompliziert wird, ist leicht verständlich; trotz der mannigfaltigen Beziehungen aber, in welche sie eingeht, behält die Erfahrung als solche dauernd jenen Grundcharakter und bleibt Grundlage alles ferneren Wissens. Das fernere Wissen, das auf der erfahrungsmäßigen Grundlage erwächst, ist zuvörderst ein Forschen und kommt daher, daß neue Gegenstände zum bisherigen Bestand des Wissens hinzutreten, welche wegen ihrer Fremdartigkeit Verwunderung erregen, darauf vor und zur Verknüpfung und Verschmelzung des neuen Wissens mit dem bisherigen Wissen den Zweifel an der Zulänglichkeit des einen und anderen rege machen, über den Zweifel hinaus zur Vermutung führen und schließlich, um die andauernde Ungewißheit zu überwinden, die Erprobung verlangen. Dieser ganze, an Erfahrung sich reihende Prozeß des Forschens, der sich von der Verwunderung bis zur Erprobung erstreckt, bereitet an seinem Teil die dritte Stufe in der

Entwicklung des Wissens, die Gewißheit, als ein Wissen von der Unmöglichkeit des Andersseins und der Notwendigkeit des Soseins vor. Die Akme aber erreicht des Wissens Entwicklung mit der Allgemeingültigkeit und mit der dadurch ermöglichten allgemeinen Geltung: die Allgemeingültigkeit selbst beruht nicht bloß, wie man gewöhnlich annimmt, auf der Gleichförmigkeit des Denkens bei allen Menschen, sondern fließt, über die gemeinsamen Denkformen zurück, aus dem Selbstzeugnis, mit welchem der Gegenstand des Wissens, d. h. die sich dem Lernenden zum Wissen bringende Person, also der Mehr- und Besserwissende und zu oberst der Allwissende das auf ihn bezügliche Wissen bestätigt.

Die reflexive Art ist, wie erwähnt, allem Wissen eigen schon zufolge des Gegenstandes, mit dem es zu tun hat, und vollzieht sich in weiterem Kreislauf einmal durch die bildende Tätigkeit, welche den Gegenstand veranschaulicht, und zweitens durch das Erkennen, welches auf den im Bild ihm gegebenen Gegenstand sich richtet und das Bild in Gedanken und Wissen auflöst. Die Reflexion ist es auch, welche dem Wissen das Ich vermittelt. Denn der Fortschritt vom Wissen zum selbstbewußten Ich liegt darin, daß das Wissen nicht nur als ein Wissen sich weiß, sondern daß es auch als wissendes Ich und als eine Betätigung des Ich sich hat: es weiß nämlich zuvörderst von dem anderen wissenden Ich, dann vom Gewußtwerden seitens des anderen Ich, demgegenüber von sich als von einem gleichfalls wissenden Ich, und zudem von einer Wechselwirkung, in der es, das selbstbewußt gewordene Ich, mit dem anderen Ich sich befindet. So entwickelt sich erfahrungsgemäß das Selbstbewußtsein, und so bezeugt es auch die Analyse des bereits entwickelten Selbstbewußtseins.

Zweifellos gehört das Wissen zur Betätigung des Ich, so daß keines von beiden, Wissen und Ich, ganz ohne das andere ist. Doch kann das Wissen nicht für den zureichenden Grund des Ich gelten, noch das Ich für den zureichenden Grund des Wissens. Vielmehr steht über beiden noch der Wille der Seele zum Wissen, der durch das Wissen zu sich kommt oder Ich wird, und hinwieder Wissen und Ich schon potenziell in sich birgt. Nur wäre auch das Wissenwollen nicht zu begreifen, wenn nicht der Wille der Seele zum Wollen und zum Wissenwollen veranlaßt würde seitens eines

höheren Willens, der sich ihr kund und zu wissen gibt. Hierdurch wird der eigene Wille erregt, etwas zu wollen, also etwas mit sich und sich mit etwas zu vereinigen, und wird vor und in die Wahl gestellt, daß er entweder für den höheren Willen sich entscheide, ihm folge und sich zur eigenen Erhöhung ihm verbinde oder ihn nicht wolle, sondern anderem anhänge und sich gefangen gebe. Sollte man denken, daß das Kind es verschmäht, dem Willen des sorgenden und einsichtigen Vaters sich zu fügen? sollte man es für möglich halten, daß die Kreatur dem Willen ihres Gottes sich verschließt, von dem sie, falls sie es noch nicht sicher wüßte, doch wenigstens vermuten darf, daß er ihr Bestes wolle? Der ungöttliche und widergöttliche Wille des heutigen Menschenkindes wird zwar teilweise begreiflich aus der inmitten eines sündigen Geschlechts ererbten Verkehrtheit, und die Erklärung der Sünde des ersten Menschenpaares knüpft sich unschwer an die Annahme der Verführung seitens einer von Gott bereits losgewordenen kreatürlichen Intelligenz, die feindlich sich in die Wahl eindrängte; aber der Abfall dieser Intelligenz selbst, d. h. der Abfall des Engels von Gott läßt sich kaum anders deuten und verstehen als gewissermaßen wieder aus dem Menschen, nämlich aus dem aufglimmenden Neid und entflammten Hasse gegen die im Schöpferplane vorgeschaute Menschheit, zu deren Dienst der Engel als Vollzugsorgan der göttlichen Liebe in das Dasein gerufen war.

Es liegt nahe, die Seele des Menschen, sofern sie sich zum selbstbewußten Ich zusammengefaßt, ihren Willen einem höheren und höchsten Willen unterworfen und eben hierdurch einen universellen Charakter gewonnen hat, Geist zu nennen; wenigstens pflegt man längst, von Geist Selbstbewußtsein und Vernunftwillen auszusagen. Nur genügt dies noch nicht, um allseitig den Begriff von Geist zu bestimmen: denn schlechterdings muß der Geist und zwar zunächst der Menschengeist in seinem Unterschied von und in seiner Beziehung zu den anderen Phasen des Seelenlebens begriffen und darüber hinaus auch in dem Verhältnis erfaßt werden, in welchem die Seele überhaupt sowohl zur Natur als auch zu Gott steht.

In den aufgezeigten Phasen nämlich, d. i. in Triebleben, Gemüt und Geist, kommen Entwicklungsstufen des Seelenlebens, Verselbständigungsakte und immer reichere Wesensoffenbarungen der Seele

zum Ausdruck. Besonders innig erscheinen dabei die Beziehungen von Gemüt und Geist. Denn soweit das Werden der Seele zum Geist auf dem Verkehr von Person mit Person beruht, ist das Gemüt mit seiner Hingabe und Aufnahme persönlichen Lebens immer die nächste Grundlage, auf welcher der Geist sich erhebt: das Gemüt des Erziehenden einerseits läßt sich in Liebe herab zum Zögling, voll Vertrauen, daß er sich emporheben lasse und, wenn er erstarkt ist, zur Zeit der Versuchung sich bewähre; der Zögling anderseits folgt normalerweise in Vertrauen und Liebe dem Erzieher. Es bringt so das Gemüt die Seelen beider einander näher; gebräche es dem einen oder anderen an der erforderlichen Demut, an Vertrauen, an Liebe, so würde er doch, um seines Einflusses halber, wenigstens den Anschein sich geben, als besäße er, was er in Wirklichkeit nicht hat. Dazu ist es eben das Gemüt, welches dem Geiste zum Reichtum seines Wissens verhilft, weil der Prozeß des Wissens zunächst an persönliche Anregung und Mitteilung sich anschließt; insbesondere ist klar und unbestreitbar, daß die göttliche Offenbarung, welche, trotz ihrer Überlieferung durch Menschen, von Anfang an und am Ende Selbstoffenbarung Gottes ist, ihrem Gehalte nach vom Gemüte erfaßt wird und erst durch das Gemüt dem Geiste zum Wissen kommt. Von höchster Wichtigkeit jedoch ist die Erwägung, daß der Geist, der als solcher nicht eine bloße Partikel der Seele, sondern die ganze, aber im Selbstbewußtsein sich zusammenfassende Seele ist, sich zugleich mit dem Gemüt, das er in sein Ich hereinnimmt, auch dessen Demut, Hoffnung, Glaube, Liebe zueignet und dadurch mit der Person, von deren Einfluß das Gemüt erweckt und erfüllt war, ebenfalls in Verbindung tritt und bleibt; zöge er die Entzweiung vor, dann würde solches nicht geschehen ohne ein empörtes, verschlossenes, verkehrtes Gemüt, also wiederum nicht ohne das Gemüt. Die Aufnahme des Gemütes und seiner Fülle in des Geistes Wissen und Willen findet teils unmittelbar statt, sofern sie ein innerpsychischer Prozeß ist, teils kann sie weitläufig auf dem Umweg der bildenden, veranschaulichenden Tätigkeit und des auf das Bild gerichteten Erkennens sich vollziehen, indem das Gemüt das, wovon es bewegt ist, in die Bilder der Phantasie übersetzt und dann das Erkennen, dessen Subjekt der Geist ist, die Bilder logisch in die darin enthaltenen Gedanken auflöst und dem Geiste zuführt.

Ein anderes Verhältnis ist es, in welchem der Geist zum Trieb- und Gefühlsleben der Seele steht. Letzteres, vom Trieb der Verleiblichung an bis hin zu den Aufgaben, aus denen sich der Mensch ein Gewissen macht, gibt den Boden ab für das darüber hinaus in höhere Sphären mit weiterem Horizont aufsteigende Gemüt und wird erst mittelbar durch des Gemütes Geschäftigkeit eine Macht für oder wider den Geist. Es ist mit dem Triebleben innerhalb der Seele ähnlich bewendet wie mit der Natur im großen als dem Fundamente, auf welchem die dem Gemüt analoge Himmelsleiter göttlicher Offenbarung aufgerichtet steht, während des Menschen Geist in seinem wahrsagenden Traume die Engel Gottes daran auf- und niedersteigen und Gott selbst obenan sieht, also daß er, zusammenstimmend mit dem auf der Wanderung begriffenen Erzvater Jakob, das profane Land, auf dem er und die Himmelsleiter ruht, als Bethel, d. i. als Stätte Gottes, anspricht. So wird des Menschen Geist unmittelbar vom Gemüte genährt und durch des Gemütes Vermittlung vom Triebleben her beeinflußt, während er in umgekehrter Richtung vermöge seines bereicherten Selbstbewußtseins und seiner erstarkten Selbständigkeit von sich aus läuternde und bändigende Zucht an dem mit der Natur verwachsenen und zur Unterwerfung unter den Geist bestimmten Triebleben übt; mit seiner Erkenntnis durchdringt er dann auch das ganze Ethos, in dessen Gemeinschaftsformen das Triebleben sich auf der Erde ausbreitet und der Menschenseele die Natur zum Leibe, zur Wohnung, zum Eigentum, zum Werkzeug verschafft.

Ohne die Vereinigung seines Verhältnisses zur Natur wäre der Geist nicht Geist. Innerlich drängt die Natur als Reich der Triebe fortwährend sich ihm auf; äußerlich angesehen erscheint das Reich der Triebe und der aus ihnen entspringenden Gefühle, der Ansprüche auf Existenz und der mannigfaltigsten Opfer als der Leib oder, wie er in seiner Gegensätzlichkeit zum Geist genannt wird, als das Fleisch und weiterhin als die gesamte Sinnlichkeit, in die der Geist sich verflochten findet. Mit Hilfe der Phantasie, welche die Welt in Bilder übersetzt, verarbeitet er durch sein die Bilder begreifendes Erkennen die Natur in das eigene Wesen und löst, was von Geist in und an ihr ist, in Geist auf; umgekehrt macht er, und zwar abermals unterstützt von jener Künstlerin

Phantasie, die Natur sich zum Gleichnis, auf daß er sie bewohne und sie ihm als Organ diene. In beiderlei Richtung will er Herr der Natur sein.

Es wäre indes ein Irrtum, würde man meinen, mit alledem nun den Begriff von Geist erschöpfend bestimmt zu haben. Denn es erübrigt, den Menschengeist noch nach einer anderen Seite hin und zwar in seiner Beziehung zum Grund der Seele zu fassen. Würde doch das Gemüt samt dem Triebleben, von dem es getragen ist, ganz vom Geiste aufgehoben und verzehrt, und der Geist selbst, der das Gemüt samt dem Triebleben in sich hereinnimmt, würde die Grundlagen seiner Betätigung und Existenz verschwinden sehen und sich, wenigstens vorübergehend, für omnipotent und für absolut halten, wenn es nicht eine letzte Phase und oberste Stufe des Seelenlebens gäbe, welche Gemüt und Geist jedem seine relative Selbständigkeit sicherte, dazu dem Gemüte die Quelle der Idealität eröffnete und offenhielte, mit der es die Natur verklärt, und dem Geiste die Universalität seiner Ideen und seines Wollens verstehen ließe und gewährleistete. Auch wäre nicht zu sagen, wie es ohne diese psychologische Synthese möglich ist, daß der Geist nicht nur den höheren Willen, dem er den eigenen Willen hingibt, zum Motiv hierzu hat, sondern vielmehr sich aus sich selbst entschließt, dem höheren Willen sich zu unterwerfen. Es handelt sich um das Innerste der Seele, das, im Triebleben noch verdeckt, mit der Entfaltung von Gemüt und Geist gehoben und hinwieder sie fördernd und zusammenfassend hervortritt: zu der sinnlichen Ausstattung, die dem Gemüt von Seite der Natur mitgegeben wird, spendet es ihm übersinnlichen Gehalt, so daß kraft dessen die Phantasie ihre Ideale entwirft und ausbildet, von den Idealen aber der erkennende Geist seine allgemeinen Ideen abnimmt und mit diesen die Lichtquelle suchend den tiefsten Zusammenhängen der Dinge sich zuwendet.

Was nämlich, vermittels der bisherigen Erwägungen, der Geist des Menschen von jenem Grund in der Seele und insofern von seinem eigenen Grund, was er vom Wesen der Seele und insofern von seinem eigenen Wesen aus sich vorzubringen hat, ist, ins Kurze zusammengezogen, dieses. Vorweg weiß sich kraft ihres Geistes die Seele als Glied eines übernatürlichen Reiches: sie schöpft solches Wissen aus ihrer Erhebung über die Natur und aus der Herrschaft über

sie und über sich. Zufolge besagter Gliedschaft, um derenwillen sie mit dem Ganzen in eins zusammenstimmt, weiß sich die Seele zweitens als ein Gleichnis und Ebenbild von dem Reiche, zu dem sie gehört, daher als ein im kleinen das Große wiederholendes Gleichnis sowohl von dem übernatürlichen Reiche als auch von dessen Bund mit dem Naturreiche, dazu als ein Gleichnis der anderen Seelen und als ein Gleichnis von dem Könige und Herrn, dessen das Reich ist: ihre Selbsterkenntnis gereicht ihr zur Erkenntnis der Welt und Gottes nicht minder als sie hinwieder von der Erkenntnis Gottes und der Welt gefördert wird. Drittens weiß die Seele vermöge ihrer Gliedschaft und ihrer Ebenbildlichkeit, daß ihre Betätigung ein Zeugnis und sie selbst ein Zeuge sein soll von Gott und seinem Reiche. Endlich entnimmt sie ihrem Zeugenberufe wie ihre Geschaffenheit von Gott so ihre Beschaffenheit d. i. ihre Wesensverwandtschaft mit dem göttlichen Zeugen oder dem Geiste Gottes. Als Geist vom göttlichen Geist und als dessen Organ braucht sie weder Neid zu haben noch sich zu überheben, wenn ihr gesagt würde, daß, während der Geist Gottes die Menschenseelen als sein Volk um sich sammelt, die Engel vielmehr dem Sohne und seiner dem Menschen zugewendeten Offenbarung dienen; ist doch Sohn und Heil. Geist ein jeder von beiden Gott und keiner ohne den anderen: sie verhalten sich zueinander und zum Vater, unbeschadet ihrer Persönlichkeit, ähnlich wie in der Seele Gemüt und Geist zueinander und zu ihrem gemeinsamen Grunde, dem gottentstammten Lebenshauche, sich verhalten, von dessen Adel Meister Eckhart einst gemeint hat, daß hier Gottes Grund mein Grund, und mein Grund Gottes Grund ist. Das Triebleben der Seele dagegen, das in des Leibes Natur enge verflochten ist, würde zu Gemüt, Geist und Gotteshauch ähnlich stehen, wie sich der gewissermaßen äußerliche Abglanz göttlicher Herrlichkeit, die göttliche Natur, in welche Himmel und Erde eingeschaffen ist, zum dreieinigen Gotte selber verhält.

Jedenfalls muß, wer den Geist des Menschen begreifen will, ihn auch nach Seite des Wesens der Seele erfassen, also nach Seite der Gotteskindschaft. Die Idee der ursprünglichen und aus der Verkommenheit wiederherzustellenden Gotteskindschaft ist es, welche für eine Psychologie der Religion das fruchtbare Prinzip abgibt und zugleich die Stelle be-

zeichnet, wo nach oben hin die Psychologie übergeht in spekulative Gotteserkenntnis; innerhalb der Psychologie selbst aber betrifft sie das Vermögen der Seele, die Pforten des Gemütes aufzutun zur Hereinnahme des göttlichen Lebensstroms und mit ihm die göttliche Offenbarung, die von außen sinnfällig an den Menschen herantritt, vermittels des Gemütes von innen her zu ergänzen und dem erkennenden Geiste zu vermälen, durch dies alles aber die Gemeinschaft mit Gott zu hegen und zu genießen.

Hiernach hat die Definition von Menschengeist zu sagen: er ist die zum Bewußtsein ihrer selbst und dadurch auch zum Bewußtsein ihrer Jenseitigkeit gelangte Seele, welche nach der einen Seite hin über die Natur mit Hilfe der Erkenntnis Herr zu werden sucht und wieder aufwärts, zufolge ihrer Gotteskindschaft und orientiert durch den Glauben an die geschichtliche Offenbarung, zu Gott und seinem Reiche hinstrebt. Zugleich dürfte aus den bisherigen Erörterungen erhellen, daß die Menschenseele überhaupt angelegt ist für die Lebensgemeinschaft sowohl mit der Natur als auch mit ihresgleichen und mit Gott. Allein wir können hieran uns noch nicht genügen lassen. Denn es bleibt zu zeigen, wie gerade innerhalb der Seele Wohnen und Wirken eines anderen, höheren, göttlichen Prinzips statthat.

Daß und in wie mannigfacher Weise der Mensch auf des Menschen Seele wirkt, bedürfte, wenn es nicht im Unterschied vom Wirken des göttlichen Geistes in das Auge gefaßt werden müßte, als eine allgemein bekannte Sache kaum der Erwähnung: schon die tägliche Erfahrung des einzelnen, wonach sein Tun eine Antwort ist auf die von außen gekommene, anhaltende oder vorübergehende Anregung, erzählt ihm davon zur Genüge; auch ist unschwer zu erkennen, daß die ganze Geschichte des Menschengeschlechts wie auf dem göttlichen Heilswerke und dem ihm entsprechenden oder widersprechenden Verhalten der Menschen, so auf dem mitteilsamen Verkehr der Menschen miteinander sich aufbaut: während sich in der Geschichte eine Erziehung der Völker durch die göttliche Offenbarung vollführt, findet im Zusammenhange hiermit eine Er-

ziehung des Menschen durch den Menschen statt, mag immerhin der Fortgang solcher Kultur von brutalem Widerstand und unverständiger Mißhandlung allzuoft gehemmt sein.

In der Erziehung, die dem Menschen vom Menschen zuteil wird, hat ohne Zweifel physische Überlegenheit eine fundamentale Bedeutung. Der Zwang, der von ihr zur Seele geht, gründet in der sinnlichen Natur des Menschen, welche nun einmal nicht nur ein sicherndes Gehege für das Innenleben abgibt, sondern auch die von außen kommenden Anregungen und deren Erwiderung vermittelt. Den physischen Zwang hat z. B. selbst auf dem Rechtsgebiet das Strafrecht je und je verwendet, indem es in den Vermögensstrafen dem Verbrecher Hab und Gut kürzt, mit den Freiheits- und Ehrenstrafen im Kreis der bürgerlichen Gesellschaft ihn absondert, ferner zu bestimmten Arbeiten ihn nötigt und sogar das Leben von ihm fordert. Außerdem könnte, wer an gehäuften oder seltsamen Exempeln den physischen Zwang und seine Wirkung veranschaulicht wünscht, an gewisse Erscheinungen des Hypnotismus erinnert werden, sofern er ein auf teilweiser Lähmung des leiblichen Organismus und in dieser Hinsicht auf Desorganisation beruhender Traumzustand ist und, künstlich hervorgerufen, den Träumenden als der Macht eines fremden Willens unterworfen und gehorsam zeigt, allerdings auch manche psychische Funktion freimacht und steigert. Allein dergleichen außerordentliche Vorkommnisse braucht man nicht anzurufen: denn immer und überall, wo der Mensch mit dem Menschen zu tun hat und dessen Seele zu treffen gedenkt, macht als nächstliegendes Mittel physischer Zwang mit seinem fördernden oder zurückdrängenden Einfluß sich geltend und bemerkbar.

Über die Enge des Zwangs hinaus ist ein anderes mächtiges Mittel das persönliche Vorbild, welches Nachahmung im Guten und im Bösen erweckt: wie im Erkenntnisprozeß der Lernende an den Beispielen, die ihm gegeben werden, eine willkommene Hilfe findet, um zu einem Begriffe von der Sache zu gelangen oder ein Urteil zu gewinnen und eine Regel sich abzunehmen, so ergreift und bewegt auf praktischem Gebiete das Vorbild die Seele, zumal wenn sich in einer von Autorität und Pietät umwobenen Person das darstellt was irgend erstrebenswert scheint.

Nicht minder dient zur Wirkung auf die Seele die schöne Kunst in ihren mannigfachen Formen: wer hätte nicht den Zauber zu bezeugen, der von Werken der Plastik und Malerei, von der Musik und von dem Worte, das sich zur Rede gliedert, ausströmt? Der Ideengehalt, der im Kunstwerk die sinnliche Form durchdringt, übersetzt sich durch letztere auf und in die Seele des Hörers und Beschauers.

Oder wer wüßte nicht, wie sehr durch Belehrung, die auf Grund der Anschauung und der Rede sich vollzieht, die Seele bereichert und gefördert wird: es ist der Erkenntnisprozeß, der hierbei ausgelöst wird, indem der Lehrende das vordenkt, auseinandersetzt und wieder zusammenfügt, was der Lernende mitdenken und nachdenken soll.

Selbst von einem solchen Wirken der Seele auf die Seele, das nicht der jedesmaligen sinnlichen Anregung als Zwischengliedes bedarf, ließe sich sprechen ohne daß man ekstatische oder leibfreie Zustände herbeizuziehen nötig hätte: wenn z. B. zwei Personen durch vorausgegangenen Verkehr einander schätzen gelernt haben, so ist die dauernde Grundlage gegeben, auf der fortan leicht dem Vertrauen, das der eine hegt, das Vertrauen des anderen entgegenzukommen und die Liebe mit Gegenliebe erwidert zu werden pflegt.

In allen Fällen psychischer Wirkung hilft zur Vermittlung die Phantasie mit den Bildern, die ihr erweckt werden und die zu schaffen sie sich angeregt findet, und nicht minder das Gemüt mit seiner Hingabe an Person und Sache: beim Unterricht z. B. sucht der Lehrer schon durch den Ton der Stimme die Aufmerksamkeit der Schüler auf sich und auf das, was er mitzuteilen hat, zu lenken; der Phantasie selbst aber bietet er oder erregt er anschauliche Bilder, die vom Denken gefaßt, verarbeitet und angeeignet werden, während vom Gemüt des Lernenden das Vertrauen gehegt wird, daß der Lehrende es gut mit ihm meint und der Sache mächtig ist.

Derart wirkt der Mensch auf den Menschen. Allein nicht läßt sich denken, daß des Menschen Seele in der Seele des anderen wohne und in ihr wohnend wirke: solche Annahme wäre unzulässig schon im Hinblick auf die Schranke, welche im Sinnenleib der Seele besteht. Auch die vom Sinnenleibe abgeschiedene und insofern leibfreie Seele ist nicht vorzustellen ohne eine potenzielle oder ohne eine verklärte Leib-

lichkeit, welche als Form zum individuellen Wesen gehört und an ihrem Teile gleichfalls das Wohnen in einer anderen Seele und das Bewohntwerden von einer anderen Seele ausschließt. Vom Geist eines Ahnen sagt man wohl öfters, daß er auf dem Nachkommen ruhe; aber wenn man mit solcher Redeweise nicht bloß die Übereinstimmung zwischen dem Ahnen und seinem Nachkommen mit bildlichem Ausdruck bezeichnen, sondern eine wirksame Präsenz des Ahnengeistes aussagen wollte, würde man immer von Faktoren zu sprechen haben, die bei allem Wirken aufeinander doch einander äußerlich bleiben, und man würde nicht von einem Innewohnen reden dürfen. Durch Mittelglieder wirken allerdings die Menschenseelen auf und ineinander; daß jedoch Seelen ineinander hausen, ist nun einmal unmöglich zufolge der Selbstheit, die ihnen eignet und jedes andere Selbst ausschließt.

Abgesehen von den hypnotischen Experimenten und Phänomenen, welche analoge Merkmale darbieten könnten, sei nur erwähnt, daß die von Theologen und Psychiatern vielbesprochene dämonische Besessenheit ebenfalls gemäß dem Gesichtspunkt der Selbständigkeit der Seele zu beurteilen ist. Man hat bekanntlich längst, um die darauf bezüglichen Wahrnehmungen und Berichte sich zurechtzulegen, tentationes, insidiae, circumsessio, obsessio, possessio als Stufen des Prozesses unterschieden. Doch auch bei der possessio kann es seitens des bösen Geistes zunächst nur um eine gewalttätige Besitzergreifung der Leiblichkeit und um ein Wohnen und Walten in ihr und von ihr aus, nicht um ein Wohnen in der Seele sich handeln; wie bei jeder schweren Krankheit leidet zwar die ganze Persönlichkeit mit, aber das psychische Leiden insbesondere kommt daher, daß von der Leiblichkeit aus die Phantasie samt dem Gemüte vergiftet, durch die Bilder der übermächtigen Phantasie das Denken gebunden, das Selbstbewußsein entzweit, der Wille verkehrt wird. Ja, wegen der spezifisch menschlichen Eigenart des Besessenen und wegen seiner Individualität kann auch die Annahme sich nicht halten, als ob die dämonische Macht sich der leiblichen Organe des Menschen zu sinnlichen Kundgebungen bediente; vielmehr ist das Verhältnis so zu denken, daß jene Macht als etwas Fremdes, dem Pfahl im Fleische vergleichbar, den Körper mehr und mehr desorganisiert und dadurch die Seele belästigt, hemmt, ver-

wirrt und zu krankhaften Äußerungen veranlaßt, welche demnach Äußerungen des Kranken selbst unter dem Drange der fremden Macht sind, nicht aber als die eigenen Äußerungen des Dämons vermittels der ihm fremden Organe gefaßt werden können. Ein Zugang zur Leiblichkeit des Menschen muß natürlich im Falle der Besessenheit vorhanden sein und dem Dämon offen stehen: die Zugänglichkeit ließe sich begreifen, wenn sich findet, daß die Leiblichkeit bereits bis zu einem gewissen Grade der Desorganisation verfallen ist, und wenn man erwägt, daß ohnedem das vegetative System des Leibes mit seiner Ergänzungsbedürftigkeit und Empfänglichkeit manchen Vorschub leistet, ferner daß leicht das Triebleben der Seele, ihre Phantasie, des Gemütes Neigung und ein verkehrter Wille dem lauernden Feinde entgegenkommt, anderseits letzterem eine potenzielle, zwar spezifisch andere, weil nicht menschliche, aber durch ihren allgemeinen Naturgrund mit der Natur des Menschen verwandte Leiblichkeit zuzuschreiben ist.

Daß dagegen seitens guter Geister oder Engel nicht einmal ein derartiges Einwohnen stattfinden könnte, ist selbstverständlich: denn zu der Eigenart um derentwillen sie als gut bezeichnet werden, gehört die Achtung vor der Freiheit des Menschenwesens. Vielmehr ist anzunehmen, daß sie im Vollzug des göttlichen Willens die Betätigung der Freiheit zum Guten fördern, demgemäß äußere Hemmnisse forträumen, dem Gelingen die Bahn bereiten, den Matten stärken, dem Verirrten zurechthelfen und was mit Leid geschieden ist zur Freud zusammenführen. Eine potenzielle Leiblichkeit ist allerdings auch bei ihnen anzuerkennen: ohne solche wäre nicht von Erscheinungen der Engel noch von ihren Wirkungen im Bereiche der Natur zu reden. Allein das ganze Walten dieser Geister, die da als Boten Gottes ausgehen und das Gefolge auf seinem Offenbarungszuge bilden, bleibt gebunden an Gottes Ordnung und an seinen Plan für das Heil der Menschen, die an ihrem Teil im Verkehr miteinander Engeldienst fortzusetzen haben.

Wohin man den Blick wenden mag, nirgends findet sich Wohnen eines kreatürlichen Geistes in der Menschenseele; der Versuch dazu würde eine Übeltat und bei der Selbstheit der Seele nicht durchzuführen sein. Somit ist ein Wohnen des göttlichen Geistes in der Menschenseele und sein Wirken in ihr einzigartig, wie dies

auch von anderer Seite her aus der Einzigkeit des göttlichen Geistes sich folgern ließe. Um so schwerer, weil geläufiger Analogien beraubt, ist die bezügliche Erkenntnis, welche nicht an einem Wissen von äußerlich bleibendem Wirken des göttlichen Geistes auf die Seele sich genügen läßt, sondern wissen will, wie es möglich und zwar psychologisch möglich ist, daß der göttliche Geist innerhalb der Menschenseele Wohnung nimmt und in ihr wirkt. Ohne Zweifel müssen zur erstrebten Erklärung die aufgezeigten psychischen Funktionen beigezogen werden; die größte Schwierigkeit aber ergibt sich teils aus der Einzigkeit und Selbstheit des göttlichen Geistes, der, unbeschadet der ihm eigenen Unteilbarkeit, auf viele sich verteilen müßte, teils aus der Selbstheit des Menschengeistes, der wohl ein Beiwohnen und Mitwirken zu denken vermag und zuläßt, nicht aber einen anderen Geist, als er selbst ist, in sich haben und ein anderer Geist, als er selbst ist, sein kann.

Trotzdem erscheint die Schwierigkeit nicht unüberwindlich. Zur Überwindung hilft vorweg der Unterschied der Seele vom Geist als von einer besonderen Konzentration der Seele selbst; es ist hiermit Raum gegeben und Bahn gemacht, daß der göttliche Geist innerhalb der Seele wohne und an den Geist des Menschen herangelange. Zweitens kommt der Aufgabe zu statten der Zusammenhang und die Einheit des göttlichen Geistes mit dem Logos, dessen Geist er ist und aus dem er hervorgeht; der göttliche Geist macht insofern erst durch den Logos und mit ihm in der Seele Wohnung. Indem so die Frage nach dem innerlichen Wirken des göttlichen Geistes sich kompliziert mit der Frage nach dem Wohnen des mitteilsamen göttlichen Logos in der Menschenseele, verliert sie an ihrer Härte: folgt ja aus den bisherigen psychologischen Darlegungen, daß es auf seite der Seele das Gemüt ist, das mit seiner Demut, seiner Hoffnung, seinem Glauben, seiner Liebe dem in die Welt hereingesprochenen göttlichen Worte sich eröffnet und hierdurch den Geist des Wortes an den Menschengeist zu übermitteln vermag. Drittens darf der Strom des göttlichen Lebens, das, vom Vater ausgehend, sich als das des Sohnes und durch den Sohn als das des Geistes in sich unterscheidet und zu unterscheiden gibt, nicht als eine der Menschenseele fremde Macht gefaßt werden, sondern muß genommen werden als die der Seele von Haus aus und zur Ent-

faltung ihres innersten Wesens zugesagte und zusagende Nahrung und Leuchte. Denn viertens ist das schöpferische Lebensprinzip für die spezifisch menschliche Seele und eignet als solches ihr von Anfang an der göttliche Odem: wie er die Gotteskindschaft des Menschen begründet, so bringt sein fortgesetztes Wehen und das Atmen in solchem Element die Knospe zur Entfaltung und fördert eine Entwicklung, in deren Verlauf das Gemüt sich als Organ zur Vernehmung und Aufnahme des Logos herausbildet, und der Geist des Menschen sich aufrichtend als Klient seinen Beistand am göttlichen Geiste sucht und findet, und zu unterst das Triebleben samt dem Gewissen ein festes Ziel erhält, in dieser Wiedergeburt zur Lebensgemeinschaft mit und in Gott aber die ursprüngliche Gotteskindschaft sich endgültig zu ihrem Vater bekennt und vom Vater anerkannt wird. Nunmehr von solchen Gedanken geleitet, die mit dem hervorgehobenen System psychologischer Distinktionen in Wechselwirkung, dazu mit der Erfahrung des Christen ebenso wie mit der Heil. Schrift und mit der Kirchenlehre im Einklang stehen, dürfte der Versuch, das vorliegende Problem zu lösen, noch am ersten auf ein Gelingen hoffen.

Wenn jemand zu uns spricht, macht seine Rede nicht bloß deshalb Eindruck auf uns, weil wir sinnlich das Wort vernommen haben und mit dem Worte die üblichen, angelernten Vorstellungen verbinden, sondern insbesondere darum, weil wir vom Sprechenden selbst eine gewisse Meinung hegen, ihn achten oder fürchten, ihn für aufopferungsfähig und für glaubwürdig halten, ihn um seines Charakters willen oder vielleicht wegen Gefälligkeiten und Wohltaten, die wir von ihm empfangen haben, sogar lieben. Hierdurch vor allem findet die Rede Eingang in die Herzen. Es hängt insofern die Wirkung ab von unserem Gemüte, sei dieses voreingenommen oder infolge von mannigfacher Erfahrung dem Sprechenden geneigt. Anderseits haftet unstreitig das Vertrauen, das wir ihm zuwenden, an seiner Person: ist diese nicht mehr da, so bleibt uns wohl ihr Bild, allein selbst das Bild verblaßt uns im Laufe der Zeit und schwindet mit uns im Tode dahin, während die anderen, denen

wir von dem Mann unseres Vertrauens erzählt haben, nicht das gleiche Interesse hegen, wenigstens nicht dasjenige, welches aus der persönlichen Bekanntschaft kommt. So individuell nach beiden Seiten war und ist unser Vertrauen und unsere Liebe.

Deshalb würde eine Offenbarungsreligion, welche, wie die christliche, das Zeugnis derer zum historischen Fundamente hat, die den menschgewordenen Heiland einst von Angesicht schauten und sein Wort vernahmen, infolge des Widerstreites mit dem natürlichen Menschen ohne die fortwährende Präsenz des auferstandenen und erhöhten Mittlers und ohne die bleibende Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Gotte schwerlich von langer Dauer gewesen und trotz aller Überlieferung von den Vätern her und trotz aller Gewohnheit nach verhältnismäßig wenigen Generationen vergangen sein; die Heil. Schrift würde für ein Denkmal früherer Geschehnisse und Ansichten gehalten, aber alsbald mit anderen menschlichen Schriftdenkmälern gleichgesetzt und in ihrer Gotteskraft nicht mehr verstanden werden. So ließe sich von Kenntnis menschlicher Art und Weise auf die Notwendigkeit einer öfteren Wiederholung oder einer Fortdauer der göttlichen Offenbarung und umgekehrt aus der Beständigkeit des Christentums auf die Präsenz und Immanenz des göttlichen Logos in den Gläubigen argumentieren. Und wollte jemand zur Wiederlegung oder Abschwächung solcher Beweisversuche auf Religionen hinweisen, welche, von anscheinend menschlicher Herkunft und ohne nachweisbare Hilfe göttlicher Offenbarung, Jahrtausende überstanden hätten, dann wäre noch gründlicher als solcher Einwurf die Berufung auf den unabweisbaren Gedanken an den göttlichen Ursprung der Menschenseele selbst und an den dadurch eingeleiteten Verkehr der ersten Menschen mit Gott: es würde hieraus das unvertilgbare Verlangen und Bedürfnis nach Gott zu erklären und das unermüdliche Bestreben der Völker zu deuten sein, welche auch nach ihrer selbstsüchtigen Abkehr vom wahren Gotte doch noch mit den Bildern von Göttern Gemüt und Phantasie und die heiligen Stätten ihres Landes füllten.

Indes handelt es sich für uns jetzt nicht um einen Ausblick auf die Geschichte der Religionen, sondern um die Erwägung des seitens der Christenheit bezeugten Wohnens Christi wie in der Gemeinde so in der Seele des Gläubigen. Zu dem Zweck halten

wir aus dem eben eröffneten Gesichtskreis die eine leicht verständliche Tatsache fest, wonach alles Vertrauen sich an die Person dessen anschließt, zu dem wir Vertrauen fassen und hegen, also daß auch des Christen Glaube im Grunde an der Person Christi haftet. In Übereinstimmung hiermit steht das gemeinsame Anliegen und Streben der christlichen Religionsgenossenschaften, die ihrigen zu Christus kommen zu lassen, zu ihm sie zu führen, mit ihm sie zu verbinden, ihm sie anzugliedern. Im Religionsunterricht schenkt das Kind den Glauben, der von ihm erwartet wird, zunächst zwar der erzählenden Mutter, dem erklärenden Vater, dem kundigen Lehrer, aber darüber hinaus glaubt es an die Wahrheit der Worte, die es vernommen, und kommt zum Glauben an Christus selbst, von dem das Wort spricht und von dem es stammt. Und wer in der Heil. Schrift nach dem darin enthaltenen Leben sucht, findet es beschlossen in dem einen Namen Jesus Christus, der ihm den Schlüssel zum Himmelreiche und zum Verständnis der Erdgeschichte bietet. Auch die Predigt will nur das Weltgeheimnis, das der Heiland ist, verkünden, und im heil. Mahle wollen wir uns nach Seele und Leib mit ihm vereinen. So ist es durchweg Christus, dem als einer Lebensspeise unser Gemüt sich auftut und den es im Glauben hat.

Nur kann es um der Erkenntnis willen bei einem Haben, dessen das Gemüt sich freut, und bei einem Haften, durch welches das Gemüt einem anderen verbunden ist, nicht bewendet bleiben. Vielmehr ist es von besonderer Wichtigkeit, darauf zu merken, daß von der betreffenden Person selbst das Vertrauen geweckt wird, das wir für sie hegen, und daß demgemäß Christus es ist, der unseren Glauben an ihn wirkt und ausfüllt. Was wir durch andere von Christus hören und was wir von ihm lesen, ist zunächst bloß ein sinnlich vermittelter, wennschon ganz unentbehrlicher Anlaß, an unserem Teile nach Christus zu suchen; dazu wäre es, wenn er nicht uns entgegenkäme und seine Gegenwart uns zu spüren gäbe, unmöglich ihn zu finden: wir hätten immer einen uns fernen und fremden, einen von anderen uns an- und eingebildeten und im Anschluß daran von uns zurechtgemachten Christus. Eben an letzteres hält einseitig sich der Rationalismus; er sagt sich und anderen vor, daß unser Christus unsere eigene Fiktion sei. Nur dürfte auch die Ver-

geblichkeit solcher Rede sich unschwer zeigen lassen. Denn entweder setzen wir bei besagter Fiktion aus irgendwelchen historisch und empirisch gegebenen Bruchstücken unseren Christus zusammen kraft der Phantasie und kraft eines analogisierenden und induktiven Denkens: wir bekommen dadurch zwar ein Bild und eine Vorstellung von einem Christus, aber noch nicht den Glauben, der als solcher etwas anderes ist wie Phantasiebild und Gedanke und hiermit nicht erklärt und nicht ersetzt wird. Oder die Fiktion ergibt sich daraus, daß wir angesichts unserer empirischen Unzulänglichkeit und Sündhaftigkeit ein Ideal aus dem schöpferischen Wesen unserer Seele hervorbringen, ein Ideal der Vollkommenheit, welches von der einen Seite her unseren vermeintlich besseren Teil oder was wir sein sollen in sich enthält und nach der anderen Seite hin unserer bisherigen Armut überlegen ist, so daß es als eine von der Sünde uns erlösende höhere Macht erscheint und als solche sich in unsere Vorstellungswelt einschiebt. Doch ist mit dergleichen Gebilde abermals nichts für das religiöse Gebiet und für dessen Verständnis ausgerichtet: weder wird begreiflich, wie das darniederliegende schöpferische Wesen der Menschenseele ein so hohes Ideal schaffen kann, noch wird mit einem Ideal das Bedürfnis nach dem wirklichen Christus gestillt. Der vorhandene Glaube an Christus kann nun einmal, unbeschadet der historischen Mittelglieder, durch die er angeregt wird, seinem immanenten Grunde nach nur aus Christus erklärt werden, d. h. als der von Christus selbst gewirkte Glaube, wie auch der Glaube an den lebendigen Gott im letzten Grunde nicht zu erklären und zu verstehen ist, wenn nicht als gekommen von Gott, im Verkehr und zum Verkehr mit ihm, so daß sowohl der aktuelle Glaube eine Gottestat ist als auch das Glaubensbedürfnis der Völker, ja der Glaube, den wir einem Menschenkinde entgegenbringen, für einen Rest jener alten Gottestat gelten muß.

Es bleibt demnach, wir mögen das Problem wenden wie wir wollen, nichts anderes übrig als anzunehmen, daß unser Glaube an Christus zu innerst ein Glaube von und aus Christus selbst ist. Wollte jemand solche von Christus ausgehende Wirkung auf das Gemüt sich durch ein Analogon veranschaulichen, dann ließe sich zwar hinweisen auf vergleichbare Vorgänge in der elementaren Natur nicht minder als auf solche des organischen Lebens: die

Sonne — so könnte man sagen — sendet ausbreitend ihre lichten und warmen Strahlen zur Erde nieder, daß in bunter Mannigfalt allenthalben die Blütenknospen sich erschließen und selbst Memnons tote Säule ihr entgegenklingt; auch die Luft erfüllt allwärts die Tiefen und umspielt mit ihrem Odem die Höhen, von Feuersglut wird das starre Eisen ganz durchdrungen; die Rebe wird vom Weinstock mütterlich genährt, das Haupt regiert die Glieder, die Phantasie mit ihren Bildern macht das Herz schneller und langsamer schlagen, und was Wille heißt, ergreift den Leib und verwendet ihn zu allerlei Dienst. So möchte vielleicht einer analogisieren. Jedoch die vorgebrachten Beispiele eines kausalen und substanzialen Verhältnisses, die leicht sich häufen ließen, könnten wohl dazu dienen, daß man nach Analogie des einen oder anderen die Immanenz sich vorstellig mache, aber sie eignen sich nicht dazu, die persönliche Art des Glaubenslebens und die Vermittlung desselben zu verdeutlichen. Und wollte man dieserhalb vielmehr an das Wechselleben erinnern, in welchem der Mensch mit dem Menschen steht, an das Vertrauen, das wieder Vertrauen weckt, an die Liebe, von welcher Gegenliebe entzündet wird, so würden diese vom Wechselleben sinnlich präsenter Personen miteinander hergenommenen Gleichnisse ebenfalls nicht zureichen, sondern an jenen anderen sich ergänzen müssen; denn sie veranschaulichen das nicht, worauf die anderen zielen und worauf es im Unterschied von der leibhaften Selbständigkeit der Menschen gegeneinander ankommt, nämlich die Immanenz Christi im gläubigen Gemüte. Indes ist es wichtiger als alles Stückwerk von Analogien mit ihrer didaktischen Absicht und ist es im Interesse der Erkenntnis notwendiger, die Frage zu beantworten, woher wir denn noch außer durch die freilich unentbehrliche Hilfe des Schriftwortes und der Kirchenlehre wissen, daß tatsächlich Christus es ist, der in uns wohnt und wirkt. Gerade hierauf ist die Aufmerksamkeit zu richten: es handelt sich um den Kernpunkt der christlichen Erfahrung und Einsicht.

Bei Erwägung dieser Aufgabe zeigt es sich bald, wie für das fragliche Wissen alles daran liegt, daß Christus selbst sich uns zu wissen gibt und von sich aus sich bezeugt. Zugleich sei daran erinnert, daß Wissen Sache des Geistes und nicht des Gemütes ist, und daß es auch dem Geiste zukommt, sich selbst und sein Wissen

einem anderen zu wissen zu geben, daß demnach, indem Christus sich uns zu wissen gibt, sein Geist sich an uns wendet, und daß anderseits unser Geist es ist, dem noch über das Gemüt hinaus Christi Geist sich offenbart.

Ein Weg vornehmlich bietet sich dar zur Erkenntnis der Selbstoffenbarung Christi in der Seele. Es gibt nämlich ein Wissen, das allen Nationen gemeinsam ist: das Wissen um menschliche Sündhaftigkeit, mag immerhin die Vorstellung von ihr sich verschieden ausgebildet und das Wissen um die Sündhaftigkeit hier mehr, dort weniger sich geklärt haben; bei der Entwicklung dieses Wissens war ohne Zweifel ein Volk im Vorteil, das auf eine Offenbarung göttlichen Willens sich berufen und ihn als Maß für die eigene Unvollkommenheit und Verkommenheit anzuwenden vermochte. Demgemäß nun erscheint die Sünde als frevelhafter Bruch des göttlichen Gebotes; als Schuld zieht sie die angedrohte und verdiente Strafe nach sich, und die Strafe besteht nach der einen Seite hin in einer Scheidung von Gott, nach der anderen Seite hin in der Unterwerfung unter das harte Gesetz des übermächtig und selbstherrlich gewordenen Naturmechanismus — nicht zu reden von dem das Natürliche in das Ethische übersetzenden erziehlichen Zwange des bei einem Volke erwachsenen oder gegebenen und dort geltenden Rechts als eines ethischen Mechanismus, und auch nicht zu reden von dem Banne der im Ethischen mitwirkenden logischen Konsequenz, welche dem einzelnen unentwegt die Folgen aus der Tat vorhält. Das Wissen von der Lockerung und Lösung der Lebensgemeinschaft mit Gott senkt als ein Wissen vom Bösen in das Triebwerk des Ethos, also auch in das Gewissen sich ein und begründet das böse Gewissen, das sich sagt, daß ein Mitwisser von der Sünde da ist, nämlich Gott, und daß infolge der Abkehr des Menschen Gottes Angesicht für ihn verfinstert und sein Zorn gegen ihn erregt ist; auch das Gemüt wird verstört, das seines Haltes entbehren muß und in Furcht und Angst um Ehre und Leib einen Vorschmack der Höllenqual empfindet. Bis hinab und hinein in die untersten Tiefen der Seele geht die Entzweiung, welche des höchsten und einigen Zieles verlustig nichts übrig behält als Erde, ein verfehltes Leben darin einzugraben. Unabreißbar aber hängt das Wissen von der Gottentfremdung als von einem Zustand, der nicht sein soll,

am Wissen von dem Vereinleben mit Gott, welches vordem bestand und welches fortbestehen soll; ja daß Gott noch immer nahe ist, bekundet das Schlagen des Gewissens als der vernehmliche Widerhall des Pochens an der Herzenstüre, mit welchem Gott die einstige Gemeinschaft in Erinnerung bringt und Einlaß für den Herrn in sein Eigentum fordert. Und daß es Christus und Christi Geist ist, der hierin dem Menschen sich bemerkbar macht, ergibt sich nicht nur aus der dem Christen von sonst überall her sich darbietenden Erkenntnis, daß im Verkehr des Schöpfers mit dem Geschöpfe Christus das Amt des Mittlers versieht, sondern läßt sich eigens entnehmen aus der in die Gewissensnot eingreifenden und sie beendenden Erlösungstat, welche Christus und kein anderer den verlorenen Menschen zuliebe ausgeführt hat und der erschrockenen Seele immerfort zugute kommen läßt.

Der Weg zu solcher Erkenntnis führt durch den Kampf der Buße, in welcher, enttäuscht von der Sünde, der Mensch demütig sich aufmacht und sich zum rufenden Gott zurückwendet, voll Reue über die begangene Sünde, sich der Strafe schuldig bekennend und von Gottes Gnade überwältigt. Verzeihung erbittet er: nicht er selbst hat sich Sünde und Schuld zu vergeben, sondern Gott tut es, gegen dessen Gebot er sich vergangen und dessen Warnung und Verheißung er unbeachtet gelassen oder für nichts gehalten hat. Vergebung kann dem Bußfertigen zuteil werden, nachdem Christus im voraus mit seinem Opfer alle Sünde und Schuld auf sich genommen hat. Jetzt aber in Christi Gerechtigkeit gekleidet steht der vormalige Sünder an seinem Teil gerechtfertigt seinem Richter gegenüber und findet sich wieder in den Stand der Gotteskindschaft eingesetzt.

Ist der Vorgang ein halluzinatorisches Selbstgespräch der Seele mit sich? wenn nicht, beruht vielleicht die Gewißheit der Sündenvergebung auf einem Verblassen und Verschwinden der Erinnerung an die begangene Sünde oder auf einem Ausbleiben der gefürchteten Folgen sündhafter Tat? Nichts von alledem, so wenig als die Sünde selbst Halluzination ist und so wenig als das böse Gewissen vergeßlich ist, so wenig auch als die Seele, der um Trost bange ist, selbst sich zu trösten vermag. Es kündet sich vielmehr ein innerliches Gotteswerk an, vollbracht auf dem welthistorischen Boden

der durch Christus geschehenen Erlösung. Wohl sagt uns kraft seines Amtes der Beichtiger die Vergebung der Sünde zu, doch nicht nur ihm glauben wir und dem Worte, das er spendet, sondern wir glauben zu oberst Gott, dessen das verkündete Wort ist: die Ruhe und Kraft, welche sich auf das vordem geängstete und zerschlagene Gemüt niedersenkt, kommt unmöglich aus anderem als aus der tatsächlichen Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott und folgt dem Einzug, den die Majestät des göttlichen Mittlers selbst in die Seele hält, ihres Heilands und ihres Heiles sie versichernd. Neue Demut vor dem Erbarmer wird entfacht, von ihm wird neue Hoffnung, neuer Glaube, neue Liebe entzündet, und das Wissen von der Wandlung und Stärkung, die aus der Versöhnung und vom Versöhner quillt, reift den freudigen Entschluß, mit Gottes Hilfe nunmehr ein neues Leben zu führen in Gerechtigkeit und Reinheit.

Von der persönlichen Macht, welche in das Gemüt eindringt und es erfüllt, wird der Menschengeist, sein Wissen und Wollen, auf einen lichten Standpunkt gehoben, von wo aus Bild und Begriff einer anderen als der natürlichen Welt heller und heller ihm aufgeht. In eine Gottesordnung findet er sich durch das an der eigenen Seele erfahrene Wunder eingegliedert; das Wunder ist ihm Gottestat und jene Tat eine Offenbarung, die ihn zum Verständnis aller anderen Offenbarung geneigt und geschickt macht: die Natur gilt ihm daher wie für das Ende der Wege Gottes so, regressiv betrachtet, für den äußeren Anfang und für die Oberfläche, von wo aus die Erkenntnis sich in den übernatürlichen Grund vertieft; in der Völkergeschichte ferner lernt er ähnlich wie im Erdenlauf des einzelnen Menschen vom Wollen und Tun der Kreatur die göttliche Fürsorge und Führung unterscheiden, und Licht zum Einblick in das Dunkel des Schicksals schöpft er aus dem Wissen von der Erlösung und Versöhnung, die durch Christus auch ihm gebracht ist; der Mensch insbesondere erscheint ihm als durch Schöpfungsakt und Wiedergewinnung seinem Wesen nach über das Reich der Natur emporgerückt, das Wesen selbst als nach dem Bilde Gottes gemacht und zum Organ göttlichen Wirkens ausersehen. Gott aber tritt für ihn als der dreieinige hervor, nachdem er einmal als vermittelnder Logos vom Gemüt Besitz ergriffen und sich

durch das Gemüt dem Geist des Menschen zum Bewußtsein gebracht hat.

Besagter Standpunkt ist dadurch gegeben und beruht darauf, daß in der Seele zu dem Ich des bußfertigen Sünders ein anderes und höheres Ich, eben sein Heiland, sich niedergelassen und es mit sich und zu sich emporgehoben hat: Christi Geist und Menschengeist haben einander in der Seele gefunden und stehen miteinander im Bunde. Nicht um den sog. kategorischen, dem Triebleben angehörigen Imperativ handelt es sich hierbei, der mit seinem vagen „Du sollst" auch den natürlichen Menschen stachelt, sondern der Gott im Menschen spricht: Siehe, ich dein Erlöser bin bei Dir. Er spricht das allerdings in Worten, welche immer der Sprache des Vernehmenden angehören: denn in die uns geläufige oder am meisten geeignet erscheinende Sprache übersetzen wir, wie die von außen kommenden Anregungen überhaupt, so diejenigen Veränderungen in und um uns, welche als Wirkungen göttlicher Macht sich uns zum Bewußtsein bringen und unser Bewußtsein beschäftigen; um so leichter aber ergeben sich uns die Worte und ihr Verständnis, je besser durch Erziehung und Unterricht die stumme und stammelnde Zunge gelöst und besonders durch die Vertrautheit mit der Heil. Schrift, deren Inhalt gleichfalls dem Verkehr des Menschen mit seinem Gott entstammt und wesentlich die Explikation des alle Heilserkenntnis und alles Heil umschließenden einen Namens Jesus Christus ist, die Worte zurecht und in den Mund gelegt sind. Der fragliche Standpunkt ist demnach der des erlösten, aus der Sündennot geretteten, wiedergeborenen, innerlich mit Gott verbundenen Menschen, der sich seiner Geschichte bewußt wird; der Standpunkt ist, um es kurz zu sagen, der des Christenmenschen.

Standpunkt ist nicht gleich mit Prinzip: das Prinzip aller Prinzipia und Prinzipiata bleibt Gott, der vom gewonnenen Standpunkt aus bezeugt wird. Aber zu jenem Standpunkt des Christenmenschen muß die Wissenschaft allzumal sich emporarbeiten, soll und will sie über die Oberfläche hinaus etwas erklecklicheres vom Menschen und von Gott vorbringen, als einst ein Aristoteles und die späteren Weltweisen namens der natürlichen Vernunft auch schon vorzubringen vermocht haben.

Denn daß aus dem Kreis der Wissenschaften voran die Theo-

logie, welche das auf Christus abzielende und hinwieder von ihm neu anhebende Offenbarungswerk Gottes in der Geschichte zu ihrem Gegenstande hat, von der Gemeinschaft mit Christus und dadurch von christlichem Geist lebt und Leben nehmen muß, ist so selbstverständlich, daß man sich vielmehr über Leugnung und Verkennung dieser einfachen Wahrheit zu wundern hätte; hielte sie sich abseits, so wäre sie unfähig, als praktische Theologie das Amt des Dieners Christi auseinanderzusetzen, oder gemäß dem Beruf der historischen Theologie erstens die Kirche überhaupt als den Leib Christi zu verstehen und zweitens die Entwicklung zu beurteilen, welche die einzelnen empirischen Kirchen genommen haben zufolge ihrer Aufgabe, Organe des Geistes Christi für den Ausbau des Reiches Gottes auf Erden zu sein; sie wäre ferner als exegetische Theologie unfähig, in der Heil. Schrift ein Buch besonderer Art und Herkunft zu ehren und das ewige Leben, das darinnen ist, aus ihr zu schöpfen; sie wäre auch als systematische Theologie unfähig, aus dem Offenbarungswerk Gottes seinen Ratschluß herauszuheben und umgekehrt aus der Erkenntnis des Heilswillens die Heilstaten in ihrem Zusammenhange zu erklären.

Aber nicht allein die Theologie hat den christlichen und christologischen Standpunkt nötig, sondern auch die anderen Hauptwissenschaften können nicht ohne Schaden teilnahmlos an ihm vorübergehen oder auf ihn verzichten: die Naturwissenschaft, will sie ihres weiten und mannigfaltigen Gebietes Herr werden und nicht als leib- und geisteigene an der Scholle kleben, sieht sich veranlaßt, zum Verständnis des Naturganzen schließlich Gott zu Hilfe zu nehmen, nicht einen unbekannten Gott, mit dem ihr nicht geholfen wäre, sondern den Gott, von dem ihr aus dem Kreis der Wissenschaften zunächst die Theologie berichtet; noch mehr bedarf christlicher Einsicht die Wissenschaft vom Menschen, sofern dieser mehr als Natur ist und über der Natur steht, somit die Wissenschaft vom Ethos, dann von der schönen Kunst in ihren mannigfachen Bestrebungen, von der Erkenntnis und ihrer Entwicklung zur Wissenschaft, zu innerst von den Tiefen und Höhen des Seelenlebens.

Über alle genannten Doktrinen hinaus aber bedarf den bezeichneten Standpunkt die Philosophie, welche auf dem von den

anderen Wissenschaften gelegten reichen Fundamente Klarheit des höchsten Prinzips des Lebens zu gewinnen und von ihm aus das Weltganze, die Geschichte der Menschheit wie den Menschen der Geschichte samt dem mit der Geschichte enge verwebten Naturreich zu verstehen sucht. Darum hat man mit Recht längst schon eine christliche Philosophie gefordert; auch scheint man dermalen auf autoritativer Seite die Forderung, anstatt sie noch weiterhin abzulehnen, endlich sich gefallen zu lassen. Nur muß man wissen, daß eine Philosophie, welche ihren Christus und das Christentum sich nach der natürlichen Vernunft zurecht macht, auf den Namen einer christlichen Philosophie so wenig Anspruch zu machen ein Recht hat als eine solche, die, der natürlichen Vernunft entsprungen und sich zu ihr bekennend, aus Klugheit Achtung vor dem positiven Christentum an den Tag legt und der Kirchenlehre zu widersprechen vermeidet. Vielmehr ist es Art einer wahrhaft christlichen Philosophie, vermittels der Forschungen, welche ihr von den anderen Wissenschaften, also auch von der positiven Theologie, dargeboten werden, und auf Grund der Wirklichkeit, aus welcher die Wissenschaften selbst schöpfen, also hinsichtlich der positiven Theologie auf Grund der Kirche Christi und des von ihr behüteten und verkündeten Wortes Gottes, einzudringen in die Erkenntnis des obersten Prinzips, das zu suchen gerade das Wesen aller Philosophie ausmacht, und hinwieder umgekehrt vermöge einer durch christliche Erfahrung und Geistesarbeit errungenen Erkenntnis den anderen Wissenschaften ihr Darlehen mit Zinsen heimzuzahlen und ihnen zur Vertiefung, zur Stärkung, zur Bestätigung, zur systematischen Zusammenfassung zu dienen.

Im Hinblick auf den Standpunkt, welchen ein vom gläubigen Gemüte getragener und gehobener Geist des Christen einnimmt, darf man wohl sagen, daß dort Gott sein Angesicht leuchten läßt dem Menschen: das Leuchten des Angesichts ist das Wohnen Christi im Gemüte und das hierdurch vermittelte Zusammenwirken von Christi Geist mit dem Menschengeiste, dem er an- und beiwohnt. Nicht nur Erkennen und Wissen, das auf Christus gerichtet ist und aus dessen Fülle nimmt, hat davon Gewinn, sondern in allen seinen Betätigungen bekommt der Mensch die neue Lebensgemeinschaft zu spüren. An Christi Geist und an ihm allein findet er in seiner Schwachheit Kraft, an ihm hat er, ob auch von der ganzen Welt

verlassen, den Erretter aus der Seelennot, den Tröster, der für die Einbuße Entschädigung darbietet, den Beistand gegen alle Anklagen, welche von innen und außen noch herantreten, und indem er den Eigenwillen gefangen gibt dem ihm bekannten Christuswillen, überkommt ihn wie Heimatluft der Friede, der höher ist als alle Vernunft und von der Welt nicht gegeben werden kann.

Christi Geist ist es zunächst, von dem hier geredet wird: Christus erfüllt das gläubige Gemüt, und sein Geist wirkt vom Gemüte aus auf den Geist des Menschen. Dazu ist Christi Geist göttlicher Geist, so gewiß als Christus Gott, und zwar der in menschlicher Weise sich offenbarende Gott, der naturhafte Logos ist. Aber von Christus und seinem Geist wie nicht minder vom naturfreien göttlichen Geist, welcher Gott der Vater ist, unterscheidet sich der heilige, Natur und Geist miteinander verbindende und auseinander haltende Gottesgeist, analog den Unterschieden, die innerhalb der Menschenseele sich bemerklich machen: wie die Menschenseele über das Gemüt hinaus sich zusammenfaßt zum Geist, der im Gemüte bereits eingeschlossen war, doch aus ihm für sich hervortritt, so repräsentiert, mit dem Auge der Psychologie angesehen, innerhalb der göttlichen Trinität Christus das göttliche Gemüt, während der Heil. Geist zu denken ist als ewige Verselbständigung des vom Vater her im Sohne vorhandenen und vom Sohne ausgehenden göttlichen Geistes, der in der Person des Heil. Geistes nach unten und außen hin das Naturreich und was drinnen ist beherrscht und nach oben und innen hin sich zum Vater bekennt und ihm sich und alles wieder zuführt und hingibt. Beim Menschen handelt es sich nachbildlich um seelische Funktionen eines und desselben Personlebens, dort dagegen vorbildlich um den einen Lebenskreis, den die göttlichen Personen unter sich vollführen. Von Christi Geist zunächst ist also der Heil. Geist unterschieden; beide hinwieder müssen in ihrem funktionellen Zusammenschluß und in ihrer Wesensgleichheit gefaßt werden.

Ist einmal der Menschengeist mit Christi Geist geeint und dessen Wille der seinige geworden, so ist er dadurch mit dem Heil. Geist in Verbindung gesetzt zufolge der Wesensgleichheit des einen mit dem anderen. Doch ist die Verbindung mit Christus und die mit dem Heil. Geist jede eine besondere: das innerseelische Wirken

von Christi Geist auf den Menschengeist wird vermittelt durch das Wohnen Christi im gläubigen Gemüte und geht darauf hinaus, den Menschengeist und den ganzen Menschen erst in die Wirkungssphäre des Heil. Geistes zu bringen. Es findet also im Gang der Heilsgeschichte eine Umkehrung der sozusagen räumlichen Verhältnisse statt: die Seele wird in die Wirkungssphäre des Heil. Geistes hineingehoben, während Christus sein Wohnen und Wirken vielmehr innerhalb der ihm verbundenen und für ihn offenen Seele des Menschen nimmt und hat; mit anderen Worten, für Wohnen und Wirken Christi bildet die Seele den Raum, dagegen gibt der Heil. Geist den Raum für die Seele ab. Darum ist die Wechselwirkung zwischen Menschengeist und Christi Geist bedingt durch die Aufnahme Christi in der Seele Gemüt, die Wechselwirkung zwischen dem Menschengeist und dem Heil. Geist aber weiterhin durch die Aufnahme der Seele in das Reich des Heil. Geistes, eine Aufnahme, die zur bleibenden Voraussetzung jene Lebensgemeinschaft mit Christus hat und nur unmittelbar vom Heil. Geiste selbst insofern angeregt und gefördert wird, als dieser im Kreislauf des göttlichen Lebens sich und was er hat und haben will, dem Vater unterwirft und hierdurch dem vom Vater ausgehenden Sohne zuführt und von daher zurückempfängt. So ward und wird von der Gewalt des zunächst innertrinitarischen Prozesses die Kreatur mit ergriffen, im A. T. schon vor der offenbaren Menschwerdung des Logos, wie danach im N. T. durch den erhöhten Christus, dem das Gemüt sich eröffnet.

Hiernach hat ein Wohnen und Wirken des Heil. Geistes in der Menschenseele zur Vorbedingung, daß bereits Christus dort seine Wohn- und Wirkungsstätte aufgeschlagen hat: dadurch daß der Mensch seinen Willen dem aus dem Wort ihm bekannten und durch die Tat erkannten Willen Christi hingibt, wird sein Wille konform mit dem des Heil. Geistes; infolge davon findet er sich in dessen Reich versetzt, hat hiermit Vermögen, Befugnis und Pflicht, in Verkehr mit dem Herrn des Reiches zu treten, und ist geschickt gemacht, am sichtbaren Ausbau eines Gottesstaates schon auf Erden teilzunehmen.

Die Zugehörigkeit zum Reich des Heil. Geistes, welcher als Heil. Geist aller Natur mächtig ist, bringt für den Menschen mit

sich den Kampf des Geistes gegen seine eigene unbeherrschte Natur, ob auch der Kampf bis zum Tode des Erdenleibes fortwogt. Er wird dabei inne, daß er in Gott dem Heil. Geiste seinen gnädigen und allmächtigen Herrn und Helfer hat, der nach weisem Rate die Geschicke der Völker und den Gang des einzelnen leitet: schon ein Rückblick auf die bisherige Führung, die ihm beim Wanken durch die Wirren des Lebens ohne Verdienst und Würdigkeit und trotz der Sünde zuteil ward, lehrt es ihn zur Genüge und befähigt ihn zu prophetischem Vorblick. Durch solche Macht gehoben darf er bekennen, ungeachtet der eigenen Schwachheit berufen und gestärkt zu sein zum Dienst des Höchsten und zur Verkündigung seiner Majestät. Überdies sieht er sich nicht allein und einsam, sondern sich unter des Königs Szepter mit seinesgleichen gesammelt zu einer Gemeinde auf dem Grunde, der durch Christus gelegt ist, und in dem Geiste, der durch Christus vermittelt wird. Nur Anfänge sind allerdings hienieden; die Vollenduug ist in der anderen Welt.

Rabus.

Der erste antinomistische Streit.

(Schluß.)

Bei einem **zusammenfassenden Rückblick**, der von den letzten Entscheidungen zugleich auf die Anfangsjahre der Reformation zurückschaut, wird man feststellen müssen, daß die „Stimmung“ in Torgau eine andere war als die, welche Luther in Leipzig Eck widersprechen ließ.

In den Resolutionen zur Leipziger Disputation spricht Luther den Satz aus: primum conandum, ut iustitia diligatur, tum amore iustitiae peccata detestentere II. 421_{31},[1]) in Torgau spricht Melanchthon den Satz aus — und Luther widersprach ihm nicht —: oportere terrores in animis existere ante iustificationem C. R. I. 915. Vordem rückte man mit der Begeisterung einer großen Tat die Predigt der Gnade und des Glaubens in den Vordergrund, jetzt stellte man vorsichtig das kostbare Gut hinter die Zornesworte des Gesetzes.

Seit die Freunde Karlstadt und ihre zügellosen Massen die kraftvolle Reaktion Luthers herausgefordert hatten, seit den Anfängen der zwanziger Jahre, hatte sich der Schwerpunkt von der einen nach der anderen Seite bewegt, nämlich von der Predigt: sola fide, zu dem anderen paulinischen Satze: *μετὰ φόβου καὶ τρόμου τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε.*

---

[1]) Ich zitiere nach der Weimarischen Ausgabe, die Zitate nach der Erlanger sind besonders bezeichnet.

Aber wie diese Sätze in der einen paulinischen Verkündigung sich zusammenfanden, ohne sie zu sprengen: so sehen wir auch bei Luther, daß bei aller Verschiedenheit jene zwei Predigtweisen demnach zu allen Zeiten verbunden erscheinen, ohne ihn doch zu inkonsequenten Systematisierungen zu führen: in derselben Leipziger Disputation finden sich die Sätze: timor incipiens poenitentiam II. 369_{14} ff. und incepit ab amore iustitiae II. 362_{19}. Wie beiden Seiten der reformatorischen Predigt ihre Notwendigkeit zuerkannt werden muß, so ist auch ihre Verknüpfung eine innerlich geforderte und mögliche.

Der Sünder in seiner hochmütigen Verselbständigung (Prob. VII. 2; Heidelb. Disp. I. 358_{4} ff.), die Gott und Christo den Ruhm entzieht (Prob. IX. 2; Heidelb. Disp. I. 358_{35} ff.), ist damit auf sich und seine Gerechtigkeit gestellt I. 113_{18}. Gottes Gnade, die jeden freien Willensakt bedingt I. 359_{12} ff., ist ihm aber verloren, und Gottes persönliche Antwort auf seine persönliche Abwendung ist der Zorn, der, wie alles göttliche Tun, nicht eine Einzelhandlung, sondern eine totale Gesinnung ist (gegen Latomus III. 106; $_{37}$ ff.). Folglich ist auch alles Tun des Menschen zu seinem Heil selbstisch und gottlos (Heidelb. Disp. Prob. II. I. 360_{27}).

Kein Werk hebt ihn über sich selbst hinaus, auch nicht das Werk des Gesetzes, denn, obwohl Ausdruck des göttlichen (II. 500_{8} ff.) Willens, erscheint es doch, seines Prinzips entbehrend (Heidelb. Disp. I. 363_{25}), ihm als Buchstabe, den er sich als Gesetzessinn und „Erfüllung" aneignet (I. 105_{38}). Vielmehr, im Gegensatz gegen Gottes Willen stehend, erkennt er dessen Ausdruck wider sich gerichtet und, indem er zugleich nur selbstisch diesen Gegensatz fürchtet (Strafenfurcht. Sermo d. poen. I. 319 ff.), wird seine Gesetzwidrigkeit zum odium dei II. 527_{1} ff. (Galbr. 1519) E. A. lat. 36_{186}.

Hiermit endet schließlich jedes, auch noch so angespannte Handeln, denn es kann nicht über sich selbst und seine Gottwidrigkeit hinaus.

Auf diesem Punkte, wo man trotz innerlichen Verlangens seinen ganzen Gegensatz gegen Gott fühlt, war Luther mit den ernst ringenden Christen seiner Zeit angekommen: Seit Tertullian, Augustin und Gregor wußte man wohl von einer alles schenkenden gratia,

aber selbst ein Augustin hatte diesen Gedanken nicht zu Ende gedacht, die gratia blieb ihm die, per quam a nostris malis meritis liberamur et per quam bona merita comparamus, quibus ad vitam perveniamus aeternam.[1]) Gottes persönliches Handeln in Barmherzigkeit, das unsere Persönlichkeit allein trägt, war noch verdunkelt, und die kirchliche Praxis trug dazu bei, immer mehr die merita in den Vordergrund zu schieben und dadurch die Frömmigkeit zu veräußerlichen oder zur Verzweiflung zu führen. Die Kirche und ihre Mittel waren der einzige Ersatz für das entrückte Heil. In der Frage der Buße treten die Verirrungen am deutlichsten auf, denn hierin handelte es sich um Erwerb, resp. Wiedererwerb des verlorenen Heils: haben die Erfahrungen des Pönitenten disponierende Bedeutung für den Gnadenempfang?

Luther hat diese Bewegung des sündigen und heillosen Ichs durch alle Stadien seiner Kräfte miterlebt, aber je weiter er vorwärts drang, desto mehr trat das handelnde Ich zurück und die Gnade aus ihrer Verborgenheit hervor, die den Frommen seiner Kirche niemals verloren, aber auch nicht zu entscheidendem Bewußtsein gekommen war. Staupitz (De Wette I. 116 ff.) weist den Trostlosen auf den amor iustitiae Dei als das Prinzip der Buße hin; Luther aber wendet den Gedanken des Evangeliums an: nur in der gratia vollzieht sich eine Buße, die ihrem zugleich heraustretenden Vollsinn entspricht. Gerade der vollkommen ausgedachte Gedanke der persönlichen Bußleistung transmentari I. 530_{19} ff. (Ref. zu den 95 Thes.), das Ziel dieser Handlung fordert sich selbst zum Prinzip (amor iustitiae letzter Gegenstand wie Voraussetzung der Buße). Sollte diese Forderung nicht zu einer Selbstverneinung [2]) führen, so mußte die Gnade ihr antworten: Ecce optime deus, poenitendum mihi praecipis,[3]) sed talis sum ego miser, quod sentio me nolle neque posse: quare tibi prostratus pedibus oro misericordiam et gratiam, fac poenitentem quem iubes

---

[1]) Loofs, Dogm.gesch. 3 S. 225.

[2]) Die „enge Verschwisterung mystischer und mönchischer Frömmigkeit" (Loofs S. 318) stand auch Luther in den Jahren 1516 und 1517, Heilserkenntnis hindernd, im Wege (Loofs S. 350).

[3]) Es geht (Sermo d. poen.) die Ausführung voraus: amor semper est prior odio I. 320_{26} ff. Aber diese Definition ist zunächst Form ohne Wirk-

poenitere I. 321_{22}. Diese Erkenntnis voller Trost in Christo ist die Gott geschenkte Entdeckung der Reformation.[1])

Gott allein in seiner Barmherzigkeit hebt den Sünder — ganz ohne dessen Verdienst — über sich selbst hinaus und gibt ihm an seinem Herzen die Gewißheit des Heils. In dieser Gnadenbedingtheit kann nun das alium fieri anheben, nämlich das Selbstverleugnen und das Hingeben an Gott. Cum vera contritio sit incipienda a benignitate et beneficiis dei, praesertim a vulneribus Christi, ut homo ad sui in gratitudinem primo veniat ex intuitu divinae bonitatis et ex illa in odium sin ac amorem benignitatis dei (XXVI. Konkl. z. d. 95 Th.).

Darum soll man die Gnadenpredigt[2]) in den Mittelpunkt, ja an den Anfang stellen II. 421_{31}. Das Gesetz, als nur sündenmehrend, ist in diesem Betracht auszuschließen III 422_{2} f. $_{6}$ ff. 421_{29} f.; ja um die alleinige Bedeutung der Gnade mit voller Intensität geltend zu machen, erhebt sich Luther, die persönlich-sittliche Gestaltung des Heilsverhältnisses als sekundär unter sich lassend, zu dem Ausspruch: nec timore nec amore (!) potest se homo erigere ad gratiam capessendam, sed gratia praevenit et movet ad merum dei obtutum et amorem iustitie II 363_{31} ff. (Leipz. Disp.).

Daß aber solche Worte — wie auch der kräftige Prädestinationsgedanke Luthers — nicht zu pantheistischem Libertinismus oder auch nur zu dem weniger sittlich bedenklichen Antinomismus Agricolas führten, lag an der reinen persönlichen Auffassung des Verhältnisses, welches der deus misertus (C. R. XXVI. 11_{5}) mit den Sündern, deren Person er würdigt, beginnt. In der Rationis Latomianae confutatio (1521), wo in ähnlicher kraftvoller Weise von dem favor Dei geredet wird, der dem Menschen trotz seiner

lichkeit, auch der amor iustitiae, ebenso das: in specie (im sittlichen Menschen) iusticiae meditatus in eam ardescit I. 319_{44} an sich kein lebenskräftiges Prinzip (gegen Herrmann).

[1]) Vgl. Köstlin, Luthers Theologie I. 207.

[2]) amor und caritas und die Erzeugung derselben beim Menschen bedeuten wesentlich dasselbe, nur sind diese Begriffe mehr formell orientiert II. 362_{7} ff., 363_{13} ff.

Sünde gilt [1]), wird dennoch — gerade dem Latomus gegenüber — die wirkliche Sündigkeit der Sünde des Wiedergeborenen betont und damit der ethische Ernst gewahrt. Wie die menschliche Sünde dem Zorn Gottes, so steht die fides (donum gratiae iustitia), als menschlich-sittlich sich vollziehendes Verhalten, das als solches mit der sittlichen Erscheinung der Sünde zu tun hat, gegenüber der Gnadengesinnung Gottes (favor, gratia).[2]) Diese ethische Bedeutung der Gnadenlehre neben ihrer religiösen hat Luther nie übersehen. Auch da, wo Luther mit Recht den Primat, ja die Priorität der Gnade und ihrer Predigt betont, weist er doch energisch auf die schmerzliche Selbstunterscheidung des Menschen von seiner Sünde hin; gerade um seines persönlichen Gnadenbegriffs willen mußte er die terrores conscientiae fordern I. 576 $_3$ ff. Als aber in den zwanziger Jahren in den Reihen seiner Gesinnungsgenossen immer zahlreicher Leute erschienen, die seine Lehre von der freien Gnade ihres sittlichen Charakters entkleideten, die persönliche Verpflichtung und Verantwortlichkeit in einer schwärmerischen oder doch antinomistischen Auffassung der Gnade und Sünde untersinken ließen, als durch die sächsische Kirchenvisitation Kreise in das Wirkungsgebiet der Reformatoren traten, die weder durch die sittliche Pädagogie der mittelalterlichen Kirche gegangen, noch durch die unverständige Gnadenpredigt der reformatorischen Ultras gebessert waren, da trat die Notwendigkeit heran, mit kräftiger Hand die Zügel des bürgerlichen Gesetzes anzuziehen, vor allem aber die sittliche Verpflichtung und das Bewußtsein der persönlichen Schuld Gott gegenüber als Voraussetzung für ein rechtes Verständnis des Evangeliums einzuschärfen.

Die in diesem ethischen Sinne betrachtete Glaubenshandlung vollzieht sich nun, was die Buße betrifft, in folgenden Akten, wie sie sich aus der sündigen Wirklichkeit des Menschen ergeben: Scheidung

---

[1]) Quid ... id peccati, ubi deus favet et nullum nosse vult peccatum; totusque solum acceptat et sanctificat VIII. 107 $_2$ ff.

[2]) Je mehr sich die Rechtfertigungslehre von der augustinischen Hülle befreit, um so mehr kann ihre ethische Gestaltung heraustreten. Die den persönlich sittlichen Reflex der göttlichen Gnade im Menschen darstellende fides, die früher mehr als göttlich bedingt erscheint, wird jetzt in ihrer sittlichen Form deutlicher betont.

von der Sünde und sodann Hinkehr zur Gnade [I. 540_8 ff. Quando deus incipit hominem iustificare, prius eum damnat ... In ista conturbatione incipit salus (Resol. z. d. 95 Thes.)]. Soll der Mensch mit Gott in Gemeinschaft treten, so muß er sich zuvor von seinem Selbst und seiner Sünde losreißen. Wie könnte das neue Verhältnis für ihn in Kraft treten, wenn er nicht vorher das alte abgebrochen hätte!

Darum ist vorerst das Gesetz zu predigen, welches an Gottes Willen seinen entgegengesetzten Willen und die Folgen daraus vorhält und klarstellt[1]) [vgl. in der Schrift „Wider die himmlischen Propheten: „in solcher Ordnung" E. A. 29_{189} ff. Leipz. Disp: lex principium est penetentie (so) cuius libet boni operis. quare et in penitente ante omnia oportet vel revelari vel suggeri legem, contra quam fecerit et secundum quam facere debet II. 361_{33} ff.]. Es ist auch möglich, daß in dieser sittlichen Erfahrung Gesetzes- und Gnadenwirkung gleichzeitig in das Bewußtsein fallen II. 364_8 ff., 363_{21} ff. Es wird dies aber erst bei dem erfahrenen Christen eintreten, dem die vorausgegangenen Gnadenerfahrungen zu einem festen Besitz seines Bewußtseins geworden sind. Für ihn wird auch seine Gnadenerfahrung zum bewußten Prinzip seiner Selbstdemütigung werden; denn je inniger sein Verhältnis zu Christus wird, um so mehr wird er die Welt und seinen Hochmut aufgeben. Doch dies betrifft schon das Verhältnis der beiden Gedankenreihen, der religiösen und ethischen.

Es hat sich zunächst ergeben, daß die Folge der Akte, der Abkehr von der Sünde und Zukehr zu der Gnade, mit der persönlichen Fassung des Verhältnisses zu Gott gegeben ist, das nach seiner religiösen Seite ein vollzogenes, nach seiner sittlichen ein zu vollziehendes ist.[2])

---

[1]) Auch das Anschauen der passio Christi kann primär diese Wirkung haben I. 337_{34} ff. (Sermo de passione Chr. I) cf. I. 121_5 ff. (Sermo die Circunactionis). An ihm wirkt sich ja der Fluch des Gesetzes aus.

[2]) Es folgt zugleich aus dieser sittlichen Bestimmtheit, daß bei der Macht der Sünde im sittlichen Leben des Menschen der Bußvollzug sittlich unterwertige Züge störend an sich tragen wird, wie den selbstischen timon poenae, der erst durch das rein herausgestellte Prinzip des transmentari Berechtigung findet



Lipsius hat nun, von der Tatsache der sich vertiefenden ethischen Erfahrungen, die immermehr das religiöse Prinzip als bestimmend in sich aufnehmen, ausgehend, den Schluß gezogen, daß man die gereifteren Erscheinungen, in denen die Gnade als bewußtes Prinzip wirkt, als „Christenbuße" bezeichnen und von der prinzipiell anders gearteten „Bekehrungsbuße" trennen müsse. Auf jene Christenbuße bezog er die reformatorischen Aussagen, welche die Liebe zur Gerechtigkeit vor der Buße fordern,[1]) auf die Bekehrungsbuße die, welche den Anfang der Buße in den terrores conscientiae sehen.[2]) Und so glaubte er den Widerspruch aufheben zu können, den A. Ritschl zwischen diesen beiden Reihen von Aussagen zu finden meinte, indem er der ersteren als echt reformatorischen den Vorzug gab. Demgegenüber ist festzustellen, daß für die Reformatoren dieser Unterschied keine Bedeutung hat, daß nach obiger Darstellung ihnen die ethische wie die religiöse Behandlung notwendig sind, daß sie daher in jeder Bußhandlung vereinigt sein müssen, und daß auch tatsächlich diese Vereinigung in der reformatorischen Lehre ihre Darstellung findet.

Nun gelten zwar die religiösen Aussagen der Anfangszeit, die A. Ritschl bevorzugt, gewiß hauptsächlich in der Kirche stehenden Christen, und in den ethischen aus den zwanziger Jahren tritt der Begriff des impius convertendus auf. Doch diese Beziehungen sind nicht ausschließlich. Was die erste Periode anbetrifft,[3]) so erscheinen neben den Trost bedürftigen Christen, die durch das Ergreifen der Gnade, den amor institiae, zur rechten Buße kommen, die impii convertendi, und diese gehen durch die gleiche Erfahrung: der verlorene Sohn begann seine Buße nicht a poena et timore, habuit autem eam (sc. conversionen) ex trahente intus patre et dilectionem inspirante etc. II. 362_{21} ff. (Leipz. Disp.). Zachäus Freude (non cupiebat Christi adventum 29; non se dignum putavit 327, et tamen cupiebat 29, accepit illum gaudens) ist

(De Wette III. 215); so wird auch um des Residuums von Sünde die Abwendung von ihr eine dauernde sein müssen.

[1]) Die religöse Betrachtungsweise.

[2]) Die ethische Betrachtungsweise.

[3]) Über die Frage betreffs der zweiten ist oben Seite 803 dargelegt, daß die Scheidung zwischen Bekehrten und Unbekehrten keine scharfe ist.

ein signum praecedentis amoris et cupiditatis I. $97_{35, 40}$. **Luther** würde die Frage, ob ein impius convertendus der Gnade zu und vor der Buße bedürfe, energisch bejaht haben — wie sollte auch seine perverse Richtung in die entgegengesetzte umbiegen![1]) Und der erfahrene Christ vollzieht auf der anderen Seite, um seines Fleisches willen mit immer ernstlicherem Schmerz seine Scheidung von der Sünde, deren Erkenntnis ihm an dem vollkommeneren Verständnis des Gotteswillens im Gesetz fortschreitend[2]) wächst, und zwar bevor er wieder in den Besitz des Gnadenstandes treten kann.[3])

Wenn also für jeden Punkt in der Entwicklung des Christen die religiöse und ethische Seite notwendig sind, so ist es unrichtig, die eine Seite als allein berechtigt zu isolieren (Ritschl), auch nicht, die beiden Seiten nach dem Prinzip einer eingetragenen Unterscheidung auseinanderzureißen (Lipsius).

Zugleich folgt daraus, daß beide in jedem Punkte vereinigt sein müssen.

Nachdem eben die Notwendigkeit der ethischen und religiösen Seite des Verhältnisses zu Gott nach der Lehre Luthers dargelegt ist, ist nun zu zeigen, **daß** und **wie** er beide Gedanken **zusammenbindet**.

Habita charitate **simul** moveri hominem ad timorem dei II. 364_8 ff. Quando deus **incipit** hominem iustificare **prius** eum **damnat** I. 540_8 ff. Gottes Hand, ja seine Gnadenhand, die zur Rechtfertigung führen will, ergreift den Sünder nicht anders, als daß sie ihn zuerst aus seiner Sünde herausreißt. Timor domini quidem necessarius est, sed filialis,[4]) quia sine amore

[1]) Christus nunquam peccatores coegit timore ad poenitentiam, sed suaviter alloscit, quoscumque vocavit, ut Zachaeum, Magdalenam, apostolos. (Leipz. Disp.).

[2]) II. 497_{30} ff., 498_{10} ff. z. C. R. XXVI. 17_3.

[3]) Deum non inveniri nisi in passionibus et cruce . . . Ideo amici crucis dicunt, crucem esse boram et opera mala, quia per crucem destruuntur opera et crucifigitur Adam, qui per opera potius aedificatur I. 362_{28} ff. (Heidelb. Disp.) omnis vita est poenitentia et crux Christi I. 541_{30} (Resol. zu den 95 Th.). David ruft aus: peccavi. (Haec enim voe iustorum se ipsos primo accusantium) I. 541_{33} (Resol. zu den 95 Th.) cf. I. 540_{17}.

[4]) Vgl. C. R. XXVI. 11_5. Deus misertus perterrefacit cor.

impossibile est ferre conversionem sui, in qua terretur et humiliatur peccator (Leipz. Disp. II. 363_{13} ff.). Auf der anderen Seite kann eben der Sünder die Kette nicht sprengen, wenn Gottes Stärke es nicht tut.

Und auf den ersten Akt ethischen Verhaltens, der so von der religiösen Beziehung getragen und vor der Verzweiflung und der Oberflächlichkeit des Selbsttuns geschützt ist, tritt nun — wieder von der Gnade begleitet und bedingt — der zweite ein, die Hinwendung zur Gnade resp. ihr Empfang.[1]) gratia prevenit et movit ad merum dei obtutum et amorem iustitiae II. 361_{31} ff. homo ad sui ingratitudinem primo veniat ex intuitu divinae bonitatis et ex illa in odium sui ac amorem benignitatis dei I. 576_7 ff.; I 340_7 ff.; II 363_{35} vgl. C. R. XXVI 18_3. confidere, ubi cor terretur et tum fides erigutur et credit sibi ignosci et placatum esse Deum.[2])

Es war ein Fortschritt der Systematisierung, wenn Luther in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft das Verhältnis der religiösen Bedingung zu den ethischen Bewußtseinsakten so bestimmt, daß er zwischen fides, qua minis et promissis eius credidisti VI. 545_{35}, schied. Melanchthon folgte ihm mit seiner — der zweiteiligen poenitentia entsprechend — doppelten fides (Kolde 174, 210 usw).[3])

Zugleich aber hielt man in Erinnerung, daß das Objekt dieser zwei Arten von fides doch ein und dasselbe ist, indem man auf die fides promissionis den Hauptton legte (VI. 544_{26}) oder ihr allein eigentlich das Prädikat der fides zusprach (Kolde 174). Dieselbe Tendenz zeigt sich in dem Torgauer Beschlusse, nur daß man

[1]) Hier ist ergänzend zu dem oben geschilderten Verlauf der ethischen Erfahrung im Glaubensverhältnis hinzuzufügen, daß Hinwendung zur Gnade (2. Teil der Buße) und Empfang der Gnade oft zusammenfallen, wie in den Loci von 1521 (Kolde I. 243 ff.).

[2]) Da die religiöse Beziehung die umspannende ist, die dem sittlichen Handeln erst Wirklichkeit gibt, so ist auch die Darstellung in der ersten Periode, wo die religiöse Seite betont wird, eine umfassendere.

[3]) Luthers mannigfache Aussagen über das opus alienum und proprium Dei oder evangelii weisen dieselbe Scheidung auf, die das Tun eines und desselben gnadenvollen Gottes in dessen ethisch vermittelter Wirkung an Menschen darstellt.

die religiöse Überordnung dieser fides, an deren Eigenart als amor iustitiae auch die fides minarum in gewissem Sinne teilnehmen muß, in der sich zugleich alle ethischen Vorgänge zusammenfassen, nicht meinte betonen zu müssen.

Diese Beschränkung (vorzüglich in letzterem Sinne gefaßt) zeigt den reinen evangelischen Sinn: nur dem Deus misertus verdankt unser Heilsleben die Wirklichkeit. Hiermit ist auch die Zusammenfassung der religiösen und ethischen — und zwar als negativer und positiver — Beziehung gegeben.

Was aber die **Art** betrifft, in der die ethische und religiöse Beziehung zusammentreten, so ist sie bestimmt durch ihre beiderseitige Eigenart, die nicht eine addierende Koordination ergibt. Die Abhandlung gegen Latomus legt dar, daß die fides, als persönlich-menschlicher Reflex der Gnade, sich geschichtlich in sittliche Teilhandlungen zerlegt, während die göttliche Liebesgesinnung in ihrer vollkommenen Einheit den ganzen Menschen umspannt. Dieser Glaube wird zwar als gottgeschenkter von prinzipgebender sittlicher Bedeutung (iustitia . . . pro intima radice accipitur, cuius fructus sunt bona opera VIII. 105_{39} ff.), aber als menschlich angeeigneter an die zeitlichen Bedingungen gebunden sein.[1])

So löst sich der Kampf mit der Sünde in ein fortgehendes Handeln der fides auf, während die ihn bedingende Gunst Gottes ihn umspannt VIII. 109_{11} ff., 16 ff., 20 ff. Vollzieht sich nun die Buße,[2]) nämlich als das ethische Komplement zu der göttlichen Liebesgesinnung,[3]) in den dem menschlichen Bewußtsein entsprechenden Stufen: Abkehr von der Sünde und Zukehr zu der Gnade, so ist zunächst auf der ersten Stufe die Gnade, die den handelnden Menschen trägt, noch nicht in sein Bewußtsein gefallen, diesem zugeeignet: tunc ignorat homo sui iustificationem heißt es bei dem

[1]) Angedeutet 107_4 ff. Gegenüber dem Totalverhalten Gottes in der gratia und ira: Diversus et multiformis est in donis suis; damit sind die einzelnen menschlich-irdischen Erscheinungen berücksichtigt.

[2]) immutatio corruptionis et renovatio de peccato assidua, quam operatur fides 11 ff.

[3]) Cur non satis erat remissio peccatorum? Nonne huc congruit quod poenitentia est immutatio corrupt usw. Anm. 2. . . . donum dei, et remissio gratiae donum est, ut non sit ibi peccatum irae? VIII. 109_{11} ff.



prius cum damnat des die Rechtfertigung bereitenden Gottes I. 540_{31}; remissio culpae (fit) per infusionem gratiae ante remissionem sacerdotis, talis tamen est infusio gratiae et ita sub forma irae abscondita .... ut homo incertior sit de gratia, cum fuerit ipsa praesens, quam cum est absens. Das Absolutionswort — also die persönlich „bewußte, erfahrene Gnade — gibt Gewißheit der Sündenvergebung I. 541_{8} ff.

Die Liebe Gottes wirkt am Herzen, aber ihre persönliche Aneignung geht erst durch die Not zur Seligkeit: Christus de Maria Magdalena ad Simonem leprosum discit: Remittuntur ei peccata, quo utique significat gratiam ei iam infusam. Sed hanc infusionem ipsa non cognovit, nondum erat pax ossibus suis a facie peccatorum suorum, donec ad eam conversus diceret: remittuntur tibi peccata tua, fides tua te salvam fecit, scilicet qua credidit remittenti I. 541_{25} ff. Je mehr man nun persönlich mit der Gnade zusammenwächst, um so mehr werden wir, wie oben dargelegt, sie erfassen als das Prinzip, das allen unseren Handlungen vorausgeht. C. R. I. 905, 906.[1] [2]) De Wette III. 215.

Aber auch bei dem Gerechtfertigten, d. h. dem, der die Rechtfertigung schon erfahren hat, beginnt um der Macht der Sünde, die sich im Bewußtsein immer wieder vordrängt, die Buße mit den terrores conscientiae, in denen das Bewußtsein die Gnadenhand Gottes neben seiner strafenden nicht fühlt, und schreitet fort zu dem Wiedererfassen des Vergebungstrostes: David certe cum peccasset et a propheta Nathan fuisset reprehensus ex mandato dei, mortuus fuisset subito, quando operante in eo gratia iustificationis exclamavit: peccavi (Haec enim vox iustorum se ipsos primo accusantium), nisi statim velut absolvens Nathan dixisset .... 544_{38} ff.

Vollzieht sich nun so die Zusammenordnung des ethischen und

---

[1]) mentem Christianam in illis terroribus sero eo pervenire, ut aeternarum poenarum metu non commoveatur.

[2]) christianam mentem sero eo pervenire, ut perspiciat, quid sit: Deum propter se ipsum timere aut: ad Deum amore iustitiae converti ... a parum exercitatis animadverti non satis posse intellegi, quid sit Deum timere non propter poenas.

religiösen Verhaltens, indem man von den ersteren auf das letztere blickt, so wird andererseits auch diese Zusammenordnung in umgekehrter Richtung betrachtet. In den Ausführungen gegen Latomus tritt zunächst diese Betrachtungsweise hervor. quem ... deus in gratiam recipit, totum recipit, et cui favet, in totum favet VIII. 107_{8} ff. Remissa sunt omnia per gratiam, sed nondum omnia sanata per donum. Donum etiam infusum est ... laborat, ut peccatum expurget, quod iam personae indultum est 107_{21} ff. Wichtig ist nun, daß diese religiöse Seite als in der Taufe wirksam erscheint: gratia baptisato faventum VIII. 108_{39} ff. und Impiissimum ... est dicere, baptisatum esse adhuc in peccatis 16 ff.

In derselben Weise hatte Luther in der Schrift von der babylonischen Gefangenschaft kräftig auf das Verheißungswort in der Taufe hingewiesen, als die Kraft des einzigen Gottes, welche vollständig unsere Heilserlebnisse trägt: est enim opus dei, non hominis ... Caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur VI. 530_{12} ff.

Und in dieser göttlichen Natur liegt die Gewähr, daß wir ein für allemal über uns selbst in das Heil hineingehoben sind: prorsus non dubitantes, nos esse salvos, postquam sumus baptisati VI. 527_{33} ff.

Indem aber dieser Tat des ewigen Gottes der Glaube als persönlicher Reflex, sofern er als die Negation alles Selbsttuns (sine ullis operibus VI. 530_{12} ff.) Gottes Willen sich gelten läßt,[1]) antwortet, partizipiert er an dem Wesen der Ewigkeit. Indem er jedoch zugleich das höchste ethische Verhalten, das alle weiteren Handlungen nach sich zieht VI. 530_{12} ff., ja dieses selbst und so auch Inhalt der Buße ist (fides est submersio veteris hominis et emersio novi hominis VI. 533_{1} ff.), faßt er auch alle zeitlichen Bestimmtheiten in sich, in denen sich der sittliche Charakter entfaltet.

Ist die Buße nur Rückkehr des Glaubens ad baptismi virtutem et fidem VI. 528_{13} ff., ist der Christ neben der einmal ge-

[1]) Huic fidei et iustitiae comes est gratia seu misericordia, favor dei, contra iram, quae peccati comes est, ut omnis qui credit in Christum (habet deum propitium) habeat deum propitium VIII. 105_{30} ff.

schehenen, ewig gültigen Taufe (una solida et invicta navis 529$_{24}$), die der Glaube empfängt, semper baptisandus fide, so treffen sich in der Glaubenserfahrung Ewiges und Zeitliches. Das Objekt, auf das sich der Glaube bezieht oder vielmehr das Subjekt, das ihn hervorruft, wird deswegen einmal, in seiner kausierenden Kraft betrachtet, auf die Ewigkeit bezogen, andererseits auf das Endliche, als das Gebiet seiner Wirkung. Nach der religiösen Seite hin ist das Erlebnis des Christen abgeschlossen, nach der sittlichen ein zu erfahrendes. Und somit ist es kein Widerspruch, wenn Luther die Gnade resp. ihren persönlichen Reflex, den Glauben, mit den Übergeschichtlichen oder Geschichtlichen in Verbindung setzend, einmal vor die Buße setzt, das andere Mal die Gnade der Buße folgen läßt.

Daß diese Doppelbeziehung keinen Widerspruch in sich schließt, zeigt die Analogie der sachlich gleichbedeutenden Begriffe der Prädestination oder gratia praeveniens; von der Seite Gottes, als des ewigen, betrachtet, ist sein Verhältnis zum Menschen ein vollkommen abgeschlossenes, von der Seite des Menschen, als des geschichtlich organisierten, muß es in sittlicher Betätigung durchgeführt werden.

Indem Gott mit den Menschen in persönliche Gemeinschaft der Liebe eingeht, gibt er ihm eine bedingte Selbständigkeit, die er in der Form eines geschichtlichen Lebens sittlich entfaltet und doch zugleich, als bedingte, von einem ewigen Willen getragen weiß, der eben das Ziel seiner Beziehung ist. Dieses Ineinander von Selbständig Geschichtlich-Sittlichem und Bedingt-Ewig-Religiösem des persönlichen Verhältnisses zu Gott kann nur in der Erfahrung erfaßt werden; und da solche Erfahrung nur eine endliche, stückweise Erkenntnis ermöglicht, die bei dem mangelhaften Vollzug jenes Verhältnisses zudem eine unvollkommene ist, so wird sich die Lehre und Predigt begnügen müssen, den Zusammenschluß des Sittlichen und Religiösen so darzustellen, daß sie vor allem das Religiöse heraushebt, aber auch das Sittliche nicht vernachlässigt.

Es ist Luthers Verdienst, das lebendig erlebte Verhältnis, wenn auch nicht in systematischer Vollständigkeit, so doch mit der Treue der Erfahrung der Kirche vor die Augen gemalt zu haben, indem er den Römischen, die mit der Überspannung der sittlichen Kraft die Gewissen ermüdet oder verflacht hatten, die Fülle der

religiösen Bezogenheit, nämlich die Barmherzigkeit Gottes in Christo, entgegenstellte, die dem demütigen Glauben doch zugleich die sittliche Tätigkeit voll und ganz ermöglicht; den Antinomisten aber, die durch Negierung der sittlichen Selbständigkeit und zugleich Verantwortlichkeit nicht weniger das persönliche Verhältnis zu Gott vernichteten, den Ernst der sittlichen Verpflichtung, die nicht ohne schmerzliche Selbstaufgabe die Gnade sich zugeeignet.

Ich schließe mit den Worten der Assertio omnium articolorum, in denen die Gnade Gottes als der alleinige Grund unseres Heils gepriesen wird, indem aber zugleich die ganze sittliche Tätigkeit in vollem Umfang in Kraft tritt: ubi conscientiae sunt, ibi certe iustituendae sunt, ut a Christo primum incipiant, et in misericordiam eius credentes vitam mutent. Tunc enim primum poenitentia vera incipit, quando ex amore fluit . . . Quando enim de poenitentia docemus, eam docere debemus, qua fiant Christiani ex corde poenitentes, quod non facimus nisi fidem doceamus omnium primo iis, qui peccata sua sentiunt, ne praeventa stulta operum opinione incipiant salutem a se ipsis operantibus et currentibus, et non a miserente deo. E. A. lat. 36_{184} ff.

Joh. Werner †.

Geist und Körper.

Es möchte fast wie eine Vermessenheit aussehen, wenn ich es wage, heute über ein Thema zu reden, welches, soweit wir auch unsere Forschung über die philosophischen Bestrebungen der Menschheit zurückverfolgen, von jeher im Vordergrunde des Interesses gestanden hat. Was, wird man fragen, kann noch Neues gesagt werden über eine Frage, welche schon vor Sokrates die Weisen der Hellenen beschäftigt hat, welche von den größten Geistern aller Zeiten, von einem Platon, Descartes, Hobbes, Leibnitz, Kant usw. und von allen neueren Philosophen in bändereichen Monographien zu beantworten unternommen ist? Und doch wage ich es! Zeigt nicht eben die fortgesetzte Behandlung dieser Frage, daß die bisherigen Antworten eben nicht befriedigt haben. Wohl hat, wenn solch ein Großer seine Antwort gegeben hatte, eine Zeitlang die Frage scheinbar geruht, allein auch das ist nur Schein. Unsere Geschichten der Philosophie schweigen von den Protesten, welche Gleichzeitige gegen die Erklärungen der Großen richteten, weil sie nicht Anklang genug fanden, oder weil sie nichts Besseres zu sagen wußten aber ein Studium der literarischen Erscheinungen an der Quelle zeigt sehr bald, daß auch die Lehren dieser Herren nur Meinungen waren, die wohl manche Anhänger fanden, aber doch auch manchen Widerspruch. Und teilt nicht diese Frage das Schicksal immer wieder aufzutauchen mit allen philosophischen Fragen? Gibt es irgend eine Frage der Philosophie, die nicht durch die Jahrhunderte hin ein Problem gewesen sei? Sogar die einfachen Gesetze des

Denkens selbst, wie sie die Logik lehrt, und von denen man nach Aristoteles Aufstellungen annehmen sollte, daß sie dauernd festgelegt seien, finden hin und wieder noch andersartige Auffassungen. Wenn das nun auch in der Regel Verirrungen sind, so ist doch für alles, was über die logischen Grundgesetze hinausgeht, der Charakter des Problems das Maßgebende. Wollte man also alle Fragen, welche schon hie oder da eine Antwort gefunden haben, ausscheiden, so bliebe nichts übrig, als auf das Philosophieren überhaupt zu verzichten. Da wir nun aber alle das Recht zum Philosophieren als oberstes Menschenrecht beanspruchen, und schwerlich ein Mensch existiert, der nicht philosophierte, ob es nun systematisch oder urwüchsig, ob es über transzendente Begriffe oder über Tagesfragen geschieht, so dürfen wir auch dieser Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist nicht aus dem Wege gehen und darum wagte ich es, für die heutige Diskussion diese Frage vorzuschlagen. — Ja gerade diese Frage heischt unser ganz besonderes Interesse; denn sie steht im Mittelpunkt alles Denkens, sie entscheidet über unsere Stellung zu fast allen Fragen nahezu prädestinierend. In der Tat, wie wollte ich es wohl unternehmen, durch die Tätigkeit meines Geistes auf irgend eine Frage eine Antwort zu erhalten, deren Gewißheit für mich unbezweifelt wäre, wenn ich über die Verhältnisse meines Geistes selbst nur ein Fragezeichen hätte, ja vielleicht die Existenz desselben sogar bezweifelte? Ist sie so die Grundfrage der Philosophie, so ist sie erst recht für Theologen der Schlüssel ihrer Stellung zu den Problemen ihrer Wissenschaft. Denn von der Beantwortung dieser Frage muß die religiöse Auffassung sehr wesentlich beeinflußt werden, wendet sich doch die Religion ausschließlich an den Geist des Menschen. Und nur für die Wesen, welche einen Geist haben, wagen wir es von Religion zu reden; so ist die Pflege und Ausbildung der Religion ein Vorzug der Menschen vor allen anderen Wesen, ein Vorzug, dessen der Mensch nur teilhaftig werden kann insofern er Geist besitzt. Es wird daher wohl niemand, der religiöse Interessen vertritt, auf die geistigen Eigenschaften des Menschen verzichten wollen. Ich brauche hier also nicht den krassen Materialismus zurückzuweisen, der einfach das Vorhandensein des Geistes negiert. Hat derselbe selbst unter den Philosophen abgewirtschaftet, so wird er bei den Theologen schon

gänzlich unmöglich sein.[1]) Ich wende mich also heute nur zu dieser Frage unter der Voraussetzung, daß die Existenz des Geistes beim Menschen nicht bezweifelt wird. Aber von dem Verhältnis der Geistesbegabung zu dem körperlichen Sein des Menschen hängt nicht nur die Begrenzung des religiösen Interesses ab, sondern auch die Methode und der Wert der Verbreitung der Religion. Es ist daher kein Wunder, daß, nachdem durch das Erstarken des Materialismus in den letzten 40 Jahren des vorigen Jahrhunderts die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist für die Philosophie wieder akut geworden war, auch in den theologischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte diese Frage eine hervorragende Rolle gespielt hat und man sehr wohl die treibenden Ideen an derselben orientieren kann.

Wenn wir also die Frage, ob es überhaupt geistige Begabung, die nicht ausschließlich als materielle Eigenschaft oder Funktion der Materie anzusehen sei, gebe, aus unserer Betrachtung ausschließen, so bleibt für die verschiedenen Bearbeitungen des Problems im wesentlichen eine Zweiteilung übrig, welche sich nach den beiden Schlagworten Dualismus und Monismus vollziehen läßt. Diese beiden Schlagworte sind nun aber weit davon entfernt uns selbst eine Antwort zu geben. Es ist ja scheinbar eine sehr einfache Lösung des Problems, Körper und Geist als zwei selbständige Substanzen oder Wesen anzusehen und nun erstens das Körperliche, zweitens das Geistige gesondert zu behandeln. Allein der Dualismus erweist sich doch als eine sehr komplizierte Annahme, sobald man dazu übergeht, sich nur an der Hand dieser Annahme über die gewöhnliche Tätigkeit des Menschen, über die Wechselwirkung von Geist und Körper einige Klarheit zu verschaffen. — Selbst ein Leibniz scheiterte an dieser Klippe, und wir werden sehen, daß auch die modernen dualistischen Theorien eine wirkliche Antwort, die nicht wieder eine Hypothese enthielte, zu geben nicht imstande sind. — Anderseits ist es durchaus nicht etwa selbstverständlich, wie von vielen Philosophen behauptet wird, daß der Monismus notwendig

---

[1]) In der Schrift: „Ist mit der Deszendenztheorie eine religiöse Vorstellung vereinbar" habe ich diese Frage ausführlich erörtert. Hamburg 1903. Schloßmann.

das Ziel unserer Betrachtung sein müßte. Freilich, wenn man Philosophie von vornherein definiert als die einheitliche Auffassung der Welt, so ist der Monismus selbstverständlich auch für diese Frage ein notwendiges Postulat; denn wenn die ganze Welt eine Einheit ist, muß Körper und Geist naturgemäß erst recht eine Einheit sein, da sie zur Welt gehören. Aber in dieser Definition der Philosophie liegt schon eine petitio principii. Denn ich kann mit Recht die Welt nur einheitlich auffassen, wenn sie eine Einheit ist. Ist sie es nicht und ich fasse sie trotzdem einheitlich auf, so entspricht diese Auffassung nicht der Wirklichkeit, kann also nur durch eine Einseitigkeit der Betrachtung erreicht werden und ist deshalb ein Irrtum. Der Monismus in der Philosophie hat also nur dann seine Berechtigung, wenn es gelingt den Nachweis zu erbringen, daß die Einheit der Welt wirklich vorhanden ist. Gern erkenne ich an, daß der Monismus für uns ein erstrebenswertes Ziel wäre; denn da der Mensch der Welt als eine Einheit gegenübertritt, und sein Selbstbewußtsein ihm fortgesetzt diese Einheit seines Seins vorspiegelt, wird er eine gewisse Befriedigung empfinden, wenn die Welt ihm auch als eine Einheit erscheint und ihm so in dieser Einheitlichkeit eine Garantie geboten wird, daß auch er selbst in seinem Selbstbewußtsein sich nicht getäuscht hat, sondern seine individuelle Existenz in der Einheit des Ganzen einen Spiegel seines Seins findet. Allein auch dies setzt voraus, daß die Einheit des Selbstbewußtseins Wirklichkeit und nicht bloßer Schein ist; und so sehen wir, daß dies Argument ein Zirkelschluß ist, der für das Eine unter allen Umständen die Einheit als Hypothese voraussetzen muß, um für das Andere die Einheit zu erweisen. Nun ist aber gar kein Argument vorhanden, welches uns die Wahrheit jener Einheitlichkeit verbürgte, und es ist gar nicht einzusehen, warum die Individualität gerade als eine Einheit angesehen werden müßte, warum nicht ebensogut das Individuum eine Summe aus zwei Gliedern, ein Binom sein sollte. Wir sehen also, jene beiden Schlagworte können uns wohl ein Einteilungsprinzip geben, aber nicht eine Erklärung.

Ehe wir nun in die Untersuchung selbst eintreten, wird es nötig sein, daß wir uns über die Methode verständigen, welche wir dabei anwenden wollen, und welche Argumente wir als Beweis-

stücke gelten lassen wollen. Denn nur wenn man diese festgelegt hat, wird es möglich sein, einen Beweis zu führen. Ich glaube, der einzig mögliche Weg zu einem der Wirklichkeit entsprechenden und darum fruchtbaren Ziele zu kommen, ist der der Empirie. Ich leugne durchaus nicht, daß man spekulativ ein geschlossenes Bild leichter entwerfen kann, als auf dem Wege des Experimentes und der Beobachtung, allein so oft wir auch diese stolzen Bauten spekulativer Philosophie, die oft den ganz unberechtigten Namen positive Philosophie bekommen hat, haben erstehen sehen, wir haben bei allen alsbald den Zusammenbruch folgen sehen, sobald sich nämlich zeigte, daß die Hypothesen, auf welchen sie erbaut waren, unzureichend oder widerspruchsvoll waren. Wir wollen also versuchen, nur Sätze zugrunde zu legen, welche aus tatsächlich Beobachtetem hergeleitet sind, wobei allerdings die Beobachtung sich nicht nur auf den mechanischen Ablauf von Ereignissen erstreckt, sondern den ganzen Menschen in allen seinen Lebensbeziehungen umfassen soll. Und wir dürfen hoffen, daß wir dann aus den der Wirklichkeit entsprechenden Einzelwahrheiten auch schließlich ein Gesamtbild zusammensetzen können, welches der Wirklichkeit entspricht und damit wahr ist.

Freilich gebe ich ohne weiteres zu, daß die so gewonnene Wahrheit auch nur eine relative ist, insofern sie von den am Menschen beobachteten Erscheinungen ausgeht, allein da wir nur die Aufgabe haben können, für Menschen menschlich zu reden, interessiert uns eine außerhalb der menschlichen Vorstellungen etwa vorhandene Wahrheit nur in dem Maße, als sie dem Menschen zugänglich und in ihm offenbar wird. Wenn ich aber die Relativität betone, so geschieht es nicht in dem unangenehmen Sinne A. Langes, bei welchem die relative Wahrheit Unwahrheit ist, sondern in dem Sinne, daß wir überhaupt außerstande sind, andere als relative Wahrheit zu erkennen, und auch alle absolute Wahrheit, sobald sie in das Gebiet unserer Erkenntnis gelangt, relativ wird, insofern sie nur so weit und so begrenzt erkannt und aufgenommen werden kann, als die Grenzen menschlicher Erkenntnis es zulassen.

Wir stellen also nicht an die Spitze unserer Betrachtung die Hypothese, daß der Mensch Körper und Geist habe, sondern wollen

an der Hand der Beobachtung unseren Marsch unternehmen. Die Beobachtung ist aber das Mittel zur Erkenntnis. Ich sage das Mittel und nicht ein Mittel. Damit setze ich mich sofort in diametralen Gegensatz gegen alle die Vertreter der Erkenntnis a priori. Die Behauptung, daß es Erkenntnis a priori gebe, wird sehr oft so plausibel zu machen gesucht, daß man sagt: es gibt eine ganze Reihe von Wahrheiten, die unabhängig von der Erfahrung des Menschen sicher auch existieren, z. B. der Satz $2 \cdot 2 = 4$. Darum muß es eine Erkenntnis a priori geben. Dieser Schluß hat den Fehler, daß er objektives Sein und subjektives Erkennen miteinander gleichsetzt. Ich habe gar nichts dagegen, daß die Wahrheiten $2 \cdot 2 = 4$ oder die Eigenschaft der Ellipse, daß die Brennstrahlen mit der Tangente gleiche Winkel bilden, absolut existieren, unabhängig von der Existenz irgend eines Menschen, aber diese absolute Existenz der Wahrheiten ist noch lange keine Erkenntnis. Erkenntnis wird dieser Satz erst durch die sinnliche Wahrnehmung, sowohl bei dem Einzelnen, wie bei der Gesamtheit; ob heute ein Mensch jenen Ellipsensatz nur durch das Wort des Lehrbuches als historische Wahrheit seiner Erkenntnis zufügt, oder aber durch Beobachtung die Wahrheit erkennt, ändert nichts an der Tatsache, daß der Satz lediglich durch Beobachtung gefunden ist, und daß $2 + 2 = 4$ ist, lernt jedes Kind ebenfalls ausschließlich durch die Beobachtung. Daß das Kind diese Beobachtung ausführen kann, setzt freilich voraus, daß dasselbe imstande ist, zwei verschiedene Dinge als gleich, oder auch zwei gleiche Dinge als verschieden aufzufassen. Diese Fähigkeit ist aber nicht ein Teil seiner Erkenntnis, sondern die Fähigkeit ist die Voraussetzung für die Erwerbung der Erkenntnis. Wollte man also beweisen, daß es Erkenntnis a priori gibt, so muß man nicht erweisen, daß es absolute Wahrheiten gibt, sondern man muß beweisen, daß ohne Wahrnehmung ein Mensch imstande ist, Erkenntnis zu haben. Dazu genügt wiederum nicht der Nachweis, daß der Mensch von Begriffen handeln kann, die nicht wahrnehmbaren Objekten entsprechen. Denn wir werden nachher sehen, daß auch diese Begriffe aus Elementen aufgebaut sind, welche der Wahrnehmung entstammen, die also ohne dieselbe nicht zum Schatz der Erkenntnis gehören würden. Der einzig mögliche Weg, die Realität einer Erkenntnis a priori

nachzuweisen, scheint mir der zu sein, daß ein menschliches Wesen, das **niemals** sinnliche Wahrnehmung gehabt hat, trotzdem im Besitz von Erkenntnis gefunden würde. Dieser Fall ist meines Wissens nicht beobachtet und, soviel ich sehe, direkt unmöglich. Die Beobachtung zeigt uns nämlich, daß Menschen, denen bestimmte Sinne fehlen, trotz aller Intelligenz bestimmte Erkenntnisse nicht bekommen können. Ich habe einmal einen Blindgeborenen in Mathematik und Physik unterrichtet. Derselbe wurde ein vorzüglicher Geometer und konstruierte in der Luft die schwierigsten Körpervorstellungen, er rechnete mit den Wellenlängen des Lichtes und konnte die Spektralfarben nach ihrer Bedeutung für die Wellenmechanik ganz genau auseinanderhalten, er nannte die Farben mit dieser Hilfe stets richtig, aber Farben **vorstellen** konnte er nicht. Für ihn war Farbe nur ein räumliches Gebilde, welches er sich in dem Raum der Spektralfarben vorstellte. Alle Erkenntnisse also, die wir durch den Farbenkontrast erwerben, fehlten bei ihm. — Ganz analog fallen beim Fehlen anderer Sinne andere Erkenntnismöglichkeiten fort, und Individuen ohne jede sinnliche Wahrnehmung existieren nicht. So sind wir berechtigt, die sinnliche Wahrnehmung als Grundlage aller Erkenntnis anzunehmen. Daher sind wir verpflichtet, der physiologischen Grundlage unseres Geisteslebens, unserer Erkenntnis zunächst einige Aufmerksamkeit zu widmen.

Die physiologische Arbeit in der Erforschung der Nerventätigkeit und des Gehirns ist in den letzten 100 Jahren erfolgreicher gewesen als in allen früheren Jahrhunderten zusammengenommen, sie hat zur Erreichung dieses Zieles im wesentlichen drei Methoden ausgebildet, die spezifisch-physiologische, die anatomische und die pathologische Untersuchungsmethode. Durch Zerschneiden bestimmter Nervenstränge, durch Exstirpation bestimmter Teile des Zentralnervensystems wurde in zahlreichen Fällen festgestellt, welche Bedeutung die einzelnen Teile unseres Nervensystems haben und in der experimentellen Physiologie sind zahlreiche Tatsachen über die Leistungsfähigkeit dieser Stränge beigebracht. Durch anatomische Präparierung, besonders durch die großartig ausgebildete Färbungsmethode wurde der Bau und der Verlauf der Nervenfasern in ihrer ganzen Ausdehnung untersucht und endlich durch Beobachtung von Nervenkrankheitserscheinungen und nachträgliche Sektion wurde fest-

gestellt, wieweit die Einflußsphäre bestimmter Organe und bestimmter Teile des Gehirns reichen. Besonders für die erste Methode ist unerläßlich das Experiment am lebenden Organismus, da aber der Mensch zu vielen solcher Experimente schwerlich seine Zustimmung geben würde, ist kein anderes Mittel zur Erforschung vorhanden, als die so oft angegriffene Vivisektion. Wenn man auch nicht behaupten kann, daß jedes Experiment am lebenden Tier unmittelbar der Förderung der menschlichen Wohlfahrt diene, so ist doch durchaus richtig, daß wir ohne solche Experimente über die wichtigsten Probleme der Nerventätigkeit noch im unklaren wären, und da die richtige Erkenntnis ohne Zweifel die erste Vorbedingung für die richtige Hilfe ist, so kann im praktischen Interesse der gesamten Menschheit auf die Benutzung dieser Methode nicht verzichtet werden.

Im allgemeinen zerfällt der Sinnesapparat nun in 3 Teile, den Aufnahmeapparat, welcher den Eindruck von der Außenwelt aufzunehmen hat, die Leitungsbahn, welche die aufgenommenen Reize fortleitet, und die Nervenendigung im Zentralorgan. Diese Nervenendigungen im Zentralorgan sind ganz bestimmt lokalisiert. Das Zentralorgan ist also nicht als eine Gesamtmasse anzusehen, wohin alle Reize gleichmäßig übermittelt würden und hier eine Verarbeitung erführen, etwa wie die Masse der Briefe, welche einem Briefkasten anvertraut werden, sondern die verschiedenen Teile der sinnlichen Wahrnehmung sind an ganz bestimmte Teile des Zentralorgans gebunden. So endigt der Sehnerv in den vier Sehhügeln des Mittelhirns, der Sprachapparat in der dritten Stirnwindung des Großhirns usw.

Diese Lokalisation der Empfindung hatte eine Zeitlang dazu geführt, daß man glaubte, der ganze Vorgang der sinnlichen Wahrnehmung bestehe in einer rein mechanisch-chemischen Wechselwirkung zwischen dem Aufnahmeapparat und diesen Empfangsstellen des Zentralorgans. Und in der Tat bestehen eine ganze Reihe von Beobachtungen, welche diese Anschauung zu stützen scheinen. Vor allem die Beobachtung, daß mit besonderer Ausbildung des Aufnahmeapparates auch eine spezielle Vergrößerung der Empfangsorgane im Zentralsystem verbunden zu sein pflegt. So ist bei den Fischen, welche nur zwei Sehhügel haben, nachgewiesen, daß bei

jenen Arten, welche besonders große Augen besitzen, die Sehhügel ganz besonders stark ausgebildet sind, während sie bei einigen blinden Arten verkümmert erscheinen. Ebenso ist bei den Vögeln, deren Sehvermögen bekanntlich sehr viel größer ist, als das anderer Tiere, diese Partie des Gehirns erheblich mehr ausgebildet. — Aber die fortschreitende Untersuchung hat doch dazu geführt, diese Anschauung mehr und mehr wieder aufgeben zu müssen. Es hat sich gezeigt, daß wir in jenen Lokalisationen der Nervenendigungen doch noch nicht die letzten Endigungen sinnlicher Wahrnehmung vor uns haben. — Zunächst sind die Leitungsbahnen wohl in erster Linie für die Übermittlung des spezifischen Reizes vorhanden, aber doch nicht ausschließlich. So liest man in verschiedenen Lehrbüchern, daß der Optikus ausschließlich Lichtreiz übermittele, und als Beweis wird angeführt, daß man den Nervenstrang auch ohne die Tätigkeit des Auges durch den elektrischen Strom erregen könne und dann die Lichtempfindung erzeuge. Aber das ist nur halbrichtig. Erregt man den Optikus durch einen elektrischen Strom, so hat man in der Regel freilich den Lichteindruck, aber man kann auch so erregen, daß der Lichtreiz ausbleibt und statt dessen nur Schmerz empfunden wird.

Der Vorgang wird erst klarer, wenn man neben den sensitiven Nerven auch die anderen, die motorischen Nerven, beachtet. Während nämlich die sensitiven Nerven die Aufgabe haben, von dem Aufnahmeapparat den Reiz zum Zentralorgan zu führen, und deshalb zentripetal genannt werden, gibt es auch solche Nervenstränge, welche vom Zentrum ausgehen und in kontraktilen Enden am Muskel aufhören, daher zentrifugal benannt werden und welche den Zweck haben, Muskelkontraktionen zu veranlassen, also motorisch zu arbeiten. Soll also eine Bewegung des Körpers oder im Körper ausgeführt werden, so ist die vorherige Arbeit motorischer Nerven unerläßlich. Diese zentrifugalen Nerven entspringen nun z. T. den oben geschilderten lokalen Zentren der sensitiven Nerven. So gehen die motorischen Nerven, welche die Muskeln der Augenbewegung, den Muskel der Iris usw. betätigen, von denselben vier Sehhügeln aus, welche die Enden des Optikus aufnehmen. Und es zeigt sich, daß unmittelbar auf die Übermittlung des Reizes im Optikus, die Fasern des zentrifugalen Nerven, der die Augen-

bewegungen veranlaßt, reagieren, so daß man wohl annehmen darf, daß in jenen vier Sehhügeln eine direkte Übertragung resp. Umsetzung von dem sensorischen Nerv auf den motorischen stattfindet oder doch stattfinden kann. Bewegungen, welche durch solche direkte Übertragung zustande kommen, nennen wir Reflexbewegungen, und deren gibt es bei unseren Lebensfunktionen eine große Zahl. Freilich werden wir noch Beispiele kennen lernen, die von einigen als Reflexbewegungen aufgestellt werden, die es aber doch wohl nicht sind, aber es bleiben sicher so viele und so wichtige Reflexbewegungen unbezweifelt übrig, daß sie mit Recht ein hervorragendes Gebiet der Physiologie sind.

Trotzdem ist über die Art der Übertragung nichts Sicheres ausgemacht. Wenn hin und wieder die Sache so dargestellt wird, als ob die Übertragung bei der Reflexbewegung nach Art der Induktion zweier galvanischer Ströme zustande käme, wo eine Spirale auf die andere induzierend wirkt, so ist das nur ein Vorstellungsbild, dem keinerlei objektive Feststellung entspricht. Damit eine solche Art Induktion möglich wäre, müßten die Enden der sensorischen und motorischen Nerven in diesen Zentralstellen parallel nebeneinander herlaufen, nur dann könnte man mit einigem Recht sagen: „die Übertragung geht nach den Gesetzen der Induktion vor sich." Die Tatsachen entsprechen dem aber nicht, wir sind vielmehr imstande nachzuweisen, daß ein solcher Parallelismus in einzelnen Zentren nicht vorhanden ist. So sind z. B. jene schon erwähnten vier Sehhügel durchaus nicht gleichartig für sensorische und motorische Tätigkeit, vielmehr dienen die beiden vorderen mehr der Wahrnehmung, die beiden hinteren mehr der Bewegung, und zwischen den beiden Paaren verlaufen eine Anzahl Verbindungsfasern, die wohl eine Übertragung vom einen zum anderen vermitteln können, die aber die Annahme eines parallel eingerichteten Systems der Nervenendigungen nicht wohl zulassen. Eine einfache Schematisierung nach Art eines Induktionsapparates ist also ausgeschlossen. Trotzdem geht diese Übertragung an den lokalen Zentren zweifellos oft automatisch vor sich und ist von der größten Wichtigkeit für das Leben des Individuums.

So reagiert auf jeden starken Lichtreiz der motorische Nerv der Iris kontraktiv, ohne daß das Individuum irgend etwas da-

von merkt, ohne daß ihm diese Arbeitsleistung zum Bewußtsein kommt. Aber sobald eine nervöse Abspannung, eine Erschlaffung der motorischen Nerven eintritt, also die Reaktion nicht schnell genug ausgeführt wird, empfinden wir im sensorischen Nerven Schmerz und bei längerer Dauer kann eine ernstliche Erkrankung des Optikus die Folge sein. So ist es eine in reiferen Jahren oft beobachtete Erscheinung, daß der Nerv, welcher die Akkommodation der Linse dirigiert, seine Funktion nicht mehr mit der Schnelligkeit ausführt, wie in jüngeren Jahren. Infolgedessen wird es schwer, schnell von dem Fixieren eines nahen Gegenstandes zum scharfen Sehen eines entfernteren überzugehen und es kann sich auch hier schmerzhafte Empfindung einstellen, wenn die Arbeit mit zuviel Widerstand ausgeführt werden soll.

So bedeutsam darum auch die Reflexbewegungen für das Leben sind, so wenig geklärt erscheint doch der ganze Vorgang; aber die Sache wird dadurch noch komplizierter, daß sich herausgestellt hat, daß diese Lokalisationen der Nervenendigungen durchaus nicht die ganze sinnliche Wahrnehmung umfaßten, daß vielmehr von diesen lokalen Zentren Verbindungen nach mehreren anderen Teilen des Gehirns bestehen, welche zum Zustandekommen einer Sinnesempfindung notwendig, ja unerläßlich sind. In gleicher Weise sind auch die motorischen Nerven durchaus nicht ein für sich abgeschlossenes Ganze vom Zentralpunkt bis zum Muskel, sondern auch von ihren Endigungen gibt es Abzweigungen nach anderen Teilen des Gehirns. In erster Linie führen von sämtlichen Lokalisationszentren Verbindungen zum Großhirn, der Stirnpartie des Zentralapparates. Auf dem Wege des Versuchs ist man zu der Überzeugung gekommen, daß das Vorhandensein dieses Teiles des Gehirns durchaus notwendig ist, wenn zur Perzeption die Apperzeption kommen soll, d. h. wenn aus dem sinnlichen Eindruck eine wirkliche Empfindung werden soll. Nachdem dies festgestellt war, hat man natürlich gemeint, nun sei der ganze Vorgang enthüllt, die Lokalzentren sollten gewissermaßen die photographische Platte der sinnlichen Eindrücke sein und das Großhirn leistete dann die Apperzeption, d. h. man hatte sich der Auffassung früherer Jahrhunderte genähert, wo die Seele in der Zwirbeldrüse wohnen sollte und von hier aus die Photographien der Außenwelt im Ge-

hirn beobachtete, nur daß der Sitz der Seele jetzt nicht die Zwirbeldrüse, sondern das Großhirn war.

Freilich die meisten redeten nun nicht mehr von einer Seele, die dort residieren sollte, sondern für sie war durch den Nachweis, daß zum Zustandekommen der Apperzeption die Anwesenheit des Großhirns notwendig sei, der vollständige Beweis erbracht, daß überhaupt keine Seele existiere, und daß die Bildung der Apperzeption und des Bewußtseins, von dem gleich die Rede sein wird, ebenso eine Funktion des Großhirns sei, wie andere Organe des Leibes andere Funktionen haben. Ob das nun rein physikalisch-chemisch erklärbar sei, oder ob noch einige Punkte unklar blieben, schien in der Tat eine nebensächliche Frage zu sein gegenüber diesem großen Erfolg. Eine wesentliche Stütze schien diese Anschauung zu erhalten durch die weitere Tatsache, daß in der Tierwelt eine gewisse Proportionalität zwischen der Ausbildung des Großhirns und der Ausbildung der Gesamtorganisation festgestellt wurde. In der Tat ist nicht nur in dem Verhältnis der Gehirnmasse zur Körpermasse eine Annäherung unter den Säugetieren bis zum Menschen hin feststellbar, sondern auch in der Organisation des Hirns selbst scheint ein solcher Fortschritt zu bestehen. — Bei den Tieren, welche nur geringe Mengen Großhirn besitzen, wie z. B. die Vögel, kann auch dieser Teil noch fortgenommen werden, ohne daß das Tier daran zugrunde ginge. Wenn man Kaninchen das Großhirn herausnimmt, bleibt die Bewegungsfähigkeit, aber sie bewegen sich nicht von selbst, auch fressen sie nicht von selbst. Bei höher stehenden Tieren führt die Fortnahme des Großhirns zum Untergang. Beim Menschen pflegt eine Verletzung des Großhirns mit einer Herabsetzung der Intelligenz verbunden zu sein, aber es sind auch Fälle beobachtet, daß die eine Hälfte der Hemisphären gänzlich verloren sein konnte, ohne daß die Intelligenz wesentlich gelitten hätte. Schon diese Beobachtungen beweisen, daß die Meinung, welche an jene Entdeckung Meynerts (1867), daß von allen Lokalzentren Verbindungsstränge zum Großhirn gingen, anknüpfte, wonach alle Verbindungen mit der Außenwelt in dem Großhirn ihre mechanische Abbildung fänden und so die Wahrnehmung fertig stellten, unhaltbar ist. Nun hat ferner derselbe Meynert gleichzeitig nachgewiesen, daß diese Verbindungen von den einzelnen Sinnesorganen nicht

nach einem einzigen Punkte des Großhirns führen, sondern zu sehr verschiedenen, und daß zwischen den einzelnen Partien des Großhirns außerdem Verbindungsstränge bestehen. — Hatte man versucht, für jeden sinnlichen Reiz einen ganz bestimmten „Ablagerungsort“ im Großhirn anzunehmen, so sollte nun auch jede Erkenntnis, jeder Begriff eine ganz bestimmte morphologische Veränderung des sensorischen Wortzentrums bedingen. Solange diese morphologische Veränderung bestand, solange sollte das Wort im Gedächtnis haften. Wundt macht mit Recht darauf aufmerksam, daß, wenn diese Vorstellung richtig wäre, wir dann auch gezwungen wären, in unserem Gehirn eine grammatisch geordnete Morphologie anzunehmen, da festgestellt ist, daß aus unserem Gedächtnis Appellativa zuerst, dann die abgeleiteten Substantiva verschwinden, während die Verben lange haften und am längsten die Interjektionen. Wieweit jene molekulare Auffassung des Gehirns ging, mag die Tatsache illustrieren, daß ich von einem gläubigen Prediger bei der Stelle: Ihr sollt Rechenschaft geben von einem jeglichen Wort, das Ihr geredet habt, die Erklärung hörte, jedes Wort bewirke eine molekulare Veränderung des Großhirns, und so sei es ganz natürlich, daß wir von jedem Wort Rechenschaft legen könnten. Und auch heute fehlt es nicht an Materialisten, welche die Gesamtleistungsfähigkeit eines Gehirns nach der Anzahl der Zellen bestimmen möchten. — All diesen materialistischen Versuchen gegenüber braucht nur darauf hingewiesen zu werden, daß wir nur in Worten denken können, aber schon die Vorstellung eines einzigen Wortes fällt durchaus nicht mit dem Vorstellen des Lautes zusammen, bezieht sich also nicht allein auf das Sprachzentrum im Gehirn, sondern umfaßt eine ganze Fülle von Wahrnehmungen, welche zu seiner Bildung nötig waren, so ist es also gänzlich unmöglich, dasselbe auf ein bestimmtes Gebiet des Gehirns zu lokalisieren. Das Wort Baum z. B. hat außer dem sprachlichen Klang die durch den Sehnerv vermittelten Bilder der Bäume, die durch das Gefühl erfahrene Härte des Holzes, die durch das Gehör vermittelte Vorstellung des Blätterrauschens oder des Knarrens der Zweige gleichzeitig im Gehirn zur Voraussetzung und dazu noch eine ganze Reihe Vergleichsmomente mit anderen sinnlichen Vorstellungen, so daß es gänzlich unmöglich erscheint, daß zwischen dem gehörten Worte

Baum und all jenen Gedanken ein mechanischer Parallelismus bestehen könnte. — Sobald man sich nur einmal einen einzigen Begriff vorstellt mit all der Summe von Einzelarbeit, die geleistet werden muß, um den Begriff festzulegen, ist ohne weitere Deduktion klar, daß die Versuche, alle Denkarbeit und alle Betätigung des Gehirns auf Reflexwirkung aufzubauen, unmöglich sein müssen.

Aber wenn auch diese Versuche als gescheitert zugegeben werden, so ist doch durch pathologische Beobachtungen erwiesen, daß das Bewußtsein mit der Großhirnrinde eng verbunden ist. Es ist bei Verletzungen dieser Hirnrinde in zahlreichen Fällen das Eintreten von Bewußtlosigkeit festgestellt und umgekehrt, daß bei Verletzungen anderer Teile des Gehirns das Bewußtsein nicht schwindet. Da nun die höher organisierten Tiere ebenfalls solche Substanz, wie sie die Großhirnrinde des Menschen darstellt, besitzen, wenn auch in geringerer Quantität, so liegt der Schluß nahe, daß auch die Tiere Bewußtsein haben, und die ganze Geistesarbeit würde dann nur graduell, nicht essentiell von der Intelligenz der Tiere verschieden sein. Mit dieser scheinbar ganz plausibeln Deduktion hat man dann den wesentlichen Gegensatz zwischen Tier und Mensch beseitigt, und der Evolutionismus kann dann getrost den ganzen Menschen genetisch aus der Tierwelt hervorgehen lassen.

Ein Hindernis schien freilich noch zu bestehen, dessen ich noch nicht Erwähnung getan habe, das ist der freie Wille. So sehr auch Gelehrte hin und wieder bemüht gewesen sind, den ganzen freien Willen als eine Summe von Notwendigkeiten aufzulösen, die eigene Beobachtung jedes Menschen hat noch immer die Zahl ihrer gläubigen Schüler klein bleiben lassen, noch immer ist jedes Menschen stolzestes Wort das: Ich will! Will man also für jene evolutionistische Theorie Propaganda machen, so hat der mehr oder weniger sophistische Beweis, daß es einen freien Willen überhaupt nicht gebe, gewiß nur sehr geringen Erfolg. Der Schuldbeladene mag immerhin zu diesen schönen Erklärungen greifen, um sich mit der Überlegung zu beruhigen, er habe unter dem Bann von so und so viel Notwendigkeiten gestanden bei Begehung der Tat. Aber wir alle wissen aus eigener Erfahrung, daß das nur Ausreden sind, daß wir sehr wohl anders hätten handeln können, wenn wir nur ernstlicher gewollt hätten. Und wir alle sind gern bereit, unsere guten

Handlungen uns als Verdienste anzurechnen, das setzt aber doch voraus, daß unser freier Wille es war, der die Taten veranlaßte. — Will man also evolutionistisch den Menschen erklären, so bleibt nichts anderes übrig, als den freien Willen ebenfalls evolutionistisch erstehen zu lassen. Dazu bieten sich die ja auch in der Tierwelt vorhandenen Triebe an. Der freie Wille ist dann nichts anderes als das Resultat eines Kampfes zwischen verschiedenen Trieben. Dabei kann eine voraufgegangene Erfahrung wohl bewirken, daß schwächere Triebe über stärkere siegen, daß man sich also zu bestimmten Handlungen trotz entgegenstehender Triebe zwingen kann, und sich selbst wie anderen so die Freiheit des Willens vortäuscht, während doch nur der Zusammenklang früherer Erfahrung mit der gegenwärtigen Reizung das Zünglein an der Wage gerade so ausschlagen ließ, daß mit Notwendigkeit dann die Handlung folgte. Dann entwickelt sich der Wille gänzlich genetisch: die sinnlichen Eindrücke erzeugen Vorstellungen, diese erzeugen Lust- und Unlustgefühle, aus diesen ergeben sich die Triebe, und deren Verhältnis erzeugt die Willenserscheinungen.[1])

Das System möchte ganz plausibel erscheinen, wenn nur der Wille nicht schon bei der Bildung der Vorstellungen tätig wäre. Denn die sinnlichen Reize werden nur dadurch zu Vorstellungen, über welche wir Rechenschaft ablegen können, d. h. die in unserem Bewußtsein haften, daß wir die Aufmerksamkeit auf die sinnlichen Eindrücke lenken. Damit also etwas für unsere Erkenntnis gewonnen wird, genügen nicht sinnliche Eindrücke, sondern es muß der Wille dazu mitwirken, er ist also bei jeder bewußten Vorstellung, bei jeder Erkenntnis Voraussetzung! Wenn nun anderseits die gewonnene Erkenntnis bestimmend auf die Willensrichtung einwirkt, so sehen wir, daß wir weder den Willen aus dem Bewußtsein, noch das Bewußtsein aus dem Willen erklären können. Beide bedingen sich wohl, aber sie erzeugen sich nicht. Aber den Willen mit den Trieben in Zusammenhang zu bringen, ist meines Erachtens eine ganz verkehrte Methode. Die Triebe sind vom Bewußtsein durchaus nicht immer abhängig und stehen mit

---

[1]) Vgl. Waitz, Lehrbuch der Psychologie, S. 422; George, Lehrbuch der Psychologie, S. 552.

unserer Erkenntnis in gar keinem Zusammenhang. Sie sind es ganz besonders, welche uns in den physiologischen Verhältnissen des Nervensystems begründet zu sein scheinen und entstehen direkt aus dem Zustand der Nervensubstanz. Sie sind also eine ganz andere Kategorie als der Wille.

Um das zu erweisen, müssen wie einen Augenblick verweilen. — Zunächst ist es strenge zu scheiden zwischen Willen und Willenshandlung. Oft werden die äußeren Handlungen als das Willkürliche, als der Wille aufgefaßt, das ist aber nicht zutreffend. Die äußere Handlung entsteht aus physikalisch-chemischer Wirkung der motorischen Nerven unter Energieverbrauch durchaus naturnotwendig. Die beobachtbare Handlung ist also weder frei noch willkürlich, sie ist naturgesetzlich gebunden und steht in ihrem ganzen Verlauf unter dem Gesetz der Erhaltung der Energie, d. h. die Energie der Muskelanspannung, die Nervenerregung usw. ist genau gleich der chemischen Energie des verbrauchten Blutes. Aber die Ursache der Handlung, d. h. die Veranlassung zur Umsetzung der Energiemengen im Körper nach einer bestimmten Richtung hin, ist etwas durchaus Innerliches, nicht Beobachtbares, nicht Energetisches. Selbst ein ganz gelähmter Mensch kann den Willen vollständig haben, wenn er nur Bewußtsein hat. Voraussetzung für den Willen ist also nicht das Vorhandensein irgend welcher Bewegungsvorgänge, sondern nur die Fähigkeit des Bewußtseins. Wenn wir aber nun dies auf die Untersuchung der Tierwelt nach dem Vorhandensein freien Willens anwenden wollen, ist auch ein zweites nicht zu vergessen. — Wenn wir über Tiere und Pflanzen, überhaupt über andere Wesen reden wollen, sind wir nicht nur darauf angewiesen, alle unsere Beobachtungen mit unserem Wortschatz zu umfassen, sondern, da wir mit jedem Wort auch ganz bestimmte Begriffe, die unserer persönlichen Erfahrung entsprechen, verbinden, so sind wir genötigt, diese unsere aus unserer Natur entnommene persönliche Erfahrung auf die Tier- und Pflanzenwelt zu übertragen. Wir denken und sprechen also von allen Dingen unweigerlich stets menschlich und können uns gar nicht anders ausdrücken. So entstehen Ausdrücke wie: Gott sieht, Gott hört, das Tier freut sich, das Tier ist dankbar, schadenfroh usw., indem wir die uns geläufigen Begriffe ohne weiteres übertragen. Aber wir wissen von den Zuständen in

jenen Lebewesen doch gar nichts, es sind nur Analogieschlüsse, die wir machen, und die in demselben Maße unwahrscheinlicher werden, je geringer die Zahl der gemeinsamen Merkmale ist. Weil die Zahl der übereinstimmenden Eigenschaften und Merkmale zwischen Mensch und Mensch so groß ist, bin ich berechtigt, Erfahrungen und Schlüsse aus meinem persönlichen Leben auf andere zu übertragen, aber selbst hier weiß ich, daß der Analogieschluß durchaus nicht immer zutreffend ist. Je mehr wir uns nun aber von gleichartigen Wesen entfernen, um so gewagter wird der Analogieschluß. Wenn ich z. B. das Leben einer Drosera rotundifolia oder eines Apocynum androsaemifolium betrachte und finde die Bewegung des Blattes, welches die Fliege, die sich arglos daraufsetzte, tötet, hinterlistig, so ist die Kühnheit, welche in der Annahme liegt, daß in diesem Lebewesen etwas vorgehe, was dem so komplizierten Vorgange menschlicher Hinterlist entspräche, jedenfalls bewundernswerter als die Logik. Wenn so selbst hochverdiente Beobachter meinen, die Bewegungen der Protozoen zeigten eine deutliche Betätigung eines Willens,[1]) so wird in die Tiere durch Analogieschluß etwas hineingetragen, was zum mindesten nicht darin zu liegen braucht. Wir dürfen doch nicht außer acht lassen, daß notwendig mit dem Willen das Bewußtsein verbunden ist, wollen wir also in der Tierwelt den Willen nachweisen, so kann es nur geschehen, wenn wir auch Bewußtsein und zwar im Sinne der Erkenntnis nachweisen können. Aber schon beim Menschen sehen wir, daß sehr viele unserer Handlungen ohne Bewußtsein als Reflexbewegungen und als Triebe entstehen, wir werden also im Tierreich stets zu prüfen haben, ob nicht diese zur Erklärung ausreichend sind.

Zur Prüfung dieser Frage müssen wir alle der Dressur des Menschen ausgesetzte Tiere ausschalten, denn hier ist das Tier dem Willen des Menschen unterworfen und handelt unter Zwang. Bei allen Tieren finden wir nun zweifellos Reflexbewegungen und Triebbewegungen entsprechend denen, die wir aus eigener Erfahrung kennen. Die wichtigsten Triebe sind der Erhaltungs- und Fortpflanzungstrieb. Letzterer läßt sich auch als Erhaltungstrieb in bezug auf die Art auffassen, so daß wir es dann nur mit einem

---

[1]) Wundt, Grundzüge der physiolog. Psychologie II, S. 469 (III. Aufl.).

Triebe zu tun hätten, der in verschiedenen Formen auftritt. Nur muß man sich vor dem bösen Wortspiel hüten, wie es schon angewandt ist: Erhaltungstrieb = Gesetz der Erhaltung. Die Erhaltung der Art hat mit dem Gesetz der Erhaltung der Energie nichts zu tun. — Was hat nun das Tier zur Erfüllung dieser Triebe an Intelligenz, an bewußter Willensäußerung auszuführen? Ist es nötig, daß das Tier sich sagt oder vorstellt: wenn du nicht frißt, gehst du zugrunde. Ist es nötig, daß es sich sagt, wenn es keine geschlechtlichen Akte ausführt, geht die Art unter? Ich glaube, daß das alles weder nötig noch auch möglich ist. Der Ernährungstrieb läßt sich sehr wohl als eine Summe von Reflexbewegungen auffassen, wenn man zur Entstehung des Reflexes sich nicht an die Annahme eines einzelnen sensorischen und eines parallelen motorischen Nerven bindet, sondern alle direkten Übergänge von Nerventätigkeit der sensorischen auf die motorischen Fasern als Reflexe auffaßt. Die sensorischen Nerven gehen doch nicht nur von der Membrana basilaris oder der Retina oder den Tastzellen aus, sondern auch von den Wandungen des Magens oder den Schleimhäuten des Darms und übermitteln dem Zentralorgane von hieraus ebenfalls Reize. Ob nun durch solche Meldung ein einzelner motorischer Nerv oder eine ganze Reihe direkt oder durch mehrfache Übertragung in Tätigkeit gesetzt wird, macht doch keinen spezifischen Unterschied. Der Reflex würde erst aufhören, wenn zwischen beiden die Überlegung einzuschalten wäre: Ich will dorthin gehen und fressen. Manche der Bewegungen, welche ein Tier zur Befriedigung des Hungers ausführt, scheinen in der Tat solche Überlegung vorauszusetzen. Allein es läßt sich doch auch anders auffassen. Das Tier wird bei seinem Hungergefühl sich erinnern, daß es an diesem oder jenem Orte dies schmerzhafte Gefühl durch Aufnahme von Speisen beseitigen konnte und durch die Kombination dieser im Gedächtnis vorhandenen Vorstellung mit dem jetzt eingetretenen Hungergefühl entsteht die Bewegung. Es ist also wohl eine Assoziation von Vorstellungen nötig, aber diese Assoziationen sind noch lange keine Überlegung mit Bewußtsein, sie sind immer noch durch mechanische Verbindung von Nevenfasern automatisch zu entwirren oder auf eine speziell nervöse Tätigkeit zurückführbar.

Bisweilen führt man die Tiere, welche sich Winterfutter sammeln,

als Beweis für die Überlegung an, allein wenn die Tiere Überlegung hätten, so wäre sie höchst wunderbar. Der Hamster z. B. legt sich schon lange, ehe die Zeit beginnt, wo er kein Futter mehr finden könnte, schlafen und genießt seine Vorräte nur zum allergeringsten Teile. Hätte er also Überlegung, so würde er entweder nicht schlafen oder nicht sammeln. Man kann seine Lebensweise aber auch sehr wohl ohne die Hypothese von seiner Überlegung verstehen, wenn man ihn als besonders gierig betrachtet, der, nachdem sein Magen vollgestopft ist, nun auch die Backentaschen füllt. Erst wenn auch darin kein Platz mehr vorhanden, begibt er sich in sein Lager zum Schlafen und entleert, der Bequemlichkeit wegen, seine Backentaschen von ihrer Last, so entstehen die Anhäufungen für den Winter. Diese höchst einfache ungesuchte Auffassung erklärt den ganzen Vorgang ohne Widerspruch, während die hineingetragene Überlegung uns nur in Widersprüche verwickelt. Wollten wir nämlich bei solchen Tieren Überlegung annehmen, so hätten wir die wunderbare Tatsache zu erklären, woher es komme, daß diese und eine Anzahl niederer Tiere Überlegung hätten, dagegen viel höher organisierte nichts derart verrieten. Protozoen, die nach unserer bisherigen Kenntnis kein Zentralnervensystem besitzen, führten mit Überlegung die raffiniertesten Bewegungen aus, während viele Säugetiere so stumpfsinnig wären an nichts zu denken; während die Biene eifrigst Honig sammelt, tut die Fliege nichts derart, sondern ist möglichst unvernünftig in der Befriedigung des Hungergefühls. Obwohl sie sieht, daß schon Hunderte am klebrigen Zuckersaft festsitzen, stürzt sie, ihrem Triebe folgend, trotzdem auf die süße Speise. Die hungrigen Wölfe heulen, der Löwe brüllt, wenn sie auf Raub ausgehen, und warnen so ihre Opfer. Das alles zeugt nicht von Überlegung. Sollte wirklich eine unserer Überlegung vergleichbare Intelligenz im Tierreiche bestehen, so müßte sich eine genetische Steigerung im Tierreiche verfolgen lassen. Aber wie sieht es damit aus? Wir bewundern mit Recht die überaus kunstvollen Wohnungen einzelner Vögel und Fische, die mathematisch genau konstruierten Waben der Bienen, die stockwerkähnlichen Bauten der Ameisen, den labyrinthähnlichen Palast des Maulwurfs, das feingeflochtene Fangnetz der Spinnen. — Aber wie wenig kunstvoll sind die Lagerstätten des Hundes, des Affen usw. Und doch ist

zweifellos die Organisation des Gehirns bei diesen Tieren eine höhere als bei jenen Künstlern. — Selbst wenn wir die Wirkung des Menschen auf die Tiere mit berücksichtigen wollen, entdecken wir keine Steigerung der „Bildungsfähigkeit". Wer jemals einen Flohzirkus oder dressierte Ameisen gesehen hat, wird ihre „Intelligenz" nicht geringer werten als die der Elefanten, Hunde und Pferde. — Soweit auch unsere Beobachtung im Tierreich schweift, nirgend finden wir eine Äußerung von einer Überlegung, einem geistigen Besitz. Wir sind überall imstande, diese scheinbaren Intelligenzen auf Reflexe und Reizungen zurückzuführen. Man hat sich freilich nicht gescheut, vom Kunstsinn der Tiere zu reden und vom Liebesleben der Natur zu sprechen und ganze Bücher davon zu füllen. Freilich ist der Gesang der Nachtigall uns ein hoher Kunstgenuß, aber zeugt er von dem Kunstsinn des Vogels? Wie wunderbar, daß dieser Kunstsinn dann nur beim Männchen und nur während der Brutzeit vorhanden ist. Man sagt: nachher, wenn die Kleinen ausgebrütet sind, hat der Herr Papa keine Zeit mehr zum Singen, da muß er mit füttern helfen. Allein das Füttern hört doch bald wieder auf und Papa und Mama sitzen ohne besondere Pflichten auf dem Zweige, ohne ihre Stimme erschallen zu lassen. Die Tatsache der Beschränkung dieses Kunstgesanges auf eine kurze Zeit des Jahres, auf das männliche Geschlecht, die Beschränkung auf eine eng begrenzte Tonfolge, auf „ein einziges Lied" beweist, daß wir es hier wohl mit einem lebenden Organismus mit ganz besonderen Trieben, aber niemals mit einer überlegenden Reflexion zu tun haben. Und nun gar die Handlungen der Tiere, welche zur Fortpflanzung dienen! Es sind ganz bestimmte physiologische und körperliche Vorgänge, welche Reizzustände erzeugen, die befriedigt werden, ohne eine auch nur andeutungsweise vorhandene Mitwirkung des Zentralnervensystems. Aber auf die beiden Triebe, den Ernährungs- und den Fortpflanzungstrieb will man ja das gesamte Triebleben der Tiere zurückführen. Wenn also diese Triebe, ohne Intelligenz zu verraten, ausgeübt werden, wird es mit den anderen nicht besser stehen. Freilich sucht man das „Liebesleben der Tierwelt" poetisch auszuschmücken, indem man menschliche Begriffe imputiert und aus menschlichen Empfindungen dem Tier alle möglichen Gefühle beilegt, aber bei ruhiger Untersuchung stellt sich das alles durchweg als

eine Summe von Trieben dar, die dem physiologischen Zustande entsprechen, die aber von überlegender Reflexion nichts merken lassen.

Freilich, und das sei mit der ganzen Schärfe des Ausdrucks betont, nirgend im Reiche der organischen Natur ist es möglich nun auch die Tätigkeit der Nerven oder die Arbeit der Zellen im Lebensprozeß auf rein physikalisch-chemische Kräfte zurückzuführen. Man hat, um die Unerklärbarkeit des Lebensvorganges und der Zellentätigkeit zu vertuschen, versucht, den physikalischen Begriff: Kraft so zu erweitern, daß derselbe auch für die sogenannten Reizzustände paßte, allein was ein Reizzustand im physikalisch-chemischen Sinne ist, hat noch kein Mensch zu erklären vermocht und wird auch kein Mensch erklären. Es bleibt sicher dabei, was Hertwig sagte: „je mehr wir in das Leben der Tiere und Pflanzen eindringen, um so tiefer wird die Kluft zwischen organischen und unorganischen Körpern!“ Hier von einem evolutionistischen Übergang reden zu wollen, ist heutzutage nicht mehr möglich ohne Verletzung der sicher nachgewiesenen Tatsachen. Wohl ragen in das Zellleben die neuesten Entdeckungen über die Wirkung der Lösungen sehr bedeutsam hinein und haben schon manches Rätsel enthüllt und werden noch viele Vorgänge aufhellen, die uns bisher unbekannt waren, aber die treibenden Motive, das, was das Leben ausmacht, enthalten sie nicht, sie lehren uns die Hilfsmittel und die Wege, durch welche die Zelle ihr Ziel erreicht, aber sie lehren nicht, wie die Zelle zu der Zielgebung kommt und wie sie sich den Verhältnissen anpaßt.

So entschieden ich also die mechanistischen Erklärungsversuche des Lebensvorganges schon in der einfachen Zelle ablehne, ebenso entschieden bestreite ich die Zulässigkeit der Versuche durch Einführung neuer Kräfte, für die es keine Maße gibt, die Sache erklären zu wollen. Ob man da nun redet von einer Lebenskraft, oder von Dominanten, oder primitiven Eigenschaften, sobald ich mir etwas Konkretes darunter vorstellen will, gerate ich auf das Gebiet physikalisch-chemischer Kräfte, und die erklären es nicht, sobald ich aber etwas darüber Hinausgehendes meine, wird die ganze Erklärung mystisch. Es sind diese Namen also nur Umschreibungen für die Tatsache, daß das Leben t r a n s z e n d e n t ist, und eine Erklärung nicht zuläßt.

Stelle ich so das Leben dem mechanisch erklärbaren Leblosen

gegenüber, als etwas transzendentes, so lehne ich anderseits den Versuch Wundts ab, durch die Erweiterung des Gebietes der Willenstätigkeit das Leben der Zelle dem Lebensvorgange des Menschen zu nähern. Der Wille ist ohne Bewußtsein nicht denkbar, das Bewußtsein des Menschen ist aber an das Vorhandensein bestimmter Organe gebunden. Wo diese fehlen, kann ich nicht voraussetzen, daß das Bewußtsein vorhanden ist, dann hört sogar der Analogieschluß auf seine Berechtigung zu haben und es tritt die vage Hypothese als Erklärungsprinzip auf. Wir haben also keinerlei Berechtigung z. B. bei den Insekten, bei den niederen Tieren identische Zustände vorauszusetzen, wie wir sie aus unserem Geistesleben kennen. Wenn man z. B. glaubt, ein so auffallendes Experiment, wie Driesch es machte, daß er einer Triton-Eidechse die Linse aus dem Auge herausschnitt und nun beobachtete, daß das Tier eine neue Linse bildete, dadurch erklären zu können, daß man sagt: das Tier „will", so würde die Einführung des Begriffes „Wille" hier dem Tiere eine solche Summe von Intelligenz und eine so außerordentliche Fähigkeit imputieren, wie sie sonst nirgend in der ganzen Welt, auch beim Menschen nicht, beobachtet ist. Freilich fehlt es nicht an Versuchen die wunderbaren Fähigkeiten der Regeneration einzelner Tiere zum mindesten als einen Beweis für das vorhandene Bewußtsein geltend zu machen, allein die künstlichen Mißbildungen, die man durch analoge Eingriffe, wie der von Driesch ausgeführte, erzeugen kann, beweisen, daß eben nicht Bewußtsein dabei vorhanden ist. Denn das Tier, dem man durch operativen Eingriff zwei Köpfe oder auf der linken Seite einen rechten Fuß usw. erzeugen kann, wird nicht mit Bewußtsein und mit „Willen" diese verkehrten Bildungen machen, sondern als eine organische Reaktion gegen die vorgenommenen Eingriffe. Freilich ist noch kein Wort erfunden für die Bewährung organischen Lebens, ja es erscheint einstweilen noch nicht einmal die Möglichkeit, alle die verschiedenen Fähigkeiten, welche wir in den verschiedenen Organismen vor uns haben, aus einer einheitlichen Kraftquelle abzuleiten, also für dieselben ein einheitliches Wort zu substituieren. So lange, bis wir dahin gelangen, halte ich es für das Klügste, es ähnlich so zu machen, wie es Pfeffer tut, und nur von einzelnen Eigenschaften oder Fähigkeiten der Organe zu reden, wenn man nur immer im Auge behält, daß

eine mechanische Auflösung dieser Fähigkeiten unmöglich ist. Will man eine Zusammenfassung, so schlage ich vor, das Wort Leben dafür zu setzen, dadurch ist dann wenigstens einer später vielleicht möglichen Klassifizierung die Pforte offen gehalten.

Wenn wir so das Organische vom Unorganischen durch das Vorhandensein eigenartiger Fähigkeiten unterscheiden, so fragt sich, ob der Mensch nun auch mit diesen gleichen Fähigkeiten vollständig beschrieben werden kann, d. h. ob der Mensch in seiner Gesamttätigkeit restlos als ein Glied dieser organischen Welt erklärt werden kann. — Es ist gar kein Zweifel, daß alle die wesentlichen Merkmale organischen Lebens auch im menschlichen Leibe gefunden werden, aber ihre noch so gute Kenntnis gibt noch lange kein Verständnis für den Menschen selbst. L'homme machine ist zwar ein altes Wort und unter Umständen auch ganz wirksam, aber wenn man damit eine Erklärung seines Lebens zu geben meint, so genügt dieser Vergleich mit einer Maschine noch nicht einmal, um nur das organische Leben zu erklären, denn bei dem lebenden Wesen ist jeder Teil der Maschine selbst wieder eine Maschine, da jede Zelle für sich lebt, für sich arbeitet. Hat nun der Mensch noch mehr als diese rein organische Tätigkeit, ist der Unterschied ein spezifischer? Blumenbach hatte bekanntlich die Sprache des Menschen als das eigentliche Unterscheidungsmerkmal gegenüber den Tieren bezeichnet; aber wenn man nur die in Töne gefaßten Laute zur gegenseitigen Verständigung mit dem Worte Sprache bezeichnen will, so ist sie kein Unikum für den Menschen. Einerseits können auch Tiere sich durch Laute verständigen, anderseits fehlt diesem Verständigungsmittel aber gerade das, wodurch die menschliche Sprache sich von den tierischen Lauten unterscheidet, das ist der innere Vorgang, der der Wortbildung zugrunde liegt. Ob die Sprache gesprochen oder geschrieben wird, ist ganz irrelevant für diesen Vorgang, es handelt sich um das gedachte Wort, wenn Blumenbachs Behauptung richtig bleiben soll, d. h. das unterscheidende Merkmal ist die Fähigkeit des Menschen, aus den Vorstellungen Abstraktionen zu bilden. Der Jagdhund bekommt von der Maus ebensogut ein Vorstellungsbild wie der Mensch und sein Trieb veranlaßt ihn das Tier zu fangen und zu töten. Ich kann denselben durch Dressur zwingen, seinem Triebe nicht zu folgen, in-

dem sich ihm mit der Vorstellung der Maus die Vorstellung des Schmerzes verbindet, den ihm die Schläge verursachten, als er eine Maus fangen wollte. Aber ich habe nicht die Möglichkeit, ihm eine Abstraktion über die Maus beizubringen, woraus er schließen könnte, daß die Maus kein jagdbares Tier sei. Diese Fähigkeit des Menschen, Abstraktionen zu bilden, ist etwas durchaus Eigenartiges, und daß darin nicht etwa nur eine Steigerung tierischer Fähigkeiten liegt, wird dadurch bewiesen, daß ich mit diesen selbstgeschaffenen Elementen unabhängig von jeder weiteren sinnlichen Beeinflussung als wie mit realen Größen arbeiten kann. Die Kombinationen dieser Elemente sind es, welche das Denken ausmachen. Bekanntlich war es Berkeley, welcher zuerst die Fähigkeit des Menschen Abstraktionen zu bilden, bestritt, indem er sagt, er könne sich keine abstrakte Bewegung vorstellen, es gebe darum keine allgemeinen Ideen, sondern nur spezielle und das, was wir als Abstraktion bezeichneten, wäre nur dieVorstellung eines typischen Beispiels (Principles of human knowledge). Und seither ist dies Argument von vielen Philosophen in verschiedensten Variationen wiederholt, ohne dadurch an Gewicht zuzunehmen. Der Berkeleysche Fehler ist eben der, daß er nicht unterscheidet zwischen Vorstellung und Begriff. Natürlich gibt es keine allgemeinen Vorstellungen, sondern nur konkrete, aber die Vorstellung ist auch ein Vorgang, der im tierischen Hirn gerade so gut stattfindet, wie im menschlichen. Und die Abstraktion setzt erst ein, wo die Bildung des Begriffes, d. h. eines rein geistigen Vorganges anfängt. Daß dergleichen im Tierreich vorkäme, ist noch keinem gelungen nachzuweisen.

Freilich wird man sagen: „diese inneren Vorgänge des Nervensystems verraten sich nicht durch äußere Handlungen, darum ist es unbillig, sichtbare Beweise für das Vorhandensein solcher Vorgänge zu fordern." Dem ist entgegen zu halten; 1. Wir meinen gar keine Nervenzustände, wenn wir vom Denken reden. 2. Beim Menschen ist freilich das Denken als solches nicht sichtbar, allein die Resultate des Denkens setzen sich in Taten um, und der Anspruch, ein tiefer Denker zu sein, findet nur dann Anerkennung, wenn sichtbare Resultate vorgeführt werden können.

Der Unterschied zwischen Tier und Mensch liegt eben darin, daß der Mensch über jene Nerventätigkeit hinaus noch etwas be-

sitzt, was aus dem organischen Leben als solchem noch nicht hervorgeht, was nicht auf Lebenstriebe zurückführbar ist. Während in der Tier- und Pflanzenwelt zu dem mechanischen Kraftsysteme der leblosen Natur das Geheimnis des Lebens hinzutritt und sich hier in zweifacher Form äußert, in der Pflanze wesentlich als Reflextätigkeit, im tierischen Organismus als sinnliche Wahrnehmung und Lebenstrieb, tritt im Menschen zu dieser auch vorhandenen organischen Anordnung das Neue hinzu, der Geist. Dadurch hat der Mensch ein Recht, der übrigen Welt als eine Welt für sich gegenüberzutreten. — Wenn ein Mensch und ein Hund einen Baum sehen, so erhalten beide die gleichen sinnlichen Eindrücke von dem Gegenstand, im Gehirn beider werden Vorstellungsbilder des gesehenen Baumes hergestellt, beide können den Baum nach geraumer Zeit wiedererkennen. Aber während beim Hunde hiermit die Sache völlig erschöpft ist, und nur durch Hinzukommen einer anderen Vorstellung, z. B. einer Katze auf dem Baume, das Bild des Baumes für ihn das Interesse gewinnt, daß er bei Wiedererkennen des Baumes auch wieder die Katze auf dem Baume sucht, zerlegt der Mensch das Bild in seine einzelnen Merkmale, vergleicht diese mit den Vorstellungsbildern anderer Bäume und findet so einen Begriff Baum, der weder einem Eichbaum noch einer Tanne, wie sie die sinnliche Wahrnehmung bieten, entspricht, sondern etwas ist, was mit keinem Gegenstand der Natur zur Deckung gebracht werden kann. Aber dieser Begriff Baum ist nun für ihn ein selbständiges reales Element und aus der Synthese solcher Elemente entstehen seine Fortschritte, seine Erfindungen, seine Kultur. Das Pferd, auf welchem der alte Sumerierkönig in Mesopotamien spazieren ritt, war in seinen Lebensgewohnheiten, in seinen Vorstellungen genau dasselbe, wie der Hans des Herrn von Osten und hat vielleicht die gleichen Scherze gelernt, aber der Mensch von heute fährt in der elektrischen Schnellbahn und schießt ein Schiff in den Grund, von dem er kaum den Schornstein sehen kann. Mit der Abstraktion betreten wir eine neue Welt, und die Leugner des Geistes werden durch ihre eigenen Abstraktionen Lügen gestraft. Darum ist die Frage nach dem Verhältnis von Körper und Geist immer wieder eine notwendige.

Ehe wir uns nun an die Beantwortung der Frage machen,

wird es nötig sein, einen kurzen Überblick zu gewinnen über die bisherigen Antworten, wenigstens ihren Hauptrichtungen nach, um Fehler jener Systeme vermeiden zu können.

Noch immer bietet sich die Theorie des Parallelismus als Erklärung dieses Zusammenhanges an, wenn auch nicht mehr in der Form der Leibnizschen prästabilierten Harmonie, so doch in der Weise, daß dem physiologischen Vorgange der Nerventätigkeit ein seelischer Vorgang parallel laufen sollte. Wenn diese Hypothese richtig wäre, würde zu beachten sein, daß dann auch jedem seelischen Vorgange eine Nervenaktion entsprechen müßte. Nun ist aber ein gewaltiger Unterschied, ob ich eine Handlung nur denke, oder ob ich sie wirklich ausführe, d. h. ob ich die Nerven wirklich in Tätigkeit treten lasse, oder ob nur die „Seele" arbeitet. Umgekehrt sind zahllose Nerventätigkeiten vorhanden, ohne daß die Seele etwas davon merkt. Wenn aber im Bewußtsein nichts vorgeht, ist es eine ganz vage Behauptung, von einer Seelentätigkeit zu reden. Die Feststellung der Reizschwelle ist ein hinlänglicher Beweis dafür, daß ein solcher Parallelismus nicht besteht. Man kann auch dagegen geltend machen, daß es eine „Erklärung" gar nicht ist; denn diese würde erst gegeben sein, wenn gesagt wäre, wie der Parallelismus zustande käme, aber nicht durch die Behauptung der Tatsache. Also alle auf Parallelismus hinauslaufende Erklärungen lassen das Problem völlig ungeklärt, sie kommen über einen unverständlichen Dualismus nicht hinaus.

Eine größere Verbreitung hat der spiritualistische Dualismus, wie ihn Descartes begründete, und der sich als Wechselwirkungstheorie bis auf den heutigen Tag erhalten hat, gefunden. Descartes stellt an die Spitze die Hypothese, „der Körper ist eine Substanz für sich und die Seele ist eine Substanz für sich, aber beide können aufeinander wirken". Die Bedenken, welche immer wieder gegen diese Auffassung geltend gemacht werden, sind dieselben, welche schon Diogenes von Apollonia äußerte, daß Dinge nur aufeinander wirken können, wenn sie gleichartig sind. Man sollte meinen, daß dies Argument gar keine Beweiskraft mehr hätte, seitdem Hume[1]) nachgewiesen hat, daß wir auch bei der Einwirkung gleichartiger Körper

[1]) Treatise on human nature, I 3 p. 3—14.

aufeinander von diesem ganzen Vorgange nur das Resultat, nicht aber die Art, wie es zustande gekommen ist, feststellen können, daß uns also die Kausalität in der Wirkung eines Dinges auf ein anderes im letzten Grunde ebenso verborgen ist, wie das Wesen der Dinge selbst. Die gegen diese Kritik des Kausalitätsbegriffs geltend gemachten Gründe, wie sie besonders von Höffding[1]) angeführt sind, treffen Humes Argumentation gar nicht. Allerdings beobachten wir Dinge nur insofern sie wirken, und daß unser Bestreben ist die Vielheit der Dinge, also auch die Vielheit der Wirkungen auf eine Einheit zurückzuführen, mag gern zugestanden werden, aber nicht kann zugestanden werden, daß „verstehen" nichts anderes heiße als das Gelingen einer Darstellung des Geschehens als eines kontinuierlichen Prozesses. Verstehen im gewöhnlichen Sinne heißt nichts anderes als eine Erscheinung auf schon bekannte und wiederholt beobachtete zurückführen. Sobald uns dies gelungen ist, geben wir uns für gewöhnlich zufrieden. Im wissenschaftlichen Sinne aber heißt verstehen: die Erscheinung als notwendige Folge hypothetischer Prinzipien erfassen. Beides hat mit der Humeschen Feststellung, daß der verursachende Körper etwas anderes ist als die Wirkung, nicht das Mindeste zu tun. Der Kausalsatz ist vielmehr nichts anderes als ein verallgemeinerter Erfahrungssatz, der aus der Empirie, daß jede meiner Handlungen Folgeerscheinungen hat, abgeleitet ist und hat mit dem kontinuierlichen Zusammenhang gar nichts zu tun. Es gibt wohl keine gewissere Kontinuität als die Aufeinanderfolge von Tag und Nacht, aber noch nie hat jemand aus dieser Kontinuität einen kausalen Zusammenhang konstruiert. Der Kausalsatz ist also nicht eine aus der Beobachtung äußerer im Verhältnis von Ursache und Wirkung stehender Erscheinungen gewonnene Abstraktion, sondern ein aus der Selbstbeobachtung auf die äußeren Naturerscheinungen übertragenes Verhältnis. Der Kausalsatz ist also weder ein a priori feststehendes Naturgesetz, noch entbehrt er der Allgemeingültigkeit. Er ist ein Teil unserer Erkenntnis, und nicht anders erworben, als diese Erkenntnis überhaupt erworben wird, darum hat er für unsere Kenntnis der Außenwelt auch dieselbe Bedeutung wie alle Erfahrungssätze haben. — Es ist

[1]) Psychologie, II. Aufl., S. 288.

nun höchst wunderbar, daß Lotze [1]) freilich diese Bedeutung des Kausalsatzes richtig angibt, aber doch an der apriorischen Erkenntnis festhalten will und für die Wirkung der Außenwelt auf uns die metaphysische Voraussetzung macht, die den körperlichen Erscheinungen zugrunde liegenden Substanzen seien geistiger Natur, unserer Seele analog, und so sei schließlich doch eine Wirkung von Gleichartigem auf Gleichartiges gesichert. Aber diese metaphysische Hypothese, die ja eigentlich das ganze Problem beseitigt, ist doch nur eine Scheinerklärung, sie verschiebt die Schwierigkeit der Lösung auf die noch schwierigere Frage: wie fangen die Körper es an, als Grundlage ihrer Erscheinungsformen „Substanzen geistiger Natur" zu bergen. So schiebt Lotze die Schwierigkeit aus dem menschlichen Leibe in die Natur der Körper, er verwandelt das psychologische in ein metaphysisches Problem, und bildet so mit seinem monistischen Spiritualismus den Übergang vom Cartesiusschen Dualismus zu der Spinozaschen Identitätslehre. Mit Lotzes Ansicht verwandt ist auch die neueste Identitätstheorie, der Psychomonismus Verworrens (Naturwissenschaft und Weltanschauung Lpzg. Barth 1904): Weil wir die Körper nur aus den Empfindungen, welche sie uns veranlassen, kennen, so baut sich die Körperwelt nur aus solchen sinnlichen Empfindungen auf, „der Gegensatz zwischen Körperwelt und Psyche existiert gar nicht in Wirklichkeit, denn die gesamte Körperwelt ist nur Inhalt der Psyche. Es gibt nur eins, das ist der reiche Inhalt der Psyche!" Damit ist entweder der Lotzesche Standpunkt wieder eingenommen, nämlich wenn Verworren die Psyche in den Körpern selbst sucht, oder die Frage wird völlig umgangen, indem sie nicht von dem Verhältnis der realen Körper zu einem realen Geist handelt, sondern nur von meinen Vorstellungsbildern, mit denen ich arbeite. Daß diese Vorstellungsbilder psychische sind, hat noch kein Philosoph, der nicht auf materialistischer Grundlage steht, bezweifelt, aber gerade das Verhältnis zwischen Materie und Psyche ist das Problem, um welches es sich handelt. Und wenn man die Realität der Materie nicht bezweifeln will, sehe ich nicht wie Verworrens Theorie eine Lösung bietet.

---

[1]) Logik 522.

Ehe wir diese Identitätstheorie betrachten, sei es mir gestattet noch einige Worte der Behauptung: Nur gleichartige Körper können aufeinander wirken, zu widmen, da sie in vielen modernen Argumentationen gegen den Dualismus ein Hauptbeweisstück ist. Es ist mir immer wunderbar gewesen, daß die Vertreter dieser Behauptung sich auf die Empirie berufen wollen. Die Natur lehrt uns, daß z. B. in der Chemie nur dann eine Wirkung des einen Körpers auf den andern entsteht, wenn zwei differente Körper zusammenkommen. Wenn ich Wasser auf Kalk gieße, entsteht Kalkhydrat mit Temperaturerhöhung, wenn ich Schwefelsäure in Wasser gieße, entsteht eine Lösung mit Temperaturerhöhung, sobald aber zwei gleichartige Körper zusammenstoßen, entsteht gar nichts, als höchstens eine Deformation, aber keine Neubildung. Sobald die Differenziertheit der Körper aufhört, so besteht Gleichgewicht, und jede Wirkung hört auf. Diese kann nur eintreten, wenn das Gleichgewicht gestört ist d. h. wenn eine Differenzierung stattgefunden hat. Der aus der Beobachtung abgeleitete Satz müßte also gerade lauten: „Körper können nur aufeinander wirken, wenn sie verschieden sind". Daß trotz dieses Widerspruches mit der Natur jener Satz, daß nur gleichartige Körper aufeinander wirken, eine so große Anhängerschaft hat, liegt entweder in einer Verwechslung oder er ist eine vorgefaßte Meinung. Wir messen nämlich die Größe der Wirkung durch die Energie, welche von einem Körper auf den andern übergeht und da das Maß dieser Energie natürlich ein einheitliches ist, so, schließt man, müssen die Körper auch einheitlich sein. Aber schon die Energieformen, welche in der Wirkung der Körper verwandelt werden, sind verschieden. Vielleicht, sage ich, ist es aber nur eine vorgefaßte Meinung, die ihren Ursprung in dem Wunsche hat, die ganze Welt als eine Einheit zu erkennen.

Diese Einheit scheint gewahrt zu sein in der Spinozaischen Identitätstheorie, welche besonders in der empirischen Form, die Fechner ihr gegeben hat, heute eine große Zahl von Anhängern besitzt. Spinoza leitete seine Theorie bekanntlich spekulativ aus den beiden apriorischen Grundsätzen ab. 1. Das unendliche Wesen, welches die Ursache alles Seins darstellt, sollte nirgend eine Begrenzung haben, muß also die Materie als eine seiner Offenbarungsformen besitzen. 2. Die physische Kausalreihe soll nicht

unterbrochen sein. Da nun die geistige Tätigkeit nicht in diese Kausalreihe eingreifen kann, so sind körperliche und geistige Tätigkeit als äußere und innere Form der ideellen Einheit des Bewußtseins aufzufassen. — Diese Identitätstheorie hat freilich den Vorzug keine metaphysische Voraussetzung zu machen, sie hebt die Realität der Körperwelt nicht auf, aber ob sie den Dualismus wirklich beseitigt, wie ihre Vertreter behaupten, scheint mir doch recht fraglich. Denn ein Grund dafür, daß jeder physiologischen Veränderung ein geistiger Vorgang entspreche, ist doch nicht dadurch gegeben, daß man sagt, ein und dasselbe Wesen besitzt zwei verschiedene Formen der Darstellung. Was ist die Ursache, daß das Wesen sofort eine in der einen Sprache ergangene Mitteilung in die andere Sprache übersetzt? Diese Frage ist nicht beantwortet, sie aber ist eben das Problem der Psychologie. Es ist doch nicht so zu denken, wie ein zweisprachiger Mensch, der sowohl in der einen wie in der anderen Sprache seine Wünsche äußern kann, er wählt eben bald die eine, bald die andere, hier aber ist das Physiologische immer der Ausgang, das Psychologische folgt und erzeugt seinerseits einen neuen physiologischen Vorgang. Darum halte ich die Identitätstheorie nur für eine scheinbare Lösung, sie verschleiert es, statt das Problem zu erklären. Es kommen noch einige spezielle Schwierigkeiten hinzu, welche dieser Theorie entgegenstehen, da ist vor allem die Tatsache der Schwelle. Es ist nach der Identitätstheorie nicht möglich einzusehen, warum der Geist erst bei einer bestimmten Stärke des Reizes seine Arbeit beginnt, die Kontinuität der physischen Erscheinung müßte vielmehr auch eine Kontinuität der geistigen fordern. Das haben auch einige Vertreter dieser Hypothese eingesehen und setzen die bewußte Geistestätigkeit in der Philosophie des Unbewußten fort. Allein für alle diese Spekulationen liegt nicht der geringste Erfahrungsbeweis vor. — Wenn von Hartmann behauptet, im Unbewußten sei auch Vorstellung und Wille, so bleibt er den Beweis einfach schuldig. Ein Wille ohne Bewußtsein ist ein Widerspruch in sich selbst; denn ein Wille setzt eine Zielgebung voraus, wie aber diese ohne Bewußtsein möglich sein soll, ist gar nicht einzusehen. Darum hat Comte recht, wenn er die Identitätsphilosophie mit der animistischen eines Schelling und Hegel in Verbindung setzt.

Ein zweites Bedenken ist das Fehlen der Proportionalität zwischen den beiden Buchführungen. Das Webersche Gesetz, daß die Intensität der Vorstellung im arithmetischen Verhältnis wächst, wenn der Reiz im geometrischen zunimmt, zeigt, daß eine proportionale Beziehung nicht besteht, vielmehr die Abhängigkeit durch die logarithmische Funktion dargestellt wird. Wollen also die Identitätsphilosophen mit ihrer Berufung auf Erfahrung Ernst machen, so müssen sie einen Grund angeben können, warum das Bewußtsein mit der Logarithmentafel arbeitet, während der physiologische Vorgang nach der Additionstabelle gemessen werden will. Die spiritualistisch-metaphysische Einheitshypothese: „Materie ist Psyche“ bedarf keiner Besprechung, da sie völlig spekulativ keinerlei Realität beanspruchen kann für ihre Deduktionen.

Ebensowenig wie die bisher behandelten drei Hauptgruppen der Erklärungen leistet die energetische Verwandlungstheorie das, was man von einer Erklärung fordern muß. In neuester Form finden wir diese Theorie durch Ostwald vertreten. Alles Geschehen in der Welt, welches unserer Beobachtung zugänglich ist, stellt sich dar als eine Verwandlung einer Energieform in eine andere. Hat man nun bisher eigentlich nur potentielle und kinetische Energie unterschieden, so hindert nichts diese beiden Hauptabteilungen der Energieformen in eine Reihe Unterabteilungen zu zerlegen. So kann man von einer Formenergie, Oberflächenenergie, Verbindungsenergie usw. reden. Diese erweiterte Nomenklatur hat Ostwald dazu verführt, nun auch von einer g e i s t i g e n Energie zu reden (ein Ausdruck, der übrigens auch bei Lotze einmal vorkommt), und nun verwandelt er die kinetische Energie des sinnlichen Reizes einfach in geistige Energie, diese kann natürlich wieder in materielle Formen der Energie zurückverwandelt werden, und so scheint das schwierige Problem restlos gelöst. Allein es scheint nur so!

Allerdings sind wir mit einer Erklärung eines physikalischen Vorganges ganz zufrieden, wenn wir nachgewiesen haben, wieviel Energie einer Art in eine andere übergeführt wird; danach sollte man meinen, wir wären mit solchen Erklärungen wie: „Geistige Vorgänge sind Entstehung und Umwandlung einer besonderen Energie“ oder: Bei geistiger Tätigkeit wird chemische Energie verbraucht, also wohl dazu verwendet, geistige zu erzeugen; diese

geistige Energie ist nur so lange da, wie der geistige Vorgang dauert, dann wird sie wahrscheinlich in Wärme verwandelt, usw." ganz befriedigt. Allein hier liegt eine Mystifikation vor. Setzt man das Gesetz der Erhaltung der Energie in präziser Form an, so ist die Gleichung für ein Geschehen $E = K + E_1 + W$, wo E die zu verwandelnde Energie der Lage ist, K die kinetische Energie, E_1 die potentielle Energie der neuen Lage und W die Wärme. Soll diese Gleichung aber einen Sinn haben, so müssen die Dimensionen rechts und links gleich sein. Sobald das nicht der Fall ist, muß die Anwendung einer solchen Gleichung stets etwas Falsches geben. So konnte diese Gleichung nur aufgestellt werden, nachdem es gelungen war die Wärme mechanisch zu messen, d. h. nach denselben Dimensionen, wie wir die potentielle und kinetische Energie messen können. Dies Maß für die kinetische Energie ist aber dargestellt durch einen Ausdruck $\frac{m \cdot c^2}{2}$, wo m eine Masse, c eine Geschwindigkeit ist. Soll also das Gesetz der Erhaltung der Energie auch auf geistige Vorgänge angewandt werden, so müssen wir die „geistige Energie" durch ein solches Maß messen können, dann aber wäre sie nur ein Bewegungszustand einer Masse, also materiell. Nun wendet sich Ostwald aber entschieden gegen den Materialismus, er will freilich den Geist als Produkt der physischen Entwicklung auffassen, aber die geistigen Funktionen sollen doch nicht einfach Zustände der physischen Grundlage, der Masse sein. Dann aber kann obige Gleichung nicht angewandt werden und die ganze Erklärung wird zu einer Phrase, deren Inhalt nicht vorstellbar ist.

Daß schließlich das Problem von Körper und Geist bei den reinen Materialisten, wie z. B. bei Mach, gar nicht vorkommt, ist selbstverständlich, denn da ist ja kein Geist vorhanden. Bei ihnen wirkt nur die stolze Zuversicht komisch, mit der sie behaupten, sie machten keine metaphysischen Voraussetzungen. Dabei stellt z. B. Mach als oberstes Dogma den Satz auf: „Die Natur ist ein Ganzes" und argumentiert fortgesetzt mit dieser „sicher vorhandenen" Einheit der Natur. So erklärt er: „Der Wille ist nichts anderes als die Bestimmung durch die Vorstellung, welche wir von zukünftigen Handlungen haben." Welche zukünftige Handlung ich

mir wohl vorstelle, wenn ich meine Aufmerksamkeit auf irgend eine Wahrnehmung richte, oder ist etwa das kein Akt des Willens?

So mußten wir diese Versuche alle als im wesentlichen gescheitert ansehen, und es entsteht die Frage: sollen wir nun einfach auf des Problems Lösung verzichten, ist die Resignation auch hier das einzige? Vielleicht gelingt es uns an der Hand der Beobachtung die Fehler zu vermeiden, worüber jene Gruppen gefallen sind. — Wir erkennen zunächst an, daß es für unser Selbstbewußtsein eine Schwierigkeit ist uns selbst als eine Zweiheit erkennen zu sollen. Aber den dafür angeführten Grund, weil die Natur einheitlich sei, halten wir für durchaus verkehrt. Was sich unserer Erfahrung von der Natur darbietet, ist nur eine großartige Vielheit. Schon die Einheit der Materie ist ein Traum, aber keine Wirklichkeit. Selbst Ostwald, der doch mit der Einheit des Ich viel argumentiert, betont in seinen chemischen Schriften wiederholt, daß das oberste Grundgesetz der Chemie die Konstanz der verschiedenen Elemente sei. Es wird sich fragen, ob nicht der Versuch, die verschiedenen Elemente aus einem Grundstoff durch verschiedene Anordnung derselben abzuleiten, lediglich eine Spekulation des menschlichen Geistes ist. Würde man annehmen, daß ursprünglich ein einziger Grundstoff vorhanden gewesen sei, so ist gar nicht einzusehen, woher eine Differenzierung kommen soll, ob nun des Grundstoffes Gleichgewicht stabil oder labil angenommen wird. Soll sie aus einer Variation der Bewegung entstanden sein, so ist kein Grund für diese Variation einzusehen, wenn wir nicht eine außerhalb der Natur liegende Kraft als Quelle der Variation ansehen. Dann aber haben wir schon etwas außer der Natur, was in der Natur wirkt. Es scheint daher die Behauptung, daß die Natur einheitlich sei, nicht nur ein metaphysischer Glaubenssatz zu sein, sondern sogar ein Widerspruch mit sich selbst. Ein solches Argument dürfen wir also nicht zulassen. Alle physikalische, alle chemische Erfahrung geben eine Mannigfaltigkeit der Substanz, eine Mannigfaltigkeit der Bewegung. — Also kann die Einheit, welche wir ersehnen, nicht an den Anfang der Entwicklung gesetzt werden, aber es ist vielleicht möglich, sie als das Ende unserer Entwicklung zu finden. Machen wir uns also an der Hand der Erfahrung an die Arbeit, solche Einheit zu suchen. — (Schluß folgt.) **Hoppe.**

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.



Neue Kirchliche Zeitschrift

in Verbindung mit

D. Th. Zahn,
Geh. Hofrat, Prof. d. Theologie in Erlangen

D. K. von Burger,
Oberkonsistorialrat in München

Prof. Lic. **Ph. Bachmann** in Erlangen; Probst **W. Becker** in Kiel; Prof. Dr. D. **F. Blaß** in Halle a/S.; Pastor D. **Büttner** in Hannover; Prof. D. **W. Caspari** in Erlangen; Prof. D. **P. Ewald** in Erlangen; Prof. D. **A. Freybe** in Parchim; Prof. Lic. **R. H. Grützmacher** in Rostock; Prof. D. **Johs. Haußleiter** in Greifswald; Prof. Dr. **Fr. Hommel** in München; Prof. D. **L. Ihmels** in Leipzig; Prof. D. **A. Klostermann** in Kiel; Prof. D. **K. Knoke** in Göttingen; Prof. D. **J. Köberle** in Rostock; Prof. D. **Th. Kolde** in Erlangen; Prof. D. Dr. **Ed. König** in Bonn; Oberkonsistorialrat D. **R. Löber** in Dresden; Prof. D. **Wilh. Lotz** in Erlangen; Oberpastor **F. Luther** in Reval; Prof. D. **Al. von Oettingen** in Dorpat; Konsistorialrat **E. Petri** in Arnstadt; Prof. Dr. **L. Rabus** in Erlangen; Kirchenrat Dekan D. **J. Schlier** in Hersbruck; Prof. D. **W. Schmidt** in Breslau; Prof. D. **R. Seeberg** in Berlin; Prof. Dr. **E. Sehling** in Erlangen; Prof. D. **E. Sellin** in Wien; Konsistorialrat Lic. **L. Staehlin** in Ansbach; Gym.-Oberlehrer D. **W. Vollert** in Gera; Prof. D. **W. Walther** in Rostock; Prälat **G. von Weitbrecht** in Stuttgart; Pastor Lic. **G. Wohlenberg** in Altona

herausgegeben von

Wilhelm Engelhardt,
Kgl. Gymnasial-Professor in München.

XV. Jahrgang. 12. Heft.
(180. Heft ausgeg. 1. Dezember 1904.)

Erlangen und **Leipzig.**
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1904.

Inhalt.

Herausgeber und verantwortlicher Redakteur:

Professor W. Engelhardt, München, Wörthstraße 20.

Manuskripte wie **auf die redakt. Leitung bezügliche Mitteilungen** sind **nur an die Redaktion** zu Händen des Herrn **Prof. Engelhardt,** München, **Wörthstraße 20, alles übrige aber an die Verlagshandlung, Leipzig,** Königsstraße 25 I zu adressieren.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** erscheint in monatlichen Heften zum Preise von 2.50 Mk. pro Quartal und ist durch alle Buchhandlungen, Postanstalten, wie die Verlagshandlung zu beziehen. Insertionspreis für die einmal gespaltene Petitzeile oder deren Raum 20 Pf.; Beilagengebühr 15 Mark.

Die **„Neue Kirchliche Zeitschrift“** will vom festen Grunde des lutherischen Bekenntnisses der gesamten theologischen Arbeit innerhalb der lutherischen Kirche zum Sammelpunkt dienen; sie sieht ihre Aufgabe darin, die Zeitfragen und Zeiterscheinungen auf dem Gebiet der Theologie und Kirche prinzipiell und methodisch darzustellen und zu beleuchten; durch wertvolle Bausteine will sie besonders die positiven Seiten aller wissenschaftlichen und kirchlichen Tätigkeit fördern; hervorragende Leistungen auf dem Gebiete der Literatur und Kunst wird sie nach ihrem christlich-ethischen Gehalte würdigen, mit bewußter Energie das lutherische Bekenntnis unter Wahrung seines ökumenischen Charakters nach außen und innen vertreten.

Geist und Körper.

(Schluß.)

Die anorganische Natur ist im allgemeinen vollständig begreiflich nach den mechanischen Prinzipien. Das ist natürlich nicht wunderbar, denn die mechanischen Gesetze sind aus der Beobachtung der anorganischen Natur abgeleitet. Aber wir wollen doch nicht vergessen, daß selbst in der anorganischen Welt Zustände existieren, welche mit den mechanischen Gesetzen zu erklären bislang nicht gelungen ist; dahin gehören die Zustände der Überkühlung, die labilen Gleichgewichtszustände amorpher Körper, welche keine Zeit gehabt haben krystallinisch zu werden, die molekulare Verschiedenheit gewisser Metallegierungen usw. — Aber sobald das Organische einsetzt, hört die mechanistische Erklärung vollständig auf. Ein anorganischer Körper reagiert auf Druck so, daß er entweder dauernd deformiert wird oder, wenn er elastisch ist, nur zeitweilig deformiert wird, um nach Aufhören des Druckes seine ursprüngliche Form wieder einzunehmen, — ganz anders der organische Körper. Die Zelle reagiert auf den Druck, auf den Reizzustand so, daß sie neue Zellen zu ihrem Schutze zu erzeugen bestrebt ist, und bis zu einer gewissen Grenze kann sich also der lebende Organismus einem Druck gegenüber behaupten. Das ist weder durch Elastizität noch Widerstand zu erklären. Die wunderbarsten Abnormitäten können auf diese Weise in Tier- und Pflanzenreich gezüchtet werden; denn das organische Lebewesen kann sich nach den äußeren Verhältnissen einrichten. Schon den Griechen war dieser konträre Gegensatz be-

kannt: das leblose Werkzeug wird durch den Gebrauch abgenutzt, der lebende Organismus wächst und erstarkt im Gebrauch! Hier liegt also etwas vor, was mechanisch oder chemisch absolut unerklärbar ist. Man kann nicht etwa zur Analogie die Erscheinung heranziehen, daß, wenn in einem Aggregat von chemischen Körpern eine bestimmte Reaktion einmal stattgefunden hat, die Wiederholung mit geringerer Mühe erreicht wird, denn diese Erscheinung erklärt sich katalytisch, aber die Neubildung von Zellen hat mit der Katalyse nichts zu tun. Natürlich bedarf die Zelle zur Neubildung anderer Zellen des Materials, der chemischen Synthese, und daß für diese Synthese das Gesetz der Erhaltung der Kraft gilt, ist selbstverständlich, ebenso selbstverständlich wie dort, wo ein Maurer zur Erbauung eines Hauses Steine und Kalk verwendet und bei der Einlagerung der Steine fortgesetzt das Gesetz der Erhaltung der Kraft anwendet. Aber daß die Zelle zu einem solchen energischeren Neubau schreitet und sich nicht einfach mit der Deformation zufrieden gibt, das ist das Neue!

Es ist wiederum nur eine Mystifikation, wenn einige Erklärer so tun, als ob das ganz einfach sei. Der Organismus unterscheide sich vom Anorganischen dadurch, daß er dem Reize Widerstand entgegensetze. Was heißt denn Reiz, was heißt hier Widerstand? Widerstand im mechanischen Sinne setzt auch der anorganische Körper jeder Kraftwirkung entgegen, ut tensio sic vis ist der Grundsatz der ganzen Physik. Es ist also ein Spiel mit Worten, wenn man durch Anwendung dieses mechanisch durchaus festgelegten Wortes einen gänzlich andersartigen Vorgang bezeichnen will. Auch an irgend eine chemische Konstitutionsänderung kann man nicht dabei denken, denn jene Neubildung leistet eben nur die lebende, nicht die tote Zelle, die chemischen Stoffe reichen also nicht aus zur Erklärung.

So zwingt uns die Erfahrung den lebenden Organismus als ein Neues anzusehen, was in die mechanische Welt der anorganischen Körper nicht hineinpaßt und was auch durch die chemischen Verhältnisse der organischen Körper selbst nicht erfaßt werden kann. Also schon hier tritt der Dualismus auf, aber doch nicht so, daß wir zwei verschiedene, von einander trennbare Wesen in der gemeinsamen Zellhaut annehmen müßten: die materielle Substanz

und die Zellseele, oder wie man die zweite nennen will, sondern was da vor uns liegt ist ein Ganzes, ein Individuum, welches die Fähigkeit hat, seine schon vorhandene Materie zu benutzen, um eine andere Anordnung zu treffen, um aus der Umgebung neuen Stoff aufzunehmen, ihn zu verarbeiten, zu assimilieren, um ihn zur Neubildung einer anderen Zelle brauchbar zu machen. Diese Assimilation, diese Verschiebung der Materie unterliegt dem Gesetz der Erhaltung der Energie, aber daß das Individuum diese Tätigkeit aufnimmt, hat mit jenem Gesetz nichts zu tun. Die Sache wird auch nicht dadurch klarer, daß man hier „eine Lebenskraft" als Erklärung ansetzt. Soll das Wort Kraft einen Sinn haben, so kann es nur in dem Sinne auftreten, daß es in die Form der Energiegleichung paßt, dann aber würde diese neue Kraft sofort wieder als eine mechanische erscheinen und im Materiellen völlig aufgehen. Alle Veränderungen am Materiellen werden restlos von jenem Gesetz der Energie umschlossen, aber gerade mit ihm können wir das Individuum nicht völlig erklären, darum leistet die Lebenskraft uns auch nicht das, was wir suchen. — Hier muß auch gegen eine Anschauung Lotzes protestiert werden, der im allgemeinen zwar das Gesetz von der Erhaltung der Energie als allgemein bindend anerkennt, aber doch hier von der Möglichkeit eines Überganges von physischer Energie in geistige Energie spricht. In bezug darauf gilt, was ich schon gegen Ostwald geltend machte, aber auch dies ist zu beachten, daß die Stärke der Reaktion nicht einfach proportional der Stärke des Reizes ist, im Gegenteil, ein starker Reiz bewirkt durchaus nicht immer eine verstärkte Reaktion, sondern kann die Einstellung jeder Reaktion zur Folge haben.

Und diese Kluft zwischen organisch und anorganisch ist durch die neueren und neuesten Untersuchungen tiefer und tiefer geworden. Vor 50 Jahren konnte man immerhin noch wagen von einem Zellprotoplasma als von einem einheitlichen Stoff zu reden, konnte so tun, als ob das Leben der einfachen Zelle eigentlich ganz automatisch mechanisch verlaufe: durch die Zellhaut dringe die Lösung in die Substanz, erfahre hier eine chemische Umwandlung, durch die ein Teil wieder ausgeschieden werde. Durch die Aufnahme des Stoffes würde dann die Materie so vermehrt, daß schließlich eine Einschnürung der Haut entstände und so eine neue Zelle. Diese alte

Geschichte entspricht nicht dem tatsächlichen Bestande. Schon wissen wir, daß die einfachsten Zellen äußerst komplizierte Wesen sind; schon die Materie, welche sie aufbaut, hat die großartigste Variabilität, bereits über 125 verschiedene Formen des Eiweiß sind sicher nachgewiesen, während noch Liebig das Eiweiß als einen gleichmäßigen Körper betrachtete. Durch die Untersuchungen der bedeutendsten Biologen ist festgestellt, daß die Zellteilung durchaus nicht als das Resultat einfacher Spannungsverhältnisse zu betrachten ist, daß vielmehr jeder äußeren Andeutung einer bevorstehenden Zellteilung ein innerer Vorgang voraufgegangen ist, so daß Hertwig ganz allgemein den Satz aufstellen konnte, daß vor jeder Zellteilung im Innern der Zelle eine Teilung des Zellkerns erfolgt, und ohne solche Kernteilung niemals eine Zellteilung eintritt. So ist das ganze Leben der Zelle weit davon entfernt, eine einfache Anwendung chemischer oder physikalischer Kräfte zu sein, sie ist im kleinen bereits lokal differenziert, sie übt ihre Lebensfunktionen aus als ein *selbständiges Individuum*. Gehen wir nun von der Einzelzelle zum Konglomerat von Zellen über, zu dem aus vielen Zellen zusammengesetzten höher organisierten Lebewesen, so ist hier in noch höherem Grade eine einfache mechanische Auffassung unmöglich. Weder die Parallele mit einer Maschine, noch der Vergleich mit einem Staate gibt uns ein rechtes Bild; die erste nicht, weil jede Zelle für sich lebt und eigene Funktionen verrichtet, und das letzte versagt, weil die Einzelzellen nur in einer bestimmten Anordnung und bestimmten Wechselwirkung mit anderen für sich und für das Ganze leben und arbeiten können. Die Funktionen sind in den verschiedenen Zellen verschieden, aber sie stehen durch einen Zentralapparat mit dem Ganzen in Verbindung und üben unter dem Einfluß dieses Apparates neben den zur Erhaltung der Zelle selbst notwendigen Arbeiten andere Funktionen aus, welche für die Gesamtheit der Zellen notwendig sind. Man denke sich nur in den komplizierten Vorgang hinein, der der Beinbewegung einer Kuh vorhergeht, wenn sie zu einer Stelle eilt, wo besonders schönes Gras steht. Das Hungergefühl soll befriedigt werden, da wird das Auge in den Dienst dieser Gesamtarbeit gestellt, es erspäht das saftige Gras und nun setzt der Zentralapparat die Beinmuskeln in Bewegung, um das Tier dahin zu tragen. Weder der leere Magen, noch das Auge

allein bringen die Sache in Ordnung. Ist das Tier satt, so sieht es das Gras auch, aber geht nicht hin, um zu fressen, sondern streckt sich aus zur Ruhe; ist es blind, so mag der Magen noch so leer sein, die Beine tragen das Tier nicht zum guten Grase. Bei diesem Vorgange entsteht der Reiz der Magennerven durch die Leere des Magens physikalisch-chemisch, die optischen Vorgänge zur Entdeckung des Grases sind auch physikalisch erklärt, die Bewegung der Beine zum Gehen ist ein gänzlich mechanisches Problem, aber dieser ganze Vorgang erklärt sich nicht durch die physikalisch-chemischen Kräfte, sondern nur dadurch, daß hier ein Individuum für seine Existenz etwas zu leisten imstande ist, was die leblose Substanz nicht kann.

Inwiefern geht nun das Leben des Menschen über diese Tätigkeit des Individuums hinaus? Ich habe schon nachgewiesen, daß der Mensch von den anderen organischen Wesen dadurch wesentlich unterschieden ist, daß er aus den Vorstellungen Abstraktionen, Begriffe bilden kann, welche er als selbständige Elemente für neue Gruppierungen verwerten kann, welche mit den ursprünglichen Vorstellungen keine Beziehungen mehr haben. Alle, welche die Neuheit dieses Momentes beim Menschen leugnen, begehen einen doppelten Fehler. Um die Kontinuität der Entwicklung vom Tier zum Menschen zu retten, legen sie dem Tiere zu viel bei, indem sie die Assoziationen von Vorstellungen, welche das Individuum auszuführen imstande ist, als Begriffe behandeln und von Ideenassoziationen sprechen, während es nur konkrete Vorstellungen sind, die nachweisbar im Gedächtnis des Tieres haften; und dem Menschen geben sie zu wenig, indem sie die Begriffe und die Synthese der Ideen nur als eine Summation von Vorstellungen ansehen. — Richtig ist nur, daß die Elemente, aus denen die Begriffe gebildet werden, aus Vorstellungen resp. aus Teilen der Vorstellung entnommen sind. Allein die Fähigkeit des Menschen ist nicht mit der Herausschälung dieser Elemente erschöpft, sondern erst nach dieser Arbeit beginnt das, was wir speziell Geistesarbeit nennen, nämlich die willkürliche Kombination, die Synthese der Begriffselemente zu neuen Begriffen und Schlüssen, die nicht nur von den ursprünglichen Vorstellungen unabhängig sind, sondern auch überhaupt nicht in dem Sinne vorstellbar sind, wie wir aus sinnlichen Eindrücken

Vorstellungen bilden. So kann man den Begriff Tugend, Tapferkeit usw. durchaus nicht vorstellen, und doch wird kein Mensch um deswillen behaupten, es gäbe keine Tugend, keine Tapferkeit. — Diese Synthese der Begriffe ist das Denken und davon findet sich im Tierreich keine Spur. Hat man das im Tierreich auftretende neue Element Seele genannt, so bedürfen wir für diese im Menschen vorhandene, über das Tierreich hinausgehende Fähigkeit ein neues Substrat, und unterscheiden den Geist von der Seele als ein rein selbständiges Element.

Wenn von verschiedenen Seiten gegen die Selbständigkeit des Geistes das Argument angeführt ist, daß jeder Gedanke eine bestimmte Blutzufuhr zum Gehirn voraussetze, und ohne eine solche Zufuhr das Denken unmöglich sei, so ist die Tatsache, welche dem Argument zugrunde liegt, unbezweifelt richtig, und wir werden dieselbe alsbald verwerten in unserer Deduktion, aber daraus folgt nicht, daß der Gedanke ein Produkt der Blutzufuhr, eine Form der Verwandlung dieses Stoffes sei. Man würde aus der Tatsache, daß der Schütze zum Schuß Pulver gebraucht, mit demselben Rechte schließen können, daß der Schuß oder gar der Schütze Pulver sei. Der Geist des Menschen bedarf zu seiner Betätigung des materiellen Stoffes und zwar des Stoffes, der ihm in dem Leibe, zu welchem er gehört, dargeboten wird, ohne denselben ist eine Arbeit des Geistes nicht denkbar. Wir konstatieren damit nicht nur eine lose Bedingtheit des Geistes durch den Körper, sondern gehen noch weiter. Da alle geistige Tätigkeit sich nur in dem Körper vollzieht, und eine ganz bestimmte Energiemenge des Körpers aus chemischer Energie in Wärme verwandelt, so schließen wir, daß hier eine in sich geschlossene Einheit vorliegt, die aus den drei Teilen Körper, Seele und Geist besteht, und nennen diese Einheit die Persönlichkeit.

So wie wir den organischen Körper als eine Einheit im Individuum aus den Bestandteilen Körper und Seele auffaßten, so den Menschen, in dem zu jenen zwei Größen die neue Fähigkeit des Geistes hinzutritt. Doch denke ich nicht an eine Einheit, wie sie ein mathematisches Aggregat aus drei Summanden darstellt; der Mensch ist also nicht ein Trinom, und das organische Wesen nicht ein Binom. Die Persönlichkeit tritt uns stets als etwas in sich Geschlossenes vor Augen; soweit der Körper den Geist verrät, ist

er Träger der Persönlichkeit, und der Geist ist nur, sofern er in und mit dem Körper ist. Ich kann mir wohl einen menschlichen Leib als Individuum ohne Geist denken, aber dann hört die Persönlichkeit auf, dann hört aber auch das spezifisch Menschliche auf, dann ist wirklich nur eine Klasse der Säugetiere vorhanden.

Was haben wir mit dieser Position gewonnen? Sind wir damit dem Verständnis nach dem Verhältnis von Leib und Geist näher gekommen? Ich glaube doch. Wir haben oben gesehen, daß Wirkungen lebloser Körper aufeinander wesentlich nur beobachtet werden, wenn dieselben differenziert sind. Dabei brauchen die wirksamen Substanzen nicht in der Materie selbst begründet zu sein, wie die Wirkungen des Lichtes und der Elektrizität beweisen, sondern sie können am Körperlichen wirken, ohne selbst der Körper zu sein. So hindert uns nichts, diese Erfahrung aus der Physik auf das Verhältnis Geist und Körper, wenn auch mit einigen Reserven, zu übertragen. Vor allem mit der Reserve, daß Geist nicht etwa ähnlich dem Licht oder der Elektrizität sei. Aber immerhin kann uns jenes Analogon wenigstens eine Andeutung geben, wie an dem materiellen Substrat, der Großhirnrinde sich eine Wirkung offenbart, die von einem Nichtmateriellen ausgeht. Wenn man nun gesagt hat, der Geist betrachte die Vorgänge im Gehirn und ziehe daraus seine Begriffe, so geht das einerseits zu weit, indem es den Geist gewissermaßen als ein Ich im Ich betrachtet, welches unabhängig seine Beobachtungen anstellte, anderseits nicht weit genug, indem es den Geist nur zu kontemplativer Ruhe verurteilt, der je nach Belieben von den Vorgängen des Körpers Notiz nehmen kann oder nicht. In der Persönlichkeit liegt die Sache aber anders. Das eigentlich Arbeitende ist der Geist, aber er arbeitet in und mit den organischen Substanzen des Gehirns und durch dieselben. Er kann sich nicht innerhalb des Körpers die Materie wählen, sondern ist an die Lokalisation im Gehirn gebunden und insofern ist er enger begrenzt als das Individuum, welches in jeder Zelle des Leibes, insofern sie lebt, auch wirkt. Weil nun der Geist in dem Gehirn arbeitet, so wird jede geistige Tätigkeit in demselben seine Spuren hinterlassen, es wird gewissermaßen die Denkarbeit im Gehirn registriert, aber es wäre eine sehr verkehrte Vorstellung, wenn man dies Registrieren auf eine

stoffliche Umlagerung beziehen wollte. Die Arbeit ist ein Geschehen, eine Handlung, nicht ein Zustand! Darum können wir die Arbeit im Gehirn am ehesten mit dem Verlauf einer Arbeitsleistung vergleichen. Nun zeigt uns die Erfahrung, daß wenn in irgend einem Körper eine Arbeitsverwandlung einmal vorgenommen ist, die gleiche Verwandlung bei Wiederholung des Vorganges mit größerer Leichtigkeit erfolgt. Z. B. wenn in einer Lösung eine galvanische Zersetzung bereits stattgefunden hat, erfolgt die Wiederholung schon bei niedrigerer Intensität. So wird ein Gedanke, den wir einmal gedacht haben, bei Wiederholung mit geringerem Kraftaufwande erfolgen, wir können uns seiner mit geringerer Mühe wieder erinnern, d. h. es gibt eine geistige Gewöhnung.

Für alle Arbeit im Gehirn muß aber stets das allgemeine Arbeitsgesetz gelten, soweit das körperliche in Betracht kommt, d. h. der Geist bedarf, um zu einer bestimmten Wirkung zu kommen, eines bestimmten Blutverbrauchs, wobei die chemische Energie des Blutes vollständig gleich ist der mechanischen, chemischen und Wärmeveränderung im Nervenapparat. Was gedacht ist, spielt dabei keine Rolle, es bestimmt sich nicht der Inhalt des Gedankens nach der Substanz oder Menge des Blutes, welcher verbraucht wird. Ein unfruchtbarer törichter Gedanke verbraucht dasselbe Blut wie ein tiefsinniger scharfer. Der Blutverbrauch ist also nicht qualitativ, sondern quantitativ ein Maß der geleisteten Geistesarbeit. Ich darf nochmals an das Beispiel des Schützen erinnern. Die chemische Energie des Pulvers wird in dem Schusse umgesetzt in kinetische Energie der herausgeschleuderten Kugel und in Wärme. Für diesen Vorgang gilt das Gesetz der Erhaltung der Energie; aber es wäre doch verkehrt den Wert des Schusses nach dieser Umsetzung zu bestimmen. Der Schütze wäre dabei ganz ausgeschaltet, jeder Stein, der gegen den Hahn des Gewehres fliegt und damit die Verwandlung der Energie einleitet, hätte ganz dasselbe getan. Das, was dem Schusse erst seinen Wert, seine Wirkung für den Lauf der Welt gibt, ist die Tätigkeit des Schützen und diese hat mit dem Gesetz der Erhaltung der Energie in jenem Vorgange gar nichts zu tun. So ist die Tätigkeit des Geistes dasjenige, was die Persönlichkeit zu dem macht, was sie bedeutet, aber das materielle Substrat dieser Tätigkeit unterliegt dem Gesetz der Erhaltung.

Mit dieser Position der Persönlichkeit erklärt sich nun auch, wie der freie Wille eine Spezialität des Menschen sein kann. Das Individuum gehorcht den Trieben, dem stärksten Triebe folgt das Tier unweigerlich; was es tut, tut es unter der Wirkung dieses Triebes. Der Geist hat dagegen in seiner Begriffsbildung die Fähigkeit (und die Pflicht) sich über die Triebe zu erheben und die Wahl dessen, was er will, auch gegen die Triebe zu richten. Nicht etwa ist diese Überwindung der Triebe nur möglich durch Erinnerung an frühere Erfahrung. Ich kann auch den Trieb überwinden lediglich um den Beweis zu erbringen, daß ich ihm nicht zu folgen brauche. Es kann also der Geist des Menschen lediglich um seiner selbst willen dem Triebe entgegentreten, und es bedarf dabei nicht eines materiellen Lust- oder Unlustgefühls oder einer Erinnerung an dieselben. Ich erinnere daran, daß wir überein gekommen waren, den Willen streng von der Willenshandlung zu trennen. Dem außenstehenden Beobachter wird freilich der Wille erst durch die Handlung beobachtbar, allein sie ist ein physiologischer Prozeß, der durch den Willen erst veranlaßt wird, aber in ihrem Verlauf von anderen Faktoren abhängt. Dehnt man freilich den Begriff Wille auf alle Aktivität des Nervensystems aus, so kann eine solche Unterscheidung nicht getroffen werden, dann muß aber eigentlich für das, was wir freien Willen nennen, ein neues Wort gefunden werden. In welch üble Lage die Psychologen kommen, die dem Willen eine so allgemeine Bedeutung beilegen, zeigt sich am auffallendsten darin, daß sie sich infolge dieser Definition gezwungen sehen, zu unterscheiden zwischen unwillkürlichem und willkürlichem Willen.[1]) Meiner Meinung nach ist nicht zu erwarten, daß in eine Sache Klarheit kommen kann, wenn man die Kategorie, von der man redet, gleichzeitig bejaht und verneint. Will man also den Willen aus den Handlungen studieren, so darf man nicht vergessen, daß sie sich nicht mit ihm decken, und daß die Mehrzahl der Handlungen nicht direkt vom Willen abhängen.

Denn, wenn ich sagte, der Geist sei ein spezifisches Erkennungszeichen für den Menschen, so ist damit ja nicht gesagt, daß der Mensch nun nicht auch die Fähigkeiten besitze, die wir dem Indi-

---

[1]) Höffding, Psychol. II, 441.

viduum zugesprochen haben. Im Gegenteil, der Mensch partizipiert an allem, was das Individuum kennzeichnet. Da haben wir die einfachen Reflexbewegungen, die zusammengesetzten Reflexbewegungen und die Triebbewegungen, gerade so im Menschen wie im Tier. Und es ist eine verkehrte Auffassung, daß diese instinktiven Triebbewegungen nur im Leben der Kinder eine große Rolle spielen,[1]) sie tun es auch beim erwachsenen Menschen, aber sie treten mehr und mehr zurück, je stärker die Persönlichkeit ausgebildet ist, je mehr der freie Wille betätigt wird.

Da die Triebhandlungen nun entsprechend dem Triebe einen bestimmten Zweck verfolgen, so sehen sie den Handlungen, die dem freien Willen entstammen, oft sehr ähnlich, so daß es gar nicht zu verwundern ist, daß diejenigen, welche aus den Handlungen auf den Willen schließen wollen, hier die Grenze nicht entdecken und daher Trieb und Willen zusammenwerfen. Die Folge davon muß dann natürlich sein, daß man dem spezifisch Menschlichen ratlos gegenübersteht und schließlich trotz aller schönen Worte über das Reinmenschliche den Unterschied zwischen Tier und Mensch nur quantitativ zu fassen weiß und damit dem Evolutionismus rettungslos in die Arme fällt. Der Fehler liegt aber nicht in der mangelhaften Beurteilung der Handlungen, sondern er liegt in der Verwechslung von Wille und Willenshandlung, d. h. schon an der Quelle, indem ein rein geistiger Vorgang: Wille, mit einem materiellen Vorgang: Handlung, identifiziert wird. Darum lege ich den größten Wert darauf, scharf zu unterscheiden zwischen Willen und willkürlicher Handlung!

Wenn wir aber bei dieser präzisen Fassung des Willens stehen bleiben, so ist selbstverständlich, daß der Wille nicht ohne Bewußtsein, nicht ohne Erkenntnis existieren kann, aber er ist weder das eine noch das andere. Vielmehr ist der Wille auch auf beide gerichtet. Hatten wir gesagt, daß alle Erkenntnis zunächst aus der sinnlichen Wahrnehmung entsteht, so folgt, daß der Anfang jeder Erkenntnis ein physiologischer Vorgang ist. Haben wir aber dem Willen als einer geistigen Fähigkeit eingeräumt, daß er auf den organischen Apparat einwirken kann,

---

[1]) Preyer, Die Seele des Kindes, 3. Aufl., S. 188—219; Höffding, S. 439.

so muß er auch auf den physiologischen Prozeß der sinnlichen Wahrnehmung einwirken können, diese Wirkung nennen wir die Konzentration der Aufmerksamkeit. Wie sehr hier der Wille wirksam ist, haben die Experimente Fechners, besonders aber Wundts dargetan, indem bei konzentrierter Aufmerksamkeit, sowohl die „Schwelle" des Reizes herabgesetzt wird, als vor allem die Schnelligkeit der Wahrnehmung eine Steigerung erfährt. Was nun die Art angeht, wie der Wille wirkt, so bemerken wir, daß wir die Ansicht nicht billigen können, daß die Mittel für seine Tätigkeit der Bewegungstrieb und der Hemmungstrieb seien; denn diese beiden Triebe sind schon im instinktiven Leben wirksam, und weil der Wille auf das ganze Leben wirken kann, kann er es auch auf diese beiden Triebe, aber das ist nicht seine Spezialität. Erst wenn der Mensch aus den Elementen der Wahrnehmung die Elemente des Denkens gewonnen hat, setzt der Wille ein, indem er auf Grund der Erkenntnis aus verschiedenen Möglichkeiten wählt. Hierbei ist nun der Unterschied zwischen freiem Willen und Trieb klar zu machen. Auch der Trieb wählt, aber nur scheinbar, indem die Stärke des Reizes die Wahl direkt bestimmt. Der dressierte Jagdhund steht unbeweglich vor der Kette der Hühner, bis der Zuruf des Herrn ertönt. Bienen können ihn stechen, er wird sich nicht rühren, denn die Erinnerung an frühere Schläge zwingt ihn, den Schmerz des Bienenstiches als das kleinere Übel zu betrachten. Also nur das Lustgefühl hat ihn bestimmt. Ein ander Mal kann das Bedürfnis des Organismus stärker sein als die Dressur und er folgt nun dem stärkeren Reiz. Der freie Wille findet im menschlichen Leibe auch die Lustgefühle und die Triebe sind gerade so gut entwickelt wie beim Tier, aber weder Lustgefühl noch Bedürfnis des Organismus sind zwingend für den Willen, sie sind nur Motive, aber der Wille kann aus den Elementen des Denkens, die mit Lustgefühl und dem Befinden des Organismus nichts zu tun haben, andere Motive entnehmen, welche ihn vor die Wahl stellen, welchen er folgen will, und so kann dies rein geistige Motiv über den Trieb zur Herrschaft gelangen. Je mehr sich nun der Mensch von diesen geistigen Motiven leiten läßt, d. h. je mehr er den Willen über die Triebe herrschen läßt, um so mehr verdient er das Prädikat Mensch; denn dadurch dokumentiert er seinen Vorzug vor dem Tier. Es

ist daher eine gänzlich verkehrte Auffassung, die Entscheidung des Menschen aus Trieben ableiten zu wollen, denn jene geistigen Motive sind mit Trieben ohne jede Verwandtschaft. Ich fasse das Spinozasche Wort[1]) „Nihil ex mentis decreto agere possumus, nisi ejus recordemur" nicht als eine Erinnerung an frühere Triebe, sondern an früher erkannte Wahrheiten oder Grundsätze. Solche Motive kann ich aber aus Erkenntnissen ableiten, die mit Trieben keine Verbindung haben. Wenn ich z. B. als oberstes Prinzip meiner Handlungen die Förderung des Glückes der Menschheit, wie L. Euler es lehrt, ansehe, so hat das mit einem in meinem Körper vorhandenen Triebe oder mit seiner Organisation nicht das Mindeste zu tun, und gerade aus dieser These kommen Motive für meinen Willen, welche den Trieben der eigenen Person direkt widersprechen, die das instinktive Leben unmöglich machen. Diese Betätigung des freien Willens in der Herrschaft über die Triebe ist nun nicht etwa nur eine Spekulation, sondern sie ist Wirklichkeit und erweist sich in allen Fällen der Selbstaufopferung, ob man diese nun für klug oder töricht hält. Die Tatsache, daß die Selbstaufopferung geübt wird, beweist, daß der Mensch fähig ist, über seine natürlichen Triebe Herr zu sein bis zu der vollständigen Verleugnung des eigenen Ich. Damit aber ist bewiesen, daß der Wille nicht aus den organischen Trieben und dem Lustgefühl entspringt, sondern daß jenen in dem Willen ein neues andersartiges Moment entgegentritt.

Solange die Philosophie von einem Willen redet, der aus den Trieben hervorgeht, beschäftigt sie sich nicht eigentlich mit dem Zustande des Menschen, sondern dem des Tieres; aus der tierischen Organisation entspringen die Triebe und damit erstrecken sich alle diese Untersuchungen auf das Tierische im Menschen. Man wird mir vielleicht einwenden, daß nach meiner Auffassung doch auch alle Erkenntnis, also aller geistige Besitz der sinnlichen Wahrnehmung, also dem physiologischen Vorgange entstamme. Freilich ist das richtig, aber die Wahrnehmung dient nur als Material für die Arbeit des Geistes, aber sie ist nicht die Arbeit des Geistes. Wollte ich das Bronzebild des alten Fritz etwa in seinem Wert, seiner

[1]) Ethik III Prop. 2. Schnelion.

Wirkung, seiner Bedeutung studieren, indem ich in Ocker in den Schacht steige, um mir ein Stück Kupfererz herauszuholen und aus dessen Zerlegung dann ein Urteil über die Leistung des Künstlers Rauch zu fällen?

Wir denken ausschließlich in Worten. Das sind aber nicht etwa Namen für sinnliche Eindrücke, wie man wunderbarerweise oft genug lesen kann. Der sinnliche Eindruck liefert nur das Bild eines konkreten Dinges, nicht eines Kirschbaumes schlechthin, sondern eines ganz bestimmten Kirschbaumes A, und dieser Sinneseindruck ist durchaus verschieden von dem eines anderen Kirschbaumes B. Das Wort Kirschbaum aber ist ein Allgemeinbegriff, der nur durch die Tätigkeit des Geistes selbst erst geschaffen wird. — Erster Grundsatz für alles Messen ist, daß eine Größe nur durch gleichartige gemessen werden kann; so kann ich ein Volumen nur nach Volumeneinheiten messen und wähle dazu den Würfel über der Längeneinheit, aber wenn ich nun das Volumen eines Balkens bestimmen will, hole ich mir nicht einen solchen Würfel, oder schneide nicht den Balken in solche Würfel, sondern ich nehme ein Längenmaß und leite aus den Zahlen des Längenmaßes das Körpermaß ab. So schafft sich der Geist aus den sinnlichen Eindrücken die Elemente seines Arbeitens, d. h. die Worte. Sie sind also nicht dem Bedürfnis des Verkehrs, sondern der Eigenschaft des Menschen, Geist zu haben, entsprungen, und dadurch unterscheidet sich die menschliche Sprache von der Verkehrssprache der Tiere. — Diese entspringt nicht einer Abstraktion, sondern besteht in Naturlauten, welche aus Erfahrung von den anderen Tieren als Zeichen der Gefahr oder als Beweis für die Anwesenheit des gesuchten oder begehrten andersgeschlechtigen Tieres gedeutet werden. — So ist die Schaffung der Sprache das erste Stadium der Geistesarbeit, darum können wir mit einer neuen naturwissenschaftlichen Entdeckung erst arbeiten, wenn wir ein Wort oder ein Zeichen für die Sache gebildet haben. Aus diesem Bedürfnis entstehen die Termini technici, die nicht der Eitelkeit oder Exklusivität der Wissenschaft dienen, sondern welche erst eine Denkarbeit und damit einen wissenschaftlichen Fortschritt ermöglichen.

Diese Denkarbeit ermöglicht dem Geiste nun erst die Herrschaft über die Triebe und die Organe. Unser eigenes Leben bietet täglich

Beispiele, wie die geistige Erkenntnis auch auf den Zustand des Körpers einwirkt, oft in ganz bestimmender Weise. Ich erinnere nur an das bekannte Beispiel, welches Kant von sich selbst berichtet; er litt an Engbrüstigkeit, die eine Hypochondrie bis zum Lebensüberdruß gezeitigt hatte. Nachdem er den Grund des Übels aber erkannt hatte, sagte er: „Die Beklemmung ist wohl geblieben, denn die Ursache liegt in meinem körperlichen Bau, aber über ihren Einfluß auf meine Gedanken bin ich Meister geworden durch Abwendung der Aufmerksamkeit von diesem Gefühl, als ob es mich gar nichts anginge."

Die Herrschaft des Geistes über die Triebe des Organismus wird um so leichter, je länger und unbedingter sie ausgeübt wird und sie überwindet schließlich auch die stärksten Triebe. Wo diese Herrschaft nicht ausgeübt wird, ist freilich der Geist auch vorhanden, er nimmt intellektuell auch an allem Teil, was den Organismus beschäftigt, er kann auch für sich sein Gebiet des Denkens ausbauen, aber es fehlt an Energie und die Persönlichkeit macht nicht den Eindruck einer Einheit, sondern einer Zerrissenheit. Wir haben dann also in der Tat nicht nur einen Dualismus, sondern eine Trias vor uns. Mit der Materie unterliegt der Mensch den mechanischen Gesetzen, als ein lebendes Wesen folgt er den Gesetzen des Individuums und dient den Trieben seines Organismus, und endlich hat er die Fähigkeiten des Geistes in seinen Gedanken. Aber zu einer Einheit bringt er es nicht, dazu fehlt die Energie. Wie oft hört man unenergische Menschen sich entschuldigen mit dem physiologischen Zustande ihres Körpers? Wie oft werden rein materielle Kuren angepriesen zur Erzeugung von Energie? Und doch ist die erste Aufgabe der Energie die im Menschen selbst, die Überwindung der Triebe durch den Geist. In welch erbärmlichem Organismus war der Geist eines G. Lichtenberg, eines Pascal, eines Newton eingeschlossen, und welche Energie bewiesen diese Männer! Dort ist die Energie groß, wo der Geist die Herrschaft über Leib und Seele ausübt, und diese Herrschaft lernt sich nur durch systematische Übung. So hat uns die Erfahrung, an deren Hand wir unsere Untersuchung unternommen haben, zunächst gezwungen eine dreifache Unterscheidung zu treffen, das Materielle, das Leben, den Geist oder wenn wir der gewöhnlichen Bezeichnung folgen wollen, Leib,

Seele und Geist, aber wir sind trotzdem zu einer Einheit gekommen, nur bildet diese Einheit nicht den Ausgangspunkt, sondern das Ziel des Lebens, diese Einheit stellt sich dar in der Persönlichkeit.

Überblicken wir zum Schluß, was uns diese Auffassung gegenüber anderen an Gewinn bietet. Zunächst, und das ist die Hauptsache, eine fortgesetzte Übereinstimmung mit der Erfahrung. Alle Beobachtungen und experimentellen Ergebnisse der Physiologie blieben in uneingeschränkter Gültigkeit, alle Gesetze der Physik und Chemie respektieren wir vollkommen, aber nur auf dem Gebiete, wo sie gefunden sind, wo sie sich bewähren können, nämlich dort wo eine materielle Substanz ist, welche der Beobachtung mit diesen Mitteln zugänglich ist. Wir dehnen aber die Erfahrungstatsachen auch aus auf des Menschen ureigensten Besitz, auf den Geist und verlangen, daß man auch hier den Tatsachen gerecht werde. Freilich über das „Wie" der Verbindung von Leib, Seele und Geist kann ich ebenso wenig sagen, wie ich in der Physik etwas sagen kann über das „Wie" der Anziehung zweier Maßen, oder in der Chemie über das „Wie" der Verbindung zweier Körper, aber gerade so wie dort können wir auch hier die Wechselwirkung dieser drei Teile aufeinander in den Resultaten beobachten und aus diesen Resultaten und Beziehungen dürfen wir den Schluß auf ihre Existenz machen. Die Unmöglichkeit auch die Art und Weise der Wirkung anzugeben, ist hier nicht auffallender als in der Physik und Chemie. Begnügen wir uns dort damit, die Wirkungen zu messen und ihre Stärke zu vergleichen, so muß uns das auch genügen bei den Verhältnissen des eigenen Ich.

Aber ein anderer großer Gewinn ist bei dieser Auffassung der, daß wir schließlich doch zu einer Einheit im Ich kommen mit Hilfe des Willens. Die Persönlichkeit setzt sich zu einer Einheit durch mittels der Herrschaft des Willens über Leib und Seele. Neben diesen rein psychologischen Resultaten darf aber auch nicht vergessen werden, daß uns diese Auffassung für unsere Weltanschauung einen Gewinn bringt, der vielleicht von Wert sein dürfte. Unser Ich ist eine Zusammenfassung von allen drei Größen, die in der Natur vorkommen, das Materielle in den Substanzen des Leibes, das Leben der Organe und endlich der Geist. Wenn hier im engen Raum unseres Körpers die Vereinigung zu einer Einheit, der Persön-

lichkeit durchgeführt und real erscheint, so dürfen wir auch die Vielheit der Welt als zu einer Einheit geschlossen betrachten, indem wir das gleiche Mittel zu solcher Einheit zu gelangen auch dort in dem Willen des Geistes finden. Und wenn unser Geist in seinem körperlichen Bereiche die Herrschaft ausüben kann, ohne selbst Materie zu sein, so kann ein größerer Geist in der Welt wirken, ohne an die Beschränkungen einer begrenzten Organisation gebunden zu sein. Die Vielheit der realen Dinge strebt also einer Einheit zu in der Herrschaft des Geistes über sie, und die mechanistische Weltanschauung mit ihren vergeblichen Versuchen über das Leblose hinauszugehen verliert ihre Bedeutung unter der durch die Regierung Gottes gegebenen höheren Einheit.

Hoppe.

Die Religionsgeschichte und das Neue Testament.[1])

„Die Religion und das Neue Testament“ sollen den Gegenstand dieser Vorlesung bilden. Zwei so disparate Größen wie es die Religionsgeschichte und das Neue Testament — oder genauer die im N. T. bekundete Religion — sind, können gemeinsam nur besprochen werden, wenn das Ziel ihrer gemeinsamen Betrachtung gleichsam eine topographische Orientierung der einen konkreten Größe in dem weiten unbestimmten Gebiete der anderen mehr ideellen ist. Danach kann und soll es bei dieser Vorlesung allein auf die Bestimmung des Verhältnisses abgesehen sein, in dem das N. T. zur allgemeinen Religionsgeschichte steht. Eine jüngere Generation der Ritschlschen Schule, die mit den Resten des philosophischen Rationalismus immer mehr Fühlung gewonnen hat, macht die religionsgeschichtliche Orientierung der gesamten christlichen Theologie zu ihrem Stichwort. Um aber die Fortschritte, die sie von einer solchen Auffassung des Christentums erhofft, wirklich machen zu können, bedarf es folgerichtig dessen, daß auch die Auslegung des N. Ts. und das Verständnis seines Inhalts dem allgemein geltend gemachten religionsgeschichtlichen Gesichtspunkt unterstellt wird.

[1]) Im folgenden wird die in Rostock im Anschluß an die 9. lutherische Konferenz, am 30. September d. Js. gehaltene Ferienvorlesung wiedergegeben. Wegen der Kürze der der Vorlesung zugemessenen Zeit wurde dort der 2. Teil nur kurz skizziert, der hier aber ganz mitgeteilt ist.

Mit der Aufstellung dieser Forderung ist, wie manche Vertreter derselben auch einräumen,[1]) wieder einmal nichts Neues unter der Sonne geschehen. Vor mehr denn drei Menschenaltern verlangten der vulgäre Rationalismus und seine philologischen Partisane, wie Buttmann und Lobeck, daß der Einfluß der griechischen und orientalischen Religionen auf die Ausgestaltung der alttestamentlichen Religion und der neutestamentlichen Angelologie und Eschatologie dargelegt und gewürdigt werde. Der junge Tholuck mußte in einer kleinen Schrift, mit der er sich bei seinen Hallischen Zuhörern einführte, mit dem Titel: Einige apologetische Winke für das Studium des A. T., zu solchen Versuchen Stellung nehmen. Seitdem ist die Neigung zu derartigen Erklärungen vieler Einzelheiten der Bibel und des Christentums nie völlig erloschen. Naturalistisch gesonnene Philologen, wie in den letzten Jahrzehnten Usener und seine Schule, haben andauernd in diesem Sinne gearbeitet. Die in Frankreich treffend als Renanism bezeichnete Gleichgültigkeit gegen die Unterschiede in den Religionen innerhalb der sog. gebildeten Kreise hat diese Versuche beständig offene Ohren finden lassen. Dazu ist es ein ganz folgerichtiger Fortschritt von der Behandlung der Kirchen- und Dogmengeschichte, wie sie durch Ritschl und Harnack gang und gäbe geworden ist, wenn auf deren Schultern stehende jüngere Gelehrte energisch den Ruf erheben: die wissenschaftliche Betrachtung des Ausgangspunktes der christlichen Bewegung, der im N. T. vorliegenden apostolischen Verkündigung müsse dann nach gleichem religionsgeschichtlichen Schema vorgenommen werden. Denn auf diese Weise kann es allein, wenn überhaupt, gelingen, das Christentum nur als ein Moment im Flusse des religiösen Seelenlebens der Menschheit erscheinen zu lassen, der neutestamentlichen Religion den Rang der absoluten und vollkommensten Religion abzusprechen und das apostolische Christentum lediglich als ein Ergebnis des Zusammenflusses der orientalischen Religionen mit der hellenischen erscheinen zu lassen. Dann winkt die Hoffnung, den Traum des alten Rationalisten von Ammon

[1]) Vgl. Troeltsch, Religionswissenschaft und die Theologie des 19. Jahrhunderts in den Preuß. Jahrb. 1903 S. 199ff.; Gunkel, Forschungen zur Religion und Literatur des A. u. N. T. 1903. I S. 1 Anm. und Bousset, Theol. Rundschau VII 1904, 7. H. S. 373.

von einer Vervollkommnung des Christentums kaum ein halbes Jahrhundert nach dem Tode jenes Propheten von dem erbleichenden Glanze des Evangeliums von Christo verwirklicht zu sehen. Seinen Nachtretern scheint jetzt der Apfel reif zum Fallen. Der lahme Widerspruch, den sowohl Harnack[1]) als Wellhausen[2]) wider eine solche religionsgeschichtliche Behandlung des Evangeliums erhoben haben und ihren sonstigen Voraussetzungen nach nur zu erheben vermögen, kann keinen Damm gegen diese Neuerung bilden. Versuchen wir es darum wissenschaftlich und prinzipiell zu ihr Stellung zu nehmen! —

Bereits Paulus in seinen eschatologischen Ausführungen (2. Thess. 2, 11) weist darauf hin, daß allen blinden und trügerischen Aufstellungen erst ein in ihnen enthaltenes Wahrheitsmoment Kraft der Lüge und Macht über den Menschengeist verleiht. Ein solches Wahrheitsmoment ist der Einer, der vor sechs Nullen gestellt, die an sich in alle Ewigkeit nur ein Nichts bezeichnen, ihnen die Kraft verleiht Millionen anzugeben. Darum verliert allein, wenn die begrenzte Wahrheit erkannt, anerkannt und herausgenommen wird, welche in einem Irrtum enthalten ist, manche überzeugend erscheinende Vermutung oder Behauptung, ihren Zauber. So ist's auch mit der anscheinend so billigen und richtigen Forderung: auch das N. T. wissenschaftlich als ein Moment der Religionsgeschichte zu behandeln und zu werten und zwar ebensowohl seiner Gesamtheit als den in ihnen enthaltenen Einzelheiten nach.

Christus und die Apostel sind nun einmal auch weltgeschichtliche Größen und die von ihnen ausgegangene Weltreligion erscheint, empirisch betrachtet, in der Tat nur als eine Welle im Strom des religiösen Denkens, Fühlens und Wollens der Menschheit, nur als eine der mancherlei Arten, in der sich das religiöse Seelenleben der beiden Völker des Altertums und in der außerchristlichen Welt ein Kleid gegeben hat. Alle Naturreligionen stellen sich als solche dar, die ihrem Volke nicht fremd und nicht auf-

---

[1]) Die Aufgabe der theolog. Fakultäten und die allgemeine Religionsgesch., Rektoratsrede 1901 bes. S. 16.

[2]) Skizzen und Vorarbeiten VI S. 233. Entschiedener erklärt sich dagegen G. Heinrici, Theologie und Religionswissenschaft 1902 in These 7 u. 9 S. 4.

gedrungen sind, wie etwa Staatsformen und Gesetzgebungen. Sie sind ursprünglich vielmehr der Ausdruck des innersten Seelenlebens ihres Volkes und darum ein äußerst bedeutsamer Faktor von dessen ganzen Lebenshaltung und Kultur. Ebendeshalb aber grenzen sich die Gebiete, in denen Naturreligionen herrschen, ebensowenig, wie die, in denen die Genossen eines Volkes wohnen, so scharf ab, wie Staatsgebiete. Wo sich nun aber Völker berührten, da entstanden von jeher wie Mischvölker so auch Mischreligionen. Je stärker und lebendiger der Weltverkehr wurde, um so häufiger entstanden Mischreligionen. Die Periode der Diadochen erweist sich deshalb, wie dunkel ihre geistigen Verhältnisse uns auch sind, als höchst fruchtbar für das Aufkommen eines religiösen Synkretismus. In ihr sind die orphischen Religionen, der Mithraskult mit seiner Vorliebe für Mysterien und die mandäische Religion gekeimt und zu verbreiten begonnen. In den folgenden Jahrhunderten waren die Legionäre der römischen Kaiserheere vornehmlich die Träger derselben von den Katarakten des Nil und den Ufern des Euphrat bis an die Donau und den Ausfluß des Rheins.[1]) Ihre Blüte fällt in die Zeit der sog. Tugendkaiser und die sich anschließenden Jahrzehnte.[1])

In diese die damalige Welt durchflutende synkretistische Bewegung trat das Christentum ein. Eine Berührung mit ihr war für das Christentum bei seinem Hinausgetragenwerden in alle Welt unvermeidlich. Daher zeigen sich in der Geschichte der christlichen Kirche auch deren Spuren sehr früh. Als eine mittelbare Folge des synkretistischen Zuges der Zeit muß es sogar angesehen werden, daß trotz des scharfen Gegensatzes zwischen Christus und Pharisäern wie zwischen dieser Sekte (Apg. 26, 5) und ihrem früheren Gliede, dem Paulus, bereits zur Zeit von dessen Missionsreisen pharisäisches Wesen sich in der christlichen Urgemeinde einnisten konnte. Und noch früher stellt sich des Simon Magus Wirksamkeit in Samaria, die nach dem Zeugnis aller alten Häresiologen nicht ohne die mannigfachsten Nachwirkungen geblieben ist, als der erste Versuch einer synkretistischen Verwertung des Christentums dar. Auf vielfache

---

[1]) Vgl. Cumont, Textes et Monuments rel. aux Mysteres de Mithra 1891/96 und die kleinere Schrift: die Mysterien des Mithras übers. von G. Gehring 1903; Reitzenstein, Poimandres 1903 und zwei wissenschaftliche Fragen 1901; Wissowa, Religion und Kultus der Römer 1902.

andere Ausläufer der synkretistischen Neigungen der Zeit weisen sämtliche wirren und irrenden Gedankengänge der ersten Leser der apostolischen Briefe hin, denen wir die neutestamentlichen Zeugen der Reihe nach in denselben entgegentreten sehen. In ihnen liegt die oft verkannte oder unbeachtet gelassene Veranlassung, um deretwillen diese Männer der Praxis und nicht des Systems ihrer Verkündigung einen mannigfachen und auf den ersten Blick befremdlich verschiedenen Ausdruck geben. Sie strebten nach des Paulus Angabe (1. Kor. 9, 20—22) allen alles zu werden und kamen deshalb auch den infolge der Zeitlage in einer bestimmten Gedankenwelt Befangenen im begrifflichen und sprachlichen Ausdruck möglichst entgegen. Eine solche Ausprägung des Evangeliums in einer ihm ursprünglich nicht eigenen Ausdrucksweise bedingte noch keineswegs ein Opfer der Lauterkeit und Reinheit desselben bei solchen, die überall sich bestrebt erweisen zu bleiben in des Herrn Rede. Darum dürfen wir uns nicht wundern, wenn aus apostolischen Ausführungen uns bald ein jüdischer Hintergrund, bald scheinbare Ansätze einer Hellenisierung und Orientalisierung des Evangeliums in den Auffassungen der Gemeinden entgegentritt. Die neutestamentliche Exegese muß deshalb jeden Beitrag zu der noch sehr lückenreichen Detailerforschung der Vorstellungen des Diasporajudentums und der Länder des apostolischen Missionsgebietes aufs dankbarste begrüßen und in Rechnung ziehen. Eine spezielle Erkenntnis des Gedankensubstrats, mit dem die apostolische Verkündigung es in den verschiedenen Jahrzehnten und mannigfachen Orten Syriens, Kleinasiens und Griechenlands zu tun hatte, kann uns nur zu einem präziseren Verständnis der auf sie berechneten apostolischen Zeugnisse und der Geisteszustände in den Gemeinden der apostolischen Zeit verhelfen. Die Heranziehung der Geschichte der Religionen im ersten christlichen Jahrhundert in dem bisher gezeichneten Maße ist also ein unabweisliches Desiderat der Erklärung des N. T. und der Aufhellung der Anfänge der christlichen Kirche. Und nach dieser Seite hin darf die Religionsgeschichte und das Neue Testament in Zukunft ein noch engeres Band umschlingen.[1])

[1]) Bousset (Theol. Rundschau 1904 VIII S. 316) erkennt die Weitschweifigkeit dieser Aufgabe und sieht in ihr ein Postulat der Durchforschung des Altertums.

1. Auf eine derartige methodische Erforschung der Berührungen der Predigt von Christo, wie sie uns im N. T. vorliegt, ist aber der derzeitige Ruf nach religionsgeschichtlicher Beleuchtung und Würdigung des N. T. nicht oder doch nicht ausschließlich aus. Seine Tendenz ist eine ganz andere. Mittels der religionsgeschichtlichen Methode, wie man sie heute sich denkt und empfiehlt, soll das Evangelium und das anfängliche Christentum als eine bloße Sonderart der allgemeinen Religion des menschlichen Geschlechts erfaßt und bis auf einen nur ideell zugestandenen, aber bisher nirgends wissenschaftlich sichergestellten Kern als ein Ergebnis des Zusammenflusses der orientalischen Religionen mit der hellenischen erwiesen und in ein Verhältnis der Abstufung zu diesen gestellt werden.[1]) Es soll gezeigt werden, daß das Christentum bei seiner Entstehung in wichtigen, ja in für es selber wesentlichen Punkten unter dem entscheidenden Einfluß fremder Religion gestanden hat und diese fremden Momente zu den Männern des N. T. durch das Judentum hindurch gelangt sind.[2]) Leicht erkennbar ist, wie diese Anschauung bloß eine Erweiterung der früheren Behauptung[3]) ist: die jüdische Religionsphilosophie, deren namhaftester Vertreter der Alexandriner Philo war, sei das große Geistesbecken gewesen, aus der wie der spätgriechischen Philosophie so auch dem Evangelium mannigfach befruchtende Ideen zugeflossen seien, so daß das spätere Judentum schlechthin die Vorstufe des Christentums bilde.[4]) Die Bedeutung der jetzt verallgemeinerten Forderung ist die, daß in ihr der Weg gewiesen werden soll, auf dem das N. T. oder, wie man, da es sich hier bloß um dessen Inhalt handelt, besser sagen muß, das Evangelium von Christo als ein bloßes Ergebnis der Entfaltung des religiösen Seelenlebens in der vorchristlichen Mensch-

---

[1]) Vgl. Troeltsch, die Absolutheit des Christentums und die Religionsgesch. 1903.

[2]) Gunkel, Forschungen zur Gesch. der Literatur A. u. N. T. I, 1. S. 2. 1904.

[3]) Vgl. Siegfried, Philo v. Alexandrien 1875 und auch Wendland, Philo und die stoisch-kynische Diatribe 1895, oder Christentum und Hellenismus. N. Jahrb. für Philolog. VIII. S. 9ff.

[4]) So Baldensperger, das spätere Judentum, eine Vorstufe des Christentums. 1902.

heit begreiflich gemacht werden soll. Das schlichte Evangelium Christi, das man sich vielfach noch den Anschein gibt, als ein durch Jesu von Nazaret hinzugebrachtes Ferment stehen lassen zu wollen, ist, wie immer wieder erinnert werden muß, trotz aller kritischen Analysen noch nirgends als zweifellos wissenschaftliches Ergebnis ausgesondert, läuft im besten Falle nur auf die bekannte tief religiöse Innerlichkeit des Stifters des Evangeliums hinaus, oder auf jenen kraftlosen Nebel, der von bekannter Seite vor Jahren in die Phrase zusammengeballt wurde: „Gott und die Seele, die Seele und Gott“.

Bei näherer Untersuchung ergibt sich nun aber, daß die Anwendung dieser Methode auf die Religion des N. T. oder kurz gesagt des Evangeliums sowohl generell als bei ihrer Durchführung hinsichts einzelner Punkte aller wissenschaftlichen Exaktheit ermangelt, und sie überall nur bei oberflächlicher Betrachtung der Dinge als fruchtbar erscheint. In beiderlei Hinsicht kann sich diese Vorlesung nur auf Andeutungen beschränken.

Schon der Vorschlag: die Leitsätze für die Auffassung und Auslegung des N. T. der Religionsgeschichte zu entlehnen, schließt eine leider viel verkannte Unklarheit und wissenschaftlich verwerfliche Zweideutigkeit in sich. Denn was ist bei ihm unter Religionsgeschichte zu verstehen? — Die Geschichte der Religion oder die Geschichte der Religionen? Denn das ist nicht ohne weiteres ein und dasselbe. Allein dadurch, daß man mit dem Wort: „Religionsgeschichte“ bewußt oder unbewußt ein Doppelspiel treibt und dasselbe wechselnd bald in dem einen bald im anderen Sinne schillern läßt, gewinnt man für jene Forderung einen Anschein von Billigkeit und Berechtigung.

Unter Religionsgeschichte verstand man bis vor kurzem eine Übersicht der geschichtlich aufeinander gefolgten Religionsformen, soweit deren zeitliches Auftreten im Leben der Völker feststellbar war. Die Bedeutung der Religionsgeschichte in diesem Sinne für die Theologie ist eine längst ausgemachte Sache. Ein heute leider fast vergessenes Buch, die Apologetik des reformierten Theologen Ebrard lieferte bereits im Jahre 1874 eine umfassende, aus den Quellen geschöpfte, chronologisch und nach ihrer inneren Verwandtschaft geordnete Übersicht der bekannten Religionen. Aus ihr ergab

sich der tatsächliche Nachweis, daß die Geschichte der sich selbst überlassenen Menschheit in religiöser Hinsicht keine Entwicklung, sondern eine Verwicklung und einen Verfall erkennen läßt. Das Ergebnis einer solchen objektiven Übersicht sämtlicher geschichtlich aufgetretener Religionsformen war und ist die Erkenntnis der Überlegenheit und Vollkommenheit der christlichen Religion. Mit diesem Ergebnis verbindet sich aber ohne weiteres das andere, daß danach auch deren ursprüngliche Verkündigung, wie sie im N. T. uns urkundlich entgegentritt, eine für die vorchristliche Welt völlig neue Frohbotschaft (Mark. 1, 27: vgl. Apg. 17, 27) war und sie deshalb aus deren Religionen nicht ableitbar ist.

Heutzutage wird von der Religionsgeschichte aber nicht eine solche Darstellung der verschiedenen Formen, in denen sich das religiöse Seelenleben unseres Geschlechts auf dem Gebiete der Lehre und des Kultus eine Ausprägung gegeben hat, verstanden und verlangt. Heutzutage gibt man sich vielmehr den Anschein, als vermöge die Wissenschaft den Verlauf des religiösen Lebens der Menschheit selber von dessen erster Regung bis auf Christus und weiter bis auf unsere Tage zu verfolgen und sei dessen Entwicklung für die wissenschaftliche Beobachtung und Darstellung eine völlig faßbare Größe, ein vor den menschlichen Blicken offen dahinfließender Strom, dessen Ober-, Mittel- und Unterlauf im ganzen klar vorliege, und als dessen nach einem leicht erkennbaren psychischen Gesetz erfolgende Ablagerungen sich die verschiedenen Typen der historisch vorliegenden Volksreligionen uns darstellten. Darum soll die Geschichte der Religion auch imstande sein, in den Anschauungen und Gebräuchen der Volksreligionen das Gleichartige und Verwandte herauszuerkennen und überall die voneinander abweichenden Ausprägungen aus ihrer Vereinzelung herauszuheben und in dem allgemeinen Schema unterzubringen.[1])

Darin aber liegt gerade der erste Grundfehler, dessen die moderne Anschauung von der Religionsgeschichte sich schuldig macht. Unter dem Schutz jenes zweiseitigen Gebrauchs des Begriffs Religion, bald als Bezeichnung der einen Seite des menschlichen Seelenlebens selber, bald als Bezeichnung irgend einer einzelnen Gestalt, in der

---

[1]) Vgl. Usener, Archiv f. Religionswissenschaft VII, 1904 S. 20f.

sich das religiöse Seelenleben eines Volkes auf den Gebieten der Lehre und des Kultus ausgeprägt hat, wird so gemacht, als ob das religiöse Leben der gesamten Menschheit eine einzige, sich kontinuierlich fortentwickelnde Größe wäre, sich im Grunde in allen Völkern der Erde gleichmäßig ausgestalte und deshalb jeder andere Religionstypus vom Animismus und Fetischismus an bis zum Monotheismus Israels und des Islam hin eine notwendige Stufe der Bekundung des religiösen Seelenlebens bilde, so daß auch das Christentum nur ein genetisches Ergebnis der Entwicklung bilden könne, wie jedes weitere Glied eines Schachtelhalms oder Schilfrohrs aus den früheren hervorwächst.

Nun ist zwar, wenn auch nicht Religiosität d. i. der durch die Religion bewirkte Grundzug des gesamten Verhaltens eines Menschen, so doch die Religion selber d. h. die auf Gott bezogene Seite des menschlichen Seelenlebens oder das ununterdrückbare Bewußtsein seiner Beziehung zu Gott allen Menschen gemein. Wie eingetrocknet und eingeschrumpft dasselbe auch bei Völkern wie den Papuas, Negrittos und manchen Stämmen der Rothäute sich erweisen mag, so ist es doch überall da und liefert mindestens in absurden Formen des Aberglaubens Beweise seines Daseins. Nur wer so wenig auf die tiefsten Regungen seiner Seele zu achten sich gewöhnt hat, daß er die Religion gleichwie die Sprache und auch die sittliche Lebensordnung bloß als eine Funktion des gesellschaftlichen Daseins anzusehen vermag, der kann freilich auch die Religion bloß als eine nicht durch bessere aus der Wissenschaft fließende Erkenntnis in ihren Schranken gehaltene Furcht vor übernatürlichen Mächten erklären.[1]) Er bekundet damit aber einen großen, durch unterlassene Selbstbeobachtung verschuldeten Mangel an psychischem Selbstverständnis und stellt sich damit selbst in das Licht einer geistigen Unfähigkeit in Sachen des religiösen Lebens mitzusprechen.

Die Religion, die auf Gott bezogene Seite des menschlichen Seelenlebens lebt sich selbst nun aber hinter allen beobachtbaren Bekundungen desselben in Lehre und Kultus unwahrnehmbar aus. Ob dies daheim im Kämmerlein oder im gemeindlichen Gottesdienst

---

[1]) So derselbe a. a. O. S. 13.

oder mitten im Getriebe des Alltagslebens geschieht, immer bleibt es ein wissenschaftlich und geschichtlich unbeobachtbarer und unfeststellbarer Seelenvorgang. Erst, sobald als er das Gebahren des Menschen beeinflußt, läßt sich von seiten anderer Menschen eine Vermutung über ihn aufstellen. Daher vermag keine Wissenschaft ihn zu sezieren, keine Geschichte das innere religiöse Seelenleben zu verfolgen. In den Vorlesungen über die Homiletik, die der Verf. einst von dem Oberhofprediger D. Strauß in Berlin hörte, wurde als der wichtigste Teil der Geschichte jeder einzelnen Predigt von deren ersten auf sie bezüglichen Überlegungen des Homileten an die Geschichte ihrer Wirkungen in den Seelen der Zuhörer mit Recht bezeichnet, aber als für menschliche Wissenschaft unerreichbar beklagt. So kann man auch, wie es seitens eines modernen Kirchenhistorikers geschehen ist, der Kirchengeschichte als höchste Aufgabe das zuweisen, eine Geschichte des christlichen Seelenlebens zu zeichnen. Was aber allein vor den Augen Gottes offen vorliegt, der auch ins Verborgene sieht, das zur wissenschaftlichen Darstellung bringen zu wollen, kann nur das titanische Verlangen eines Nietzscheschen Übermenschen sein, das sich an der Seele des Aufgabenstellers rächen muß. Er wird den rechten Blick für das real Vorliegende verlieren. So ist's auch bei dem Anspruche, eine Geschichte des religiösen Seelenlebens der Menschen selber geben zu wollen.

Eine Geschichte der Religion des Menschengeschlechts selber läßt sich deshalb nicht geben. Was sich geben läßt, das ist nur ein Panorama der Religionslehren und Kultusformen, zu denen jenes den Antrieb gegeben hat. Diese aber sind kein unmittelbarer Ausdruck des religiösen Seelenlebens der Völker. Denn deren Ausprägung wird bedingt und beeinflußt durch die weit voneinander abliegenden geistigen Anlagen der Völker, durch deren geschichtliche Verhältnisse wie auch und nicht zum mindesten durch die Eindrücke, die ihre äußere Umgebung in ihnen hervorruft. Bei der Vergleichung der infolge der mannigfachen Kreuzungen dieser Einwirkungen auf die Art des religiösen Lebens sich zu äußern entstandenen Naturreligionen muß die Religionswissenschaft des alten Erfahrungssatzes eingedenk bleiben: „wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe.“ Und wenn sich deshalb bei Griechen und Littauern äußerlich ähnliche religiöse Vornahmen bei gleichen An-

lässen finden, so läßt das doch nicht ohne weiteres auf die Identität der religiösen Antriebe zu diesen bei den genannten Völkern schließen und berechtigt deshalb auch nicht auf Grund solcher Beobachtungen ein Gesetz für religionsgeschichtliche Kritik zu begründen. Die Volkscharaktere der beiden Völker und die äußeren Existenzbedingungen, unter denen beide lebten, sind so völlig verschieden, daß die ähnlichen Religionsgebräuche keineswegs bei beiden durch gleiche Seelenvorgänge hervorgerufen sein müssen.

Bei unserer noch immer weitgehenden Unbekanntschaft mit den kulturellen, psychischen und sozialen Medien, durch welche bei den einzelnen Völkern des Altertums die Ausprägung der religiösen Motive in entsprechende Vorstellungen Lehren und Gebräuche beschränkt und beeinflußt ist, ist die Zurückführung von Lehren und Gebräuchen einer Volksreligion, bloß um deren Ähnlichkeit willen, auf die gleichen religiösen Triebe, die in einer anderen vielleicht klar vorliegen, — immer noch eine wissenschaftliche Willkür. Und ein sich auf derartige Vergleichungen aufbauende Theorie bleibt eine wissenschaftliche Fiktion. Wie viel mit solchen Schlüssen seit einem Menschenalter auf dem Gebiet der alttestamentlichen Theologie, Archäologie und Pentateuchkritik gewirtschaftet wird, ist bekannt. Wenn aber betreffs Israels bei der unverkennbaren Rasseneinheit aller Semiten immer noch eine relative Berechtigung dazu anerkannt werden darf, so fehlt eine solche betreffs der neutestamentlichen Offenbarungsstufe völlig. Denn sie hat in keiner Weise etwas von einer Natur- oder Volksreligion an sich und unterscheidet sich von diesen sämtlich spezifisch. Diese Seite heben alle Zeugen des N. T. bei Gelegenheit an ihr aufs einmütigste hervor. Sie geht nämlich aus auf einen vernünftigen Gottesdienst (Röm. 12, 1), auf eine Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit (Joh. 4, 24), auf ausschließliche Darbringung von geistlichen Opfern (1. Petr. 2, 1) und auf Herstellung einer Hütte Gottes bei den Menschen (Offb. 11, 3). Dies und ihr damit zusammenhängender Universalismus scheidet die Religion des N. T. aufs schärfste von allen ihren Vorgängern und späteren Rivalen. In ihr wird eine völlig andere Art der Beziehung der Seele zu Gott wirksam. Mit ihrem Vorstellungskreise und mit den gottesdienstlichen Handlungen, zu denen sie anleitet, berühren sich deshalb alle

Analogien nur höchst peripherisch. Die Beleuchtung und Beurteilung der neutestamentlichen Verkündigung und der im N. T. angeratenen Handlungen durch ihre generelle Vergleichung mit den vorchristlichen Volksreligionen verstößt deshalb nur um so stärker wider das Anrecht jeder Ausprägung des religiösen Seelenlebens unseres Geschlechts: vor allem individuell und für sich ins Auge gefaßt zu werden. Schon also die schlechthinnige Unfaßbarkeit des religiösen Lebens, die dieses an sich zu einem Objekt der Wissenschaft gar nicht machen erlaubt, und die Unzulässigkeit, jede eigentümliche geschichtliche Ausprägung desselben, wenn man ihr gerecht werden will, schematisch zu behandeln, die sich bei der Religion des N. T. noch durch deren Universalismus und durch ihre im Gegensatz zu allen anderen stellende spezifisch geistliche Art steigert, läßt die Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode, die das Eigentümliche durch schematische Betrachtung in den Hintergrund zu stellen anleitet, auf das N. T. als völlig unratsam erscheinen. Dem Wesentlichen derselben würde dabei die wissenschaftliche Betrachtung nicht gerecht werden können.

Und doch wird bei deren Anwendung auf das N. T. ein noch viel schwererer Fehler begangen. Bisher haben wir bloß allgemein deren Berechtigung als problematisch hingestellt, weil die religiöse Seite des menschlichen Seelenlebens bei ihrer ganz innerlichen Art und den äußerst verschiedenen Bedingungen, unter denen ihre Antriebe sich in Lehre und Kultus bei den Völkern der Welt eine Ausprägung zu geben hätten, für die Wissenschaft nicht analysierbar ist, und weil sich deshalb eine genetische Erläuterung der religiösen Vorstellungen und Gebräuche auf Grund komparativer Vergleichung verbietet, will man nicht von vornherein die Religion selber ihres innersten und eigentlichsten Wesens entkleiden. Aber das Christentum, die fort und fort durch das N. T. bekundete Religion, hat eine Eigenart, die es auch noch abgesehen von dem bisher Ausgeführten wie durch einen breiten Graben von allen anderen Religionen und bis zu einem gewissen Grade selbst von ihrer alttestamentlichen Vorstufe, der von Moses gebrachten Gesetzesreligion trennt.[1]) Denn das Christentum ist kein spontanes Erzeugnis des menschlichen Seelenlebens.

---

[1]) Vgl. Nösgen, Das Eigenartige des Christentums als Religion. Halle a. S. 1902.

Wenn nämlich auch alle Religion und deshalb auch alle Religionen ihrem innersten Bestreben zufolge auf ein Leben für und mit Gott abzielen, so gilt doch von allen Naturreligionen erst recht, was Speratus im Blick auf alles unevangelische Wesen singt: „vom Fleisch nicht wollt heraus der Geist“. Sie konnten deshalb zu einem Leben für und mit Gott allzumal nicht führen. Zu solchem konnte es bei den Menschen nur kommen, wenn ihm infolge von und durch göttliche Gnadentaten Leben aus Gott gebracht und in ihnen geweckt wurde. Das ist nun in Christo und in dem von ihm gebrachten Evangelium geschehen. Wer an Christum glaubt und seines Lebens für, in und mit Gott sich bewußt ist, der weiß darum durch seine eigene Glaubenserfahrung, daß es im Menschen zu solchem Leben allein durch einen auf Christi Versöhnungswort begründeten und von Christus verheißenen und bezweckten Gnadenakt Gottes, durch die von Gottes Geist bewirkte neue Geburt kommt, wie daß sein Glaubensleben weil es ein Leben aus Gott auch nicht ohne fortgehende Wirkungen des Heil. Geistes im Wachstum erhalten wird. Was Paulus an die Epheser vom Lebendiggemachtwerden in Christo schreibt (Eph. 2, 8ff.): „und dasselbige nicht aus euch; Gottes Gabe ist es, nicht aus den Werken, damit sich nicht jemand rühme,“ das gilt noch immer von allen, die an Christum glauben. Das gilt daher ebenso vom Christentum, wie es uns durch das N. T. bezeugt und vermittelt wird, im Unterschiede von allen Naturreligionen. Christentum und diese verhalten sich in letzter Instanz zueinander, wie Christus und Belial, Licht und Finsternis. Wahres Christentum pflanzt sich auf ganz andere Weise fort, als jede Naturreligion. Mögen sich die großen Religionssysteme Asiens allzumal als Buchreligionen darstellen, das Christentum war nimmer, wie oft das auch H. Holtzmann und Jülicher in ihren Einleitungen ins N. T. in die Welt hinausgerufen haben, ist nicht und wird nie eine Buchreligion sein. Von dieser tatsächlichen Art des Christentums darf dessen wissenschaftliche Betrachtung, und darum auch vornehmlich die Auslegung des N. T. nicht absehen. Wollte sie das, so würde sie mit der Grundforderung aller geschichtlichen und aller Forschung überhaupt an diesem Punkte brechen: Exaktheit in der Beachtung aller Tatsachen.

Oder wäre es wirklich an dem, daß die theologische Wissen-

schaft und ihre Geschichtsbetrachtung die für das Christentum so wesentlichen Potenzen der Offenbarung und Geisteswirkung als wirksame Realitäten außer acht lassen müßte?[1]) Oder heißt nicht diese Frage stellen sie auch bereits verneinen? Man kann wissenschaftlich vielleicht darüber ungewiß werden, ob die neuerlichst wieder geltend gemachten Erkenntnistheorien von Kant und Berkeley damit nicht im Recht sind, daß sie behaupten: unseren Anschauungen über die sichtbare Welt fehle ein objektiver Wert, unsere gesamten Vorstellungen von der von uns sinnlich empfundenen Welt seien bloß ein von unserem Denken über unsere Wahrnehmung derselben geworfenes Anschauungsnetz. Keine Erkenntnistheorie in der Welt vermag aber einen gläubigen Christen von der eigensten Erfahrung seines innersten Selbst, der Umwandlung seines alten Ichs in ein neues nicht durch eigene Kraft, sondern durch das Wirken des Geistes Gottes ungewiß zu machen. Denn dieses von allen sinnlichen Wahrnehmungen völlig unabhängige Erlebnis seiner Persönlichkeit steht jedem wahren Christen eben so fest, wie sein Sein und Denken; es ist ihm die Grundtatsache seines ganzen Lebens und Webens. Und diese Tatsache des Waltens Gottes an und in uns, wie sie nach dem Zeugnis des N. T. von Christus gefordert und verheißen, von allen Zeugen desselben einmütig bekundet und von allen Gliedern Christi erlebt wird, sollte für die Theologie und für die Wissenschaft nicht vorhanden sein dürfen? — darum nicht vorhanden sein dürfen, weil ich als Historiker außerstande bin ihren irdischen Kausalzusammenhang darzutun? — Um aber diesem modernen Moloch, dem Wahne von der absoluten Notwendigkeit eines empirisch kausalen Zusammenhanges auch solcher Dinge, die nicht dem Gebiet der äußeren Sichtbarkeit und Wahrnehmbarkeit angehören, denug zu tun, kann ich doch die exaktesten Tatsache meines Seelenlebens nicht opfern und sie als für die Wissenschaft nicht vorhanden behandeln! — Das zu tun erscheint mir als ein Akt der Selbstvernichtung und Selbstwegwerfung, als ein Ansinnen, das meiner noch unwürdiger ist, als irgend ein sacrificio del intelletto. Davon abzusehen, das kann um so weniger ein geschichtswissenschaftliches Erfordernis sein, als die geschichtliche

[1]) Das verlangt, Reischle, Theologie u. Religionswissensch. 1904 S. 53 ff.

Untersuchung überall, wo sie im Laufe des natürlichen Geisteslebens auf Originalität und Genialität stößt, stillschweigend von jedem Nachweis der materiellen Verursachung derselben in der Zeit vor ihrem Auftreten absteht. Sie kann zwar die Umstände und Verhältnisse darlegen, um deretwillen ein Goethe oder Bismarck ihre geniale Größe gerade so und nicht in der Weise eines Wolfram von Eschenbach oder eines Richelieu oder Pitt betätigt haben. Sie kann aber nimmer die sachliche Notwendigkeit ihrer Entstehung zu sicherer Zeit erweisen. Sie müßte denn diese für eben so verständlich erachten, wie daß der Sohn eines Ochsenknechtes sich wieder befähigt erweist, sein Lebenlang die Kunst zu üben, sein schwerschleppendes Zugvieh in Gang zu erhalten. Akzeptiert die Wissenschaft aber, wie sie es stets in allen Fällen tut, in denen sie geistige Größen in Rechnung ziehen muß, ohne weiteres die Tatsache dieses Auftretens, dann wird sie als Wissenschaft sich auch nicht untreu, wenn sie von der Tatsache der Entstehung geistlicher Größen einfach anerkennend Akt nimmt, wie sie ihr in allen gläubigen Christen, in den Aposteln und sensu eminentissimo in Christo entgegentreten. Gerade die Forderung möglichster Exaktheit in der Auffassung der tatsächlichen Dinge und Verhältnisse, wie sie die Bedingung aller wissenschaftlichen Darstellung bleibt, bedingt deshalb, daß das Außerordentliche in der Erscheinung des Christentums von Anfang an anerkannt wird. Die Konsequenz solcher Anerkennung ist keineswegs die blinde Annahme alles Sagen- und Fabelhaften, weil, wie oben geschehen ist, das Eigentümliche des Christentums in der geistlichen Natur aller gläubigen Christen als fortgehender Realbeweis desselben geltend zu machen ist. Wohl aber bedingt die Notwendigkeit, diese Eigenart des Christentums als Thatsache gelten zu lassen, bei der Besprechung und Beurteilung desselben nicht nach der gleichen Methode und denselben Schematen wie bei den Naturreligionen, diesen selbstersonnenen Gebilden eines gottentfremdeten Seelenlebens, zu behandeln. Wäre darum selbst die sogenannte religionsgeschichtliche Methode für deren wissenschaftliche Behandlung völlig einwandsfrei, was sie es nach unserer früheren Darstellung nicht ist, so würde dennoch in der Anwendung derselben auf das N. T., diesem Dokument des Ursprungs des Christentums, das als Gnadenmittel des Wortes zu seiner Erzeugung fort und fort wirkt, eine tatsäch-

liche Verleugnung der Eigenart desselben wie des Christentums überhaupt liegen.

2. Doch uns stehen für unsere Zurückweisung dieser Methode für die wissenschaftliche Behandlung des N. T. nicht allein solche generelle und prinzipielle Gründe zu Gebote. Vielmehr zeigt bei allen Einzelheiten aus dem N. T., deren Behandlung nach dieser Methode bisher versucht ist, das Verfahren, durch das urchristliche Anschauungen und Einrichtungen als ein Ergebnis des Zusammenflusses früherer religiöser Vorstellungen und Gebräuche erwiesen werden soll, eine weitgehende Willkür. Wie viel bei der späteren Ausgestaltung der Lehre und Gebräuche der christlichen Kirche hier und da aus früheren Religionen jenen angehängt, harmonisch verbunden ist oder, wie nicht selten, zu deren Trübung beigetragen hat, ist hier nicht festzustellen. Daß wie bei Christus so auch bei seinen Aposteln um des Geistes willen, der auf Christus ruhte (Luk. 4, 18) und von ihm den Aposteln gesandt wurde, damit er durch sie rede (Matth. 10, 20; Joh. 14, 26) von solchen Trübungen nicht die Rede sein kann das ist mit der evidenten Eigenart des Christentums zuvor schon erwiesen. Aber wäre es auch anders, so kann doch zurzeit ein zulänglicher Nachweis einer Abhängigkeit oder einer Beeinflussung durch fremde, namentlich orientalische Religionen zweifellos gar nicht geführt werden. Das ist indes bloß ein Nebengrund gegen die Ausdehnung der sogenannten religionsgeschichtlichen Methode auf das N. T. und hat nicht die Bedeutung der zuvor dargelegten Gegengründe.

Wider die Anwendung der an sich selbst schon sehr problematischen, religionsgeschichtlichen Methode zur Beleuchtung oder gar genetischen Erläuterung der Einzelnseiten des Urchristentums spricht nämlich der bisherige Mangel an genauer Kenntnis der alten Religionen, ihres gegenseitigen Zusammenhanges oder Gegensatzes, ihrer ursprünglichen Entstehungsverhältnisse, wie des Grades von Beimischung ihnen ursprünglich fremder Bestandteile in den für die apostolische Zeit besonders in Betracht kommenden Gegenden. Dieser Mangel macht sich aber um so mehr fühlbar, als wir die bezüglichen Volksreligionen gar nicht aus dem Leben, sondern bloß aus meist von Fremden ausgehenden Nachrichten und nach fragmentarischen Dokumenten uns vorstellig machen können. Dadurch bleiben uns die tieferen speziellen

Motive der Gebräuche der einzelnen Volksreligionen ein Rätsel und klebt auch der scheinbarsten Parallele etwas von Voreiligkeit an.

Man hat nun zwar von verschiedenen Seiten darauf aufmerksam gemacht, daß uns im morgen- wie im abendländischen Katholizismus eine Fülle von Parallelen zu den mannigfachsten Riten, die in der Geschichte aufgetreten sind, sich zeigen. In unzähligen Fällen dieser Art hat aber das Landesübliche bloß zum Kleide einer aus völlig anderer Quelle hervorgegangenen Andachtsübung gedient, und das macht jeden komparativen Schluß auf den Sinn des Ritus hüben und drüben aus dem Vorkommen auch auf der anderen Seite noch unsicherer als ein solcher schon bei der Vergleichung von Naturreligionen ist, das wird sich aus einem Beispiel schlagend ergeben. Ein Vertreter der neueren religionsgeschichtlichen Methode, Usener in Bonn, hat beobachtet, daß zwischen den Zaubereien des Heidentums und den exorzistischen Handlungen, welche noch gültige römische Rituale vorschreiben,[1]) eine weitgehende Ähnlichkeit besteht. Er wähnt deshalb dazu anweisen zu dürfen, daß man in der Religionsgeschichte auf jene heidnischen Zauberformeln als auf die niedrigste Stufe der gottesdienstlichen Ordnungen den größten Nachdruck lege und in ihnen den Ausgangspunkt alles Gottesdienstes, die Grundlage aller sakralen Handlungen erkenne, selbst der letzten beiden Sakramente, die der Protestantismus noch festhält.[2]) Aber man staunt über die Unwissenschaftlichkeit einer Maxime, die es selbst einem angeblichen Meister religionsgeschichtlicher Forschung verstattet, ohne deren heterogene Ausgangspunkte und Tendenzen in Rechnung zu ziehen, einfache Weihevornahmen, sakrifizielle Akte und sakramentale Gnadenmittel in einen Topf zu werfen. Eine Methode aber, die so unexakt bei Würdigung noch im Schwange seiender wie früherer gottesdienstlicher Einrichtungen zu verfahren keine Scheu trägt, und sogar ein so täppisches Verfahren zur Regel zu erheben strebt, befindet sich noch auf einer Stufe hastigen kindischen Zufahrens und vermag bloß sehr problematische Ergebnisse zu liefern, deren sich eine Theologie, der es um das Verständnis der heiligsten Dinge zu tun ist, nicht

[1]) Benedictionale Constantinense und Rituale Augustinense.

[2]) Archiv f. Religionswissenschaft 1904 S. 19—21.

als Lehnsätze bedienen darf. Weil dies — die Möglichkeit dazu liegt vor — jeden Tag anders werden kann, haben wir diesen Zustand der heutigen Religionswissenschaft vorhin nur als Nebengrund gegen die Anwendung der in Rede stehenden religionsgeschichtlichen Methode bei der neutestamentlichen Forschung bezeichnet. Allein wir können es nicht unerwähnt lassen, daß die Möglichkeit einer Änderung derselben nicht sicher in Aussicht steht. Kein geringerer als Harnack ist es, der die Aufstellung einer wahren Religionswissenschaft in absehbarer Zeit für unerreichbar hält. Er urteilt:[1] „Vielleicht kommen wir nach langer langer Zeit zu einer vergleichenden Religionswissenschaft. Vor drei Menschenaltern ... glaubte man diesem Ziele näher zu sein ... Indem man reicher wurde (nämlich an Kenntnissen von Einzelheiten), wurde man ärmer an allgemeinen Erkenntnissen." Er hegt den Wunsch, daß uns Männer geschenkt werden, die auf dem Grunde solider Forschung den Mut der Zusammenfassung haben, und findet solche also in der Gegenwart nicht. Ein anderer der religionsgeschichtlichen Methode geneigter Forscher wirft der Art, wie namentlich in England von bestimmten Einflüssen anderer Religionen auf das Christentum geredet wird, geradezu Methodelosigkeit vor. Und ein in der Kritik der Anfänge des Christentums so überkühn vorgehender Gelehrter wie der Schweizer Wernle[2]) urteilt in einer Rezension: „Diese neue Methode ergibt ein Hasten nach allen möglichen und unmöglichen Analogien." Sehen wir aber schon in dieser Weise von Vertretern der religionsgeschichtlichen Methode eine Warnungstafel wider deren Übernahme auf das Gebiet der biblischen Forschung und Kritik aufrichten, dann wird unsere Abneigung bei Vorführung konkreter Beispiele ihrer neuesten Anwendung, wie sie nun auch noch folgen muß, sich nur noch steigern. Es seien drei, wie sie sich bei namhaften Gelehrten im Laufe des letzten Jahres finden.

Zunächst lenke ich Ihren Blick wieder auf die von mir schon mehrmals erörterte Erzählung von Jesu übernatürlicher Geburt.[3]) Dazu nötigt mich der Umstand, daß ein Dogmatiker und Religions-

[1]) Die Aufgabe der theol. Fakultäten 1902 S. 21 f.

[2]) G. G. A. 1904 VII S. 514.

[3]) Allg. Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1902 Nr. 48—52 und Studierstube 1904 Heft 3 u. 4.

philosoph wie O. Pfleiderer[1]) die merkwürdigste Parallele zu der neutestamentlichen Erzählung von Jesu jungfräulicher Geburt und „der Vorstellung von der Inkarnation eines präexistenten himmlischen Wesens in dem geschichtlichen Gemeindestifter“ in einer Lalita Vistara heißenden Biographie Buddhas[2]) gefunden zu haben vermeint, die bereits im Jahre 63 n. Chr. ins Chinesische übersetzt, also jedenfalls vorchristlichen Ursprungs ist. Unsere Kritik haftet nicht an dem doch nicht so durchsichtigen Zeitverhältnis zu dem von aller Monstrosität freien, schlichten, judenchristlichen Bericht, den Lukas wohl in demselben Jahrzehnt, in dem jene Übersetzung entstand, aufgenommen hat, noch an der völligen Unnachweisbarkeit des Weges, auf dem die ostasiatische Buddhafabel sich zu den palästinensischen Judenchristen, denen wir den Bericht zweifellos verdanken, gekommen sein soll. Unsere Kritik findet darin Anlaß genug, daß diese angeblich merkwürdigste Parallele in den drei wesentlichsten Punkten sich als eine volle Antiparallele erweist. Denn in jener Sage wird das Subjekt der Erzählung von vornherein in seiner Zusammenkunft mit den Göttern, bei der es als Buddha diese über das Gesetz d. h. die ewige Heilswahrheit belehrt, als „edler Mensch“ angeredet, und kündigt seine Absicht an, abermals in den Schoß eines indischen Weibes herabzusteigen, um als Mensch geboren zu werden. In dieser Buddhafabel ist also nicht von der Menschwerdung eines Gottessohnes, sondern von einer neuen Phase des der Seelenwanderung unterworfenen großen Menschen Buddha die Rede, der nach einer früheren Phase zeitweise in den Himmel zu den Göttern aufgestiegen ist und zu einer Fortsetzung seiner Wanderung sich anschickt. — Eine späte gnostische Bearbeitung der Klemenssage weiß davon zu erzählen, daß derselbe große und heilige Geist der πρόγνωσις in Adam, Moses, Christus gewohnt habe, um die Urreligion hervorzubringen.[3]) Das N. T. ist aber in allen seinen Teilen von solchen Anschauungen völlig frei und Christi Selbstbezeichnung als Menschensohn hat einen der Bezeichnung Buddhas

[1]) Christusbild d. urchristl. Glaubens in religgesch. Beleuchtung 1903 S. 23 ff.

[2]) Foucaux, La Lalita Vistara, traduit du sanscrit en français, I. VIII.

[3]) Clem. Hom. III, 21. 22. 23.

als edler, großer Mensch (Purusha; Mahapurusha) völlig entgegengesetzten Sinn. Wie aber **Pfleiderers** Parallele von einer wahren Menschwerdung Gottes nichts weiß, so ebenfalls von einer Geburt aus einer Jungfrau keine Spur. Denn die Mutter der neuen Buddhaverkörperung in einem Menschen ist die Königin Maja, die sich mit Erlaubnis ihres königlichen Gemahls dem ehelichen Umgang eine Zeitlang entzieht und während ihrer asketischen Zurückhaltung im Traum einen weißen Elefanten, ohne sie zu verletzen, in ihren Leib eingehen sieht. Nach der Mitteilung des Traumes an ihren Gemahl hören sie von den Zeichendeutern, daß dem Traume zufolge ihnen eine große Freude widerfahren solle, indem die Königin einen Sohn gebären werde, der ein vollkommener Heiliger, ein Buddha, ein Welterlöser sein werde, was denn auch nach zehn Monaten geschieht. Der Neugeborene ist dann aber drittens ebensowenig, wie von einer Jungfrau geboren, ein wahrer Mensch, und das ist die dritte schrille Dissonanz der angeblichen Parallelerzählungen. Denn dieser nach zehn Monaten geborene Sohn des Königspaares verkündigt alsbald nach seiner Geburt: „Ich bin der Erhabenste, der Beste in der Welt! Das ist meine letzte Geburt!" — und bei dieser Stimme erbebte nach der Fabel die Erde, ließ sich himmlische Musik hören und Licht vertrieb die Finsternis in allen Räumen der Welt. Ich würde es für eine Beleidigung meiner Herren Zuhörer erachten, wollte ich ein Wort darüber hinzusetzen, in welcher Weise die Heranziehung dieser Buddhafabel uns die empfohlene religionsgeschichtliche Beleuchtung der neutestamentlichen Berichte allein zu illustrieren vermag. Sie werden es mit mir unbegreiflich finden, daß ein so einsichtiger Gelehrter sich, wie sich **Dav. Strauß** bei ähnlicher Gelegenheit einmal ausdrückte, bis an die chinesische Mauer verirren konnte, um für seine Abneigung gegen die evangelische Kindheitsgeschichte Jesu einen Halt zu suchen.

Als zweiten Punkt, an dem wir die Anwendung der religionsgeschichtlichen Methode auf Angaben des N. T. auf ihren Wert prüfen wollen, heben wir die jüngst mehrfach vorgetragene Behauptung hervor: **Paulus** sei durch seine Berührung mit dem Mysterienwesen auf seinen Missionsreisen dahin gebracht, nach Analogie derselben seinen Heidenchristen wie die Taufe so auch das Herrenmahl begreiflich zu machen. Da ich im vorigen Jahre an

einem anderen Orte darzulegen versucht habe, mit welchem Unrecht die christliche Taufe von A. Harnack als eine Aufnahme des jüdischen Reinigungsbades der aus dem Heidentum gewonnenen Proselyten bezeichnet ist,[1]) wende ich mich hier allein der Frage zu, ob sich betreffs des Herrenmahls nachweisen lasse, daß Paulus infolge von Beeinflussung durch den Mysteriendienst der Zeit symbolische Gebräuche der urchristlichen Gemeinden zu Sakramenten umgebildet habe.[2]) Als erwiesen könnte uns diese Vermutung allein dann gelten, wenn dargetan werden könnte, daß das Absehen alles heidnischen Mysterienwesens: die menschliche Seele durch Anwendung von Formeln und Zeremonieen eine Erhebung zu Gott erleben zu lassen, für Paulus Anlaß zu einer eigentümlichen Ausgestaltung des Herrenmahls gewesen sei. Paulus weiß aber von einem Mysterium in diesem Sinne überhaupt nichts. Gerade er gebraucht das Wort Mysterium (*μυστήριον*) so häufig (21 mal) wie kein anderer neutestamentlicher Zeuge. Immer aber bezeichnet er mit diesem Worte einen den Menschen lange Zeit völlig verborgene Gottesrat (göttliche Heilswahrheit), von dem die Menschen ohne ausdrückliche Offenbarung seitens Gottes gar nichts zu wissen und auch nach solcher nicht völlig zu erfassen vermögen. Niemals wendet er trotzdem aber das ihm so geläufige Wort auf die Handlungen der Taufe und des Herrenmahls an. Auch das dafür üblich gewordene lateinische Wort sacramentum wird erst von Tertullian ab zur Charakterisierung der vom Herrn eingesetzten Gnadenmittel verwendet.[3]) Wie deren Wertung als Mysterien danach völlig außerhalb des paulinischen Gesichtskreises lag, so legt Paulus auch speziell betreffs des Abendmahls Gewicht darauf, an dessen urchristlichen Gestalt nichts geändert, sondern den Korinthern genau das überliefert zu haben, was er selbst seitens der Urgemeinde als vom Herrn herstammend empfangen hatte (1. Kor. 11, 23).[4]) In den Evangelien

---

[1]) A. Harnack, Die Mission S. 9. Dagegen m. Aufsatz Ev. K.-Z. 1903 Nr. 2.

[2]) So H. Holtzmann, Sakramentliches im N. T., Archiv f. Rechtswiss. VII 1904 S. 58 ff. bes. S. 67—68, vgl. auch Usener ebenda S. 16 f. in dem Aufsatz: Mythologisches.

[3]) Vgl. Hauck, Art. Sakrament Th. R.-E.² XIV S. 260.

[4]) Vgl. Th. Zahn, Einl. i. N. T. II S. 270 f. u. Ev. d. Mat. S. 685. Zum Folgenden vgl. auch S. 686.

wird auch trotz Anwendung aller kritischen Mittel niemand imstande sein, eine wesentlich andere Anschauung vom Herrenmahl evident zu machen, als sie von Paulus in dem ersten Korintherbriefe geltend gemacht wird. So wenig die Anschauung bis jetzt sich hat zur Geltung bringen können, daß Jesus den Zwölfen in der Nacht, in der er verraten wurde und während er wußte, daß seine Zeit nahe war (Matth. 26, 18), ein bloßes Freudenmahl bereitet habe,[1]) hat die Behauptung im N. T. einen Halt, daß bei Jesus jede Spur von einer Organisation seiner Gemeinde und deshalb auch jede Stiftung von Gemeinschaftszeichen, Sakramenten fehle, sein Sakrament vielmehr einfach Glauben und Buße, Gebet und Liebesdienst heiße, da nach ihm das religiöse Grundverhältnis als ein schlechthin ethisch-persönliches zu denken sei.[2]) Aber diese Behauptungen dürfen um so mehr als beweislos erachtet werden, als deren Aufsteller uns sonst als Ergebnis ihrer Kritik die Erkenntnis hinstellen, daß alles, was uns von Worten Jesu vorliege, mit daraus erwachsenen Reflexionen, Schlüssen und Urteilen bereits durchsetzt sei und uns sogar im Markusevangelium nur eine erst zu Rom entstandene Darlegung der Taten und Geschicke Jesu vorliege.[3]) Bei dergleichen kritischen Anschauungen wäre es aber allein gerechtfertigt, auf wissenschaftlich gültige Aufstellungen über das „schlichte Evangelium Jesu" [4]) gänzlich zu verzichten. Statt dessen stellt man mit dem Anspruch, ein wissenschaftliches Ergebnis auszusprechen, die Behauptung auf, sakramentale Vorstellungen lagen ihrer ganzen Art nach der freien geistig-persönlichen Haltung der Frömmigkeit des A. T. und des Evangeliums Jesu fern.[5]) Freilich würde man ohne diese Inkonsequenz gar nicht fähig erscheinen, einen Abstand des Apostels Paulus von Jesus aufzeigen zu können. Daß man im Grunde dazu sich außerstande fühlt, zeigt dabei die Angabe, die synoptischen Berichte wurzelten allzumal im Markustext, dieser aber sei bereits

---

[1]) So Spitta, Z. Gesch. u. Lit. des Urchristentums I 1893 S. 263 bis 337.

[2]) H. Holtzmann, Archiv f. Religionsgesch. 1904 S. 61 unter Verweisung auf Sinnesgenossen.

[3]) Vgl. H. Holtzmann, Handkomm. I^3 S. 190 f.

[4]) Von solchem spricht derselbe Archiv f. Religionswiss. a. a. O. S. 66.

[5]) So Bousset, Rundschau 8. H. S. 314 f.

durch ein paulinisches Medium hindurchgegangen, um so die wesentliche Übereinstimmung der Quellen für durch spätere Hände verursacht angeben zu können.[1])

Ebenso künstlich, wie man nur die eine Seite des angeblichen Gegensatzes zwischen Christus und Paulus zu konstruieren vermag, ist dies auch auf der anderen Seite nur möglich. Des letzteren Bericht von der Einsetzung des Herrenmahls bekundet in voller Einmütigkeit mit den synoptischen Evangelien, daß ein jeder Genosse des Mahls in dem ihm vom Herrn selber oder auf dessen Anordnung dargereichten Brot und Wein den ihm unsichtbar zugleich mit diesen Elementen dargereichten, für ihn dahingegebenen Leib und das für ihn vergossene Blut Jesu Christi genieße. Nach Paulus ist beim Herrenmahle so wenig wie bei den anderen Zeugen von einer Handlung der christlichen Gemeinde, von einem kultischen Mahle als sakrifiziellen Akte die Rede. Bei ihm wird nur das vom Herrn sichtbarlich zu genießen Gegebene samt der von ihm in dieses hineingelegten und zugesagten himmlischen Gabe von den Genossen des Mahles empfangen. An diesem vom Herrn behufs tatsächlicher Vergegenwärtigung seines um ihretwillen erlittenen Versöhnungstodes den Seinen gebotenen Mahle hat Paulus in keiner Richtung etwas geändert oder zu ihm hinzugefügt. Allein die Folgen des gleichmäßigen Genusses der vom Herrn dargereichten Gabe für alle einzelnen Teilnehmer wie für die Gemeinde als Ganzes stellt Paulus den Korinthern vor die Augen. Dazu war er genötigt, weil diese über das Begehen des Herrenmahls leichtfertig dachten und sich um dessenwillen nicht einmal der Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten enthalten zu müssen wähnten. Von einer 1. Kor. 11, 24 ff. entwickelten Sakramentstheorie kann im Ernst gar nicht gesprochen werden. Und ebenso ist es nichts als kritische Gespensterseherei, wenn man beobachtet haben will, daß er die Worte „das ist mein Leib“ und „das ist mein Blut“ nur als ein unumgänglich Gegebenes wohl oder übel seiner Sakramentstheorie habe eingliedern müssen, daß dieselben aber ein den geraden Gang der Vorstellung einer mysteriös hergestellten Einigung mit dem Göttlichen durchquerendes Moment bildeten.[2]) Denn in Pauli Worten ist eine solche Vor-

---

[1]) So H. Holtzmann a. zuletzt a. O. S. 66. [2]) Ebendas.

stellung nicht zu finden weder darin, daß er in dem Mahle eine Vergegenwärtigung des für uns gestorbenen Herrn erkennt, noch darin, daß er den, der das Essen des Brotes und das Trinken des Weines trotz der vom Herrn darin gereichten Gabe von anderem Essen und Trinken nicht unterscheidet, für sich an dem im Brot und Wein dargereichten Leib und Blut Christi verschuldigend erachtet. Oder läge in der aus Gleichgültigkeit hervorgehenden Nichtberücksichtigung der sonderlichen Speise dieses Mahles keine Versündigung wider den Spender seines Leibes und Blutes zum Genuß? — Daß dem Apostel dabei das Essen des Brotes, das wir brechen, und das Trinken des gesegneten Kelches das Hauptstück im Herrenmahl sind, zeigt seine andere Ausführung über dasselbe 1. Kor. 10, 16. Er bewegt sich demnach mit seinen Gedanken völlig im Gleise der Anweisung des Herrn bei der Anordnung dieser Gemeindefeier.

Daß aber das junge Heidenchristentum dem Einflusse der mit Mysteriendienst gesättigten Atmosphäre seiner Zeit unterlegen sei und ein Schatten solcher Beeinflussung bereits in des Paulus Worten deshalb gefunden werden könne und müsse, zumal er vielleicht gar schon durch den in Kilikien bei Lebzeiten des Apostels möglicherweise im Schwange gewesenen Mithrasdienst beeinflußt worden sei, — soll schließlich durch die johanneische Rede Jesu vom Essen seines Fleisches und Trinken seines Blutes Joh. 6, 53 ff. zweifellos gemacht werden.[1]) Es kann uns gleichgültig sein, daß die Heranziehung dieser Stelle des vierten Evangeliums äußerst auf Schrauben gestellt erscheint. Wäre es auch anders, so würde dennoch auch die Anrufung dieser letzten Instanz für die Verwandtschaft des Herrenmahls mit dem Mysterienwesen dieselbe nimmer beweisen. Denn daß die Rede Joh. 6 nicht noch erheblich tiefer als Pauli Abendmahlsbericht in die Atmosphäre des Mysterienwesens eingetaucht ist, beweist vor allem das alsbald danach folgende Herrenwort V. 63: „Der Geist ist es, der lebendig macht; das Fleisch ist kein nütze." Dieser sonst seitens der vor allem, was als ein Mysterium erscheinen kann, so scheuen Theologie viel gebrauchte und als Schlagwort gemißbrauchte Ausspruch Christi muß, weil

[1]) So ebenfalls H. Holtzmann a. a. O. S. 66 f.

er der vorgetragenen Auffassung von Joh. 6 sehr unbequem ist, nun mit einem Mal als fraglichen Sinnes bezeichnet werden. Es müßte nun auch allerdings der kleinasiatische Dichterevangelist aus dem zweiten Jahrhundert, dem man dies vierte Evangelium in die Schuhe zu schieben liebt, ein sehr wunderlicher Kauz gewesen sein, falls er um des Gemeindeglaubens willen eine mysteriöse Theorie vorgetragen und dann dieselbe alsbald widerrufen, oder doch die Wirkung des Essens und Trinkens des Fleisches und Blutes Christi nachträglich auf die lebenwirkende Macht des heiligen Geistes zurückgeführt hätte. Der V. 63 aber muß jeder besonnenen Auslegung als ein Merkmal der Straße, die sie einzuhalten hat, gelten. Das ist um so gebotener, als zum anderen in Joh. 6 bloß vom Essen des Fleisches und Trinken des Blutes die Rede ist, während der Evangelist sechsmal auch vom Leibe Christi spricht, wie dies in den Abendmahlsworten der Fall ist, und damit auch jedesmal den dem Tode verfallenen Leib des Herrn bezeichnet. „Fleisch und Blut" werden im N. T. (vgl. auch 1. Kor. 15, 50) oft zusammengestellt und bezeichnen von Matth. 16, 17 an (vgl. noch Gal. 1, 16) stets die menschliche Persönlichkeit als solche in ihrer Gesamtheit. Danach bringt Jesu Rede Joh. 6, 53—58 auf die Erfassung der Gesamtperson Jesu Christi im Glauben, im Gegensatz gegen alle, die nur von dieser oder jener ihrer Gaben Nutzen ziehen und ihn lediglich nach dieser oder jener Seite hin gelten lassen wollten, auf die Erfassung Christi nach seiner gesamten Person und deshalb auch nicht bloß nach seiner äußeren Erscheinung und seinem zeitlichen Auftreten, sondern nach der diesen erst ewige Bedeutung gebenden Geistesfülle. Müssen die Worte Jesu Joh. 6, 53 ff. aber in diesem Sinne verstanden werden, dann haben sie auf das Herrenmahl gar keine Beziehung, und kann in ihnen unmöglich ein Beweis gefunden werden, daß das junge Heidenchristentum symbolische Gebräuche der Urgemeinde unter dem Einflusse des zugleich mit ihm sich ausbreitenden Mithraskultus und Mysterienwesens erst zu Sakramenten umgebildet habe. Die nach der religionsgeschichtlichen Methode versuchte Beleuchtung des in dem zeitlich am frühesten entstandenen, im ersten Korintherbriefe Pauli enthaltenen Berichts über das Herrenmahl wurzelt und arbeitet nur mit lauter exegetisch unhaltbaren Auffassungen des neutestamentlichen Textes und gewinnt allein durch

allerlei Einlegungen einigen Schein für den, der nicht genau zusieht was er liest.

Doch beziehen sich die bisher Ihnen vorgeführten Proben der Anwendung der religionsgeschichtlichen Beleuchtung nur erst auf einzelne Punkte und verhalten sich deshalb bloß wie Präliminarien zu der jüngst aufgetretenen Behauptung: zu den Punkten, deren Herkunft erst durch die Religionsgeschichte sich erschließe, gehören fast alle eigentümlichen Lehren und Begriffe des Evangeliums Pauli und besonders auch seine Christologie.[1]) Sobald man aber in deren Prüfung eintritt, überzeugt man sich alsbald, daß dieselbe von vornherein sich auf in der Heilsgeschichte keinen Halt habenden, man möchte sagen: darwinistischen Voraussetzungen aufbaut. Behufs des Erweises, daß auf das paulinische Evangelium fremdartige Religionen eingewirkt haben, wird uns klarzumachen versucht, daß Pauli Predigt sich völlig anders zum A. T. verhalte als die Jesu, und diese zum letzteren im Verhältnis eines stufenweisen Fortschritts stehe, jene aber nicht. Es wird uns nämlich erzählt: „der Alttestamentler, der zuerst zu den Synoptikern kommt, gelange dort in eine Welt, in der er sich zu Hause fühlt. Da wehe ein Geist, den er wohl verstehe, und mit Freuden begrüße er hier die herrlichste Verklärung dessen, was Propheten und Psalmisten in ihren besten Stunden gewollt haben. Fremdartiges sei in den Worten Jesu nur weniges und nur solches, was damals im Judentum allgemein anerkannt sei." Ein wunderliches Potpourri schallt in diesen Worten an unsere Ohren. Erst wird Christo eine Verklärung des von den alttestamentlichen Zeugen Gesagten zugeschrieben und er über sie gestellt. Dann wird weiteres in die uns aus Wellhausen[2]) und H. Holtzmann[3]) schon bekannte Melodie eingelenkt: „Was Jesus sagt, ist nichts Absonderliches, sondern evident nach seiner Überzeugung nichts anderes, als was bei Mosen und den Propheten (etwa Micha 6, 6—8; Ps. 73, 23—25) bereits steht." Zuletzt aber wird die Leier gar auf einen sehr niedrigen Ton herabgestimmt und das aus dem A. T. nicht Herrührende für gemein jüdischer Hintergrund

---

[1]) So Gunkel, das religionsgesch. Verständnis des N. T. in Forschungen zur Geschichte u. Literatur des A. u. N. T. I, 1. S. 85ff.

[2]) Geschichte Israels [3]II S. 383.

[3]) Neutestamentl. Theologie I. S. 146 u. Anm. 1.

erklärt. Freilich wäre Jesus in der Tat nicht, wie er nach den Synoptikern zu sein behauptete, mehr denn Salomo, mehr denn Jona, mehr denn ein Prophet des Alten Bundes gewesen, dann würde zwischen ihm und Paulus, aber auch allen neutestamentlichen Zeugen eine weite Kluft klaffen und der Mann von Tarsus nicht aber der von Nazaret uns als der erscheinen müssen, der, wie einst v. Baur lehrte, die christliche Gemeinde erst von den jüdischen Wurzeln losgerissen hätte. So aber kann es nicht gewesen sein. Denn hätte Jesus sich mit seinem Selbstzeugnis und seiner Predigt völlig auf dem Boden des von den Juden Anerkannten gehalten, dieses höchstens ein bischen verklärt, und wäre er sich einer inneren Trennung vom Gesetz nicht bewußt gewesen, dann würde er bei dem Volke der Juden mit Ausnahme einer kleinen Zahl von Querköpfen Beifall gefunden haben müssen. Er hätte sich eben als Fleisch von ihrem Fleisch, als Bein von ihrem Bein dargestellt. Allein, wenn er zu dem geltenden Judentum in Gegensatz getreten ist, mehr als Salomo, mehr als Jona sein wollte und sich für einen König erklärte, der dazu geboren und in die Welt gekommen ist, daß er die Wahrheit zeugen sollte, konnte die Anklage wider ihn von seinen pharisäischen Gegnern erhoben werden, auf der des Pilatus Richterspruch zuletzt doch fußte. Der äußere wie der innere Verlauf der Geschichte des Urchristentums würde völlig unverständlich, wenn bei Jesus als bei einem prähistorischen Kant sich alles um einen aus dem religiösen Individualismus geborenen ethischen Imperativ bewegte.[1]) Denn dann hätte Jesus in den Augen des Judentums ebenso Gnade finden können und müssen, wie die Essäer. Dazu so zu urteilen ist man bei der gerade jüngst selbst an dem angeblich ältesten Evangelium,[2]) das den Namen des Markus trägt, geübten Kritik, wie wieder in Erinnerung gebracht werden muß, zur Aufstellung eines so einheitlichen scharfen Bildes von Jesu Lehre gar nicht berechtigt. Es erscheint also im Grunde schon der Ausgangspunkt der religionsgeschichtlichen Beleuchtung des Evangeliums Pauli

---

[1]) So Gunkel vgl. f. S.

[2]) Vgl. Wredes u. J. Weiß' jüngste Arbeiten über Markus und was Gunkel a. a. O. selber über die Evangelien ausführt S. 64—81, und man wird die Willkür anstaunen, die trotzdem die evangelische Tradition von Jesu im allgemeinen guten historischen Stoff enthalten läßt.

als geschichtlich nicht gehörig fundiert. Man braucht einen solchen aber, weil ohne ihn ebenso die Behauptung der Orientalisierung wie der Hellenisierung des ursprünglichen Christentums in der Luft schweben würde.

Nach jener Angabe über die volle Verständlichkeit der Verkündigung Christi für den, der vom A. T. herkomme, folgt dann eine moderne religionsgeschichtliche Beleuchtung des Paulus.[1]) Sie lautet also: in den Schriften des Paulus und Johannes „trifft der Alttestamentler auf Schritt und Tritt Dinge, für die er schlechthin keine Analogie hat und die er geschichtlich nicht verstehen kann. Man denke nur an Gedanken wie die Wiedergeburt, Gottessohnschaft im metaphysischen Sinne, Versöhnung durch Christi Tod, mystische Verbindung Christi mit der Kirche usw." Es soll sich in der neutestamentlichen Spekulation um große religiöse Grundgedanken und Motive handeln, die im A. T. wenige oder keine Analogien haben.[1]) Durch den historischen Jesus, wie ihn die Synoptiker schildern, bei denen die Begriffe Erlösung, Versöhnung, Rechtfertigung, Wiedergeburt, Empfang des Geistes fehlen, soll das in die religionsgeschichtliche Entwicklung nicht gekommen sein können. „Bei Jesus bewegt sich alles um einen aus höchstem religiösen Individualismus geborenen ethischen Imperativ, bei Paulus steht im Mittelpunkt der Glaube an ein System erlösender, zugleich im Himmel und auf Erden geschehener Tatsachen."[2]) — Erst in der zweiten und dritten Generation seien diese Lehren in den Kreis der Jünger Christi eingeströmt.

Aus diesem Konvolut von angeblich historischen Annahmen greifen wir hier nur die hauptsächlichsten heraus. Vor allem muß daran erinnert werden, daß die von Ritschl aufgestellte Forderung, daß im N. T. als kanonisch nur solches gelten dürfe, was als alttestamentlich orientiert erscheine, doch nur, wenn sie in hohem Grade cum grano salis verstanden wird, angewendet werden darf. Denn sonst dürfte es sich, wie es die Modernen im Grunde auch annehmen, beim Fortgange vom Alten zum Neuen Testamente, von Moses zu Christus um gar keine Steigerung der Gottes- und Heils-

[1]) Gunkel a. a. O. S. 86f.

[2]) Aus Wrede, Über Aufgabe u. Methode d. neutestl. Theol. S. 67, von Gunkel a. a. O. S. 87 aufgenommen.

erkenntnis handeln. Es würde der bereits beim Propheten Jeremias verheißene Neue Bund gar nicht als ein neuer mit einigem Recht bezeichnet werden dürfen, wenn er nicht zu einem ganz andersartigen Erkennen Gottes führte, als der alte bereits selbst mittels der Propheten geführt hatte. Vom kleinsten bis zum größten würden die Glieder des Neuen Bundes gar nicht laut Verheißung des Alten allesamt Gott erkennen können (Jer. 31. 34), wenn ihnen nicht im Antlitze Christi die Erkenntnis von der Herrlichkeit Gottes strahlend aufgegangen wäre (2. Kor. 4, 6). Bei konsequenter Geltendmachung jenes Kanons, daß der Alttestamentler ohne weiteres sich bei neutestamentlichen Zeugen wie in seinem altbekannten Elemente bewegen können soll, würde derselbe jeden wahren Fortschritt in der Heilsgeschichte als unannehmbar erscheinen lassen. Die religionsgeschichtliche Methode würde demnach anstatt zur Erkenntnis einer Weiterführung des religiösen Seelenlebens in Israel nur zur Annahme eines steten Stillstandes in der Beziehung des alttestamentlichen Bundesvolkes zu Gott nötigen und allein, wenn synkretistische Vorgänge feststellbar wären, eine Umgestaltung der Vorstellungen annehmbar erscheinen lassen. Und weshalb? — Darum weil der Pygmäenschritt dieser Religionsgeschichtler außerstande ist, dem Riesenschritt göttlichen Erbarmens mit einer armen Sündenwelt zu folgen und sie lieber beständig auf den alten Hefen ihres ethischen Imperativs und ihrer Gesetzesreligion ungestört liegen bleiben wollen, wie Jeremias von Moab sagt (Jer. 48, 11), und darauf steif geworden in ihrem Herzen sprechen: „Jahve vermag weder Glück zu geben noch zu schaden" (Zeph. 1, 12).

Aber auch abgesehen davon widerspricht es aller geschichtlichen Methode, aus solchen Gemeinplätzen, wie wir sie oben gehört haben, zu argumentieren. Die Periode der Geschichte machenden Geschichtsphilosophie eines Hegel liegt weit hinter uns. Darum gilt es auch bei der Bestimmung des Verhältnisses des paulinischen Evangeliums, insonderheit seiner Christologie zu Jesu Selbstzeugnis vor allem den Tatsachen gerecht zu werden. Der geschichtliche Jesus — das ist unleugbar — wollte ein Heiland seines Volkes sein, und rief mit feinem Anklang an den Ohren seines Volkes bekannte Prophetenworte die Mühseligen und Beladenen zu sich, um sie zu erquicken und bei sich Ruhe finden zu lassen für ihre

im Gesetzdienst ermüdeten und abgearbeiteten Seelen, nämlich durch Erlösung und Vergebung der Sünden (Matth. 11, 28—30; 16, 24—28; 20, 28). Der historische Jesus begnügte sich deshalb auch nicht damit, bloß in Worten eine frohe Botschaft zu bringen, oder als ein anderer Moses in einer neuen Lehre ein neues Gesetz zu geben und neue Lasten aufzulegen, die seine Jünger nicht tragen konnten. Er hielt sein Wort, daß er ihnen im Tragen des Kreuzes vorangehen werde und überbot sein früheres Selbstzeugnis fast noch, indem er sich angesichts seiner sicheren Verurteilung für einen König und für den Sohn Gottes erklärte und seine Wiederkunft auf den Wolken des Himmels ankündigte. In unverkennbarem Anschluß an die alttestamentlichen Weissagungen wies er damit auf seine Auferstehung, sein Sitzen zur Rechten Gottes und seine Wiederkunft hin.

Wäre das nicht Tatsache und nicht Inhalt der auf der Erfahrung der ersten Jünger begründeten urchristlichen Verkündigung gewesen, sondern hätte bloß jener prähistorische Kantianismus den Gehalt der Predigt Jesu und seiner ersten Jünger gebildet, wie wäre es dann gekommen, daß der Pharisäer Saulus ein Wohlgefallen am Tode des Stephanus als eines Mannes gefunden hätte, der die Sitten ändern wollte, die Moses gegeben hatte (Apg. 6, 14) und ein Verfolger der Gemeinde geworden ist (Gal. 1, 13. 23; 1. Tim. 1, 13)? Oder aus welchen Gründen wäre dann selbst ein Jakobus der Gerechte, der in allen Geboten und Gerechtsamen des Herrn ohne Tadel auch als Zeuge Jesu Christi in Jerusalem wandelte, dennoch unter dem Hohenpriester Ananus als Gesetzübertreter vors Synedrium gestellt und gesteinigt (Jos. Altt. XX, 9. 1)? — Diese Tatsachen beweisen unwiderleglich, daß im Christentum und in der Verkündigung von Jesu Christo vom Anfang an eine neue Botschaft aufgetreten sein muß, die sich so wenig wie aus dem A. T. auch aus dem späteren Judentum als dessen Vorstufe erklären und begreifen lassen kann.

Wie aber Jesu Predigt und Zeugnis, was sich noch weiter zeigen wird, unrichtig gewürdigt, die Tatsachen, die vom damaligen Judentum abweichenden Tatsachen aus dem Leben der christlichen Urgemeinde geradezu ignoriert sind, so ist von Gunkel auch ebensowohl die Notwendigkeit einer völlig anderen Stellung des Paulus zu dem Kreuzes-

tod und der Auferstehung Christi nach deren tatsächlichem Eintritt im Vergleich mit deren ihnen vorangegangenen Ankündigung durch Jesus ganz außer acht gelassen, als ein wirklicher Nachweis eines fremden Faktors zu liefern unterlassen, durch welchen es zu einer Umwandlung des Urchristentums in eine synkretistische Religion gekommen sein könnte.

Wie völlig das Ende, das Christus für sich voraussah und dem er mit voller Absicht entgegenging, und das geistliche Wesen seines Heils und seines Reiches vor Jesu Leiden selbst seinen Jüngern unverständlich blieb, bezeugt gerade das Markusevangelium am meisten. Die gewaltsame Kritik eines Wrede, Wernle und J. Weiß freilich erkennt in diesen Angaben nur ein Zeichen einer späteren Überarbeitung des Urevangeliums, weil ihnen eine die nachträglich bekennende Demut ebenso unmöglich erscheint, wie ein feinselbstgewisser Gang Jesu bei solcher Prognose. Sie beweist damit aber nur, daß sie lediglich nach subjektiven Urteilen und nicht auf Grund bezeugter Tatsachen die Anfänge unserer Religion konstruiert. Lagen aber für die Jünger Jesu in Wirklichkeit dessen Gedanken und Wege himmelhoch über den ihren, dann konnte Jesus eben nur den Ausgang, den er nehmen sollte, andeutend bezeugen und mußte es dem von ihm seinen Jüngern verheißenen Geist (Matth. 10, 19. 20; Mark. 13, 11; Luk. 10, 13) [1]) überlassen, dieselben in alle Wahrheit zu führen. Als er aber wirklich wie die Schlange in der Wüste erhöht war, sein Blut um ihretwillen vergossen und sein Leben zum Lösegeld für die Vielen gegeben hatte, da mußten die Tatsachen für die Jünger Christi im Lichte seiner Worte eine ganz andere Bedeutung bekommen. Sie mußten von ihnen als auf Erden und im Himmel geschehene Tatsachen aufgefaßt werden, da so manches in den Büchern Samuelis, der Könige wie im Buche Hiob, in Daniel und Sacharja Berichtete sie daran gewöhnt hatte, solchen Doppelcharakter geschichtlicher Vorgänge zu erkennen und anzunehmen. Darum bedingte der Wechsel der Zeiten es auch, daß Paulus und Johannes das, was sie gesehen hatten, oder was ihnen von den Augenzeugen überliefert worden

[1]) Diese auf die Verleihung des Heil. Geistes vorausdeutenden Stellen der synoptischen Jesusreden sind natürlich für Gunkel nicht da, indem er mit Wernle (S. 81) auch den Empfang nach den Synoptikern dem Vorstellungskreise Jesu fehlen läßt! —

war, in seinem ganzen Weltgewichte und vollen Segensfülle Juden und Heiden vor die Augen malten (Gal. 3, 1). Sie hätten in Wahrheit Jesu Namen nicht in alle Welt hinausgetragen, falls sie nicht in diesem Sinne von demselben und von seinem Wirken Zeugnis gegeben hätten.

In keiner Weise haben sie aber dabei orientalische Ideen in die Verkündigung von Christo eingemengt. Mit Befriedigung nehmen wir hier gelegentlich davon Akt, daß Gunkel die unlängst viel behauptete Hellenisierung des Urchristentums durch Paulus für nicht hinreichend bewiesen erklärt [1]) und dadurch es für wissenschaftlich berechtigt erklärt hat, die bezügliche These der Harnackschen Dogmengeschichte zurückzuweisen, wie es von der kirchlichen Theologie geschehen ist. Sein dermaliger Versuch, im Orient die Einflüsse nachzuweisen, durch die das Evangelium Christi bei Paulus und Johannes ganz verwandelt ist, leidet an unglaublicher Fadenscheinigkeit, so daß ihn selbst der Mitherausgeber seiner Forschungen für reichlich kühn und problematisch erklären zu müssen sich veranlaßt sieht. [2]) Gunkel meint, schon das Urchristentum treffe in manchen Punkten mit der orientalischen religiösen Bewegung zusammen, wie im Wertlegen auf Erkenntnis, in der Teilung der Welt, in der Sehnsucht des Menschen nach Erlösung und Wiedergeburt, im Glauben an die Herabkunft eines Gotterlösers und selbst im Sprachgebrauch, wie im Reden vom Leben, vom Licht, Wort des Lebens, Weinstock, und urteilt daher: das solle den Neutestamentler bewegen, im Orient nach Berührungen zu suchen. Daß hier offenbar fast nur solches genannt ist, was sich auch in Jesu synoptischen Reden findet, darin also das Urchristentum vom Evangelium der Apostel sich nicht unterscheidet, kann Gunkel selbst nicht ganz unbemerkt lassen. Und bezeichnete Gunkel sich nicht selbst wiederholt als Alttestamentler, so würde man um dieser Aufzählungen willen urteilen können, dem Vertreter derselben sei das A. T. von A bis Z ein unbekanntes Gebiet. Sollten wir aber etwa wegen des Zusammentreffens mit der Bildersprache der orientalischen Religionen auch bereits die Propheten des A. T., Jesus und seine ersten Jünger für Adepten der orien-

[1]) Gunkel a. a. O. S. 82 f. u. 89.

[2]) Bousset, Theol. Rundschau 1904 S. 331.

talischen Gnosis halten müssen, nun so bestände ja die von Gunkel auf gefundene Kluft zwischen Jesu und Pauli Predigt eben nicht. Doch speziell für die Christologie Pauli hat Gunkel einen ganz besonderen Grund. Da sie nämlich unter dem Eindruck der Gestalt des historischen Christus nicht entstanden sein, auch die Lehre von dem vorweltlichen Dasein des Messias nicht die Frucht einer gewohnheitsmäßigen rhetorischen Manipulation sein könne, so müsse der Enthusiasmus des Apostels für seinen Christus, den er sein Leben nenne, und der ihn so vieles Große auf dessen Person häufen und sein Handeln und Leiden in so überschwenglicher Art beurteilen lasse, darauf führen, daß das Bild von einem Messias schon irgendwo bestanden habe, wie auch einige Spuren der jüdischen Apokalypsen vermuten ließen, und Paulus diesem Mythus und Drama dann den Namen Jesu gegeben habe. So wenig aber das, was man denkt und wünscht, schon deshalb, weil man dies tut, vorhanden sein muß, kann Gunkels Forderung als Beweis für solchen Quell der paulinischen Christologie gelten, sondern allein dafür, daß der, der so urteilt, über Dinge urteilt, von denen er nichts erfahren hat. Denn jeder Erlöste Jesu Christi fühlt sich getrieben, mit Paulus auszurufen: Gott aber sei Dank durch Jesum Christum unsern Herrn (Röm. 7, 25), für seine unaussprechliche Gabe (2. Kor. 9, 13)! Und wir alle werden Gunkels religionsgeschichtlichen Versuch über Pauli Evangelium und Christologie nicht bloß für problematisch, sondern für ebenso mißlungen erachten, wie die Proben religionsgeschichtlicher Beleuchtung des N. T., die uns Pfleiderer und Holtzmann lieferten.

Im einzelnen hat sich uns nur bewährt, was sich uns aus dem Wesen des religiösen Lebens überhaupt und aus der Eigenart der christlichen Religion generell ergeben hatte. Auf das N. T. und das von ihm und in ihm bekundete Evangelium läßt sich die religionsgeschichtliche Methode behufs Erklärung ihres Ursprunges nicht anwenden. Die Methode allein und die an sie erhobenen Ansprüche, die in dem besprochenen falschen Begriff vom Wesen der Religionsgeschichte wurzeln, lehnen wir ab. Den Dienst der Geschichte der Religionen nehmen wir ebenso für das Verständnis des N. T., wie für die Kirchengeschichte mit allem Dank für das, was sie uns lehren kann, in Anspruch.

D. Nösgen.

Christus in seinem Verhalten zu den Zwölfen ein Vorbild in der Seelsorge.

Wenn Christus in der Heiligen Schrift der Stern genannt wird, der aus Jakob aufgegangen (Num. 24, 17; Luk. 1, 78): liegt darin auch ausgesprochen, daß er uns in seinem ganzen Tun und Treiben zwar freundlich leuchtet, aber schließlich doch unerreichbar fern bleibt?

Gewiß nicht. Denn es steht fest, daß Christus ein Vorbild war und für uns ist. Ein Vorbild schon in den großen Umrissen seines Lebens und Sterbens. Nach dem Vorbilde des Lebens Christi sollen die Christen „durch Demut achten einer den anderen höher denn sich selbst“: Phil. 2, 4 ff. Nach dem Vorbilde des Todes und der Auferstehung Christi taucht der Täufling unter Wasser und taucht aus demselben wieder hervor (Röm. 6). Wir sollen uns derartig beurteilen, daß wir der Sünde gestorben sind und Gott leben (ebenda): ein Bild wiederum des Todes und der Auferstehung Christi. In diesem allgemeinen Sinne mahnt uns Hebr. 12, 2 „aufzusehen auf Jesum, den Anfänger und Vollender des Glaubens, welcher, da er wohl hätte mögen Freude haben, erduldete er das Kreuz“. Und ganz unmittelbar wird uns 1. Petr. 2, 21 gesagt, daß „Christus uns ein Vorbild gelassen, daß ihr sollt nachfolgen seinen Fußtapfen.“

Aber nicht nur die großen Lebenszüge, Erniedrigung, Demut, Kreuztragen und Verherrlichung: auch sein besonderer Beruf mit seiner Tätigkeit ist ein Vorbild für den Christen. Christus selber

nennt sich den Meister, die Seinen die Schüler: wie sein Vater ihn sandte in die Welt, so sendet er sie (Joh. 17, 18; 20, 21): er sendet sie, die Arbeit des Lebens weiterzuführen, die er getan. Schon diese Tatsache, daß er Jünger angenommen und jahrelang mit ihnen verkehrt hat, läßt ihn uns, wie Blaikie[1]) mit Recht gesagt hat, viel vertrauter und inniger erscheinen als z. B. einen Moses und Elias, die doch bloße Menschen waren, wenn auch mit göttlicher Wundermacht ausgerüstet.

Indessen es gibt eine Seite, die Jesu Tätigkeit uns als vorbildlich erscheinen läßt, welche nicht bloß die Lehre umfaßt. Jesus lehrte nicht nur Jünger, sondern auch das Volk. Aber um gerade die Jünger zu geeigneten Werkzeugen zum Weiterführen seines prophetischen Amtes zu machen, mußte er an ihnen erst mancherlei Arbeit verrichten. Diese Arbeit ist die Seelsorge. Sie läßt er vor allem den Zwölfen angedeihen. In der Natur der Sache liegt das begründet. Die Seelsorge im Unterschied von der Predigt wendet sich in ihrer Ausübung an einen kleineren Kreis, hat es mit wenigen, meist einzelnen Seelen zu tun, während sich die Predigt an einen größeren Kreis wendet. Gewiß hat auch Jesus am Volk, am einzelnen wie an der Gesamtheit, Seelsorge geübt. Denken wir nur an Nikodemus, an den reichen Jüngling, an Simon den Pharisäer, an die große Sünderin, an Maria und Martha, denken wir an seine Worte an Jerusalem, an seinen Einzug dort usw. Gewiß hat er auch den Jüngern gepredigt. Aber es war vorzugsweise ebensosehr das Volk Gegenstand von Jesu predigender Tätigkeit, wie die zwölf Jünger Objekte seiner seelsorgerischen Bemühungen waren. Und Jesu Tätigkeit als eine vorbildliche auch in der Seelsorge im Verkehr mit den Zwölfen nachzuweisen wollen wir versuchen.

Freilich wenn es schon in gewöhnlichen irdischen Dingen heißt „omne simile claudicat“: wie viel mehr muß das bei dem ungeheueren Abstande, in welchem sich unsere irdische Schwachheit von des Gottessohnes unendlicher Kraft und Herrlichkeit befindet, der Fall sein. Selbst wenn wir ein Vorbild feststellen, so kann es sich dabei nicht um ein genaues Kopieren desselben handeln. Der Geist,

[1]) Unser Herr als Lehrer und Seelsorger, von W. G. Blaikie, übersetzt von F. H. Brandes. Gütersloh, C. Bertelsmann. 1895. S. 5.

der Jesum auch in der Seelsorge erfüllte, wird es auch hier allein tun. War doch unserem Heiland der Geist nicht nach dem Maß (Joh. 3, 34), sondern über alle Maße gegeben.

Jesus war kein Mann der Theorie. Er hatte kein Lehrbuch der Seelsorge, nach dem er verfuhr, nötig und er besaß keines. So kann man auch nicht aus seiner seelsorgerischen Tätigkeit ein Lehrgebäude zusammenstellen. Schon das ist zu beachten und scheint von vornherein unserer Aufgabe sich hemmend in den Weg zu stellen, daß nicht einmal das Wort „Seelsorge" von Jesus gebraucht wird. Es kommt überhaupt im Neuen Testament nicht vor, wenn auch etwa Heb. 13, 17 daran erinnert. Daß freilich die einzelne Menschenseele unendlichen Wert hat, hat Jesus in allerdeutlichster Weise betont (Matth. 16, 26) und wie er demnach gehandelt hat, beweisen alle Evangelien.

So müssen wir denn aber auch eines vor allem feststellen. Es kann in unserem Falle kaum sich um die Seelsorge im amtlichen, kirchlichen Sinne handeln. Die hat Jesus nicht geübt, weil zu ihr die objektiven Voraussetzungen fehlten. Es gab noch keine Kirche, keine Gemeinde der Gläubigen, wenn anders also z. B. als Aufgaben der Seelsorge: „für die ganze Gemeinde Pflanzung, Erhaltung, Belebung christlicher Lebenssitte und -Ordnung; für den einzelnen teils eine befestigende und ersetzende, teils eine vorbereitende, gewinnende und züchtigende Tätigkeit" [1]) genannt werden, so trifft das hinsichtlich des ersten Teiles in unserem Falle bei Jesus nicht zu.

Wenn wir das Wort „Seelsorger" gewöhnlich mit dem anderen „Prediger" zu verbinden pflegen und beide im amtlichen Sinne auffassen, so steht bei Jesus die Sache anders. Jesus war nicht Priester im irdischen Sinne (Heb. 8, 4) und hat sich auch seinen Jüngern gegenüber nie so genannt oder sich priesterliche Funktionen angemaßt. Wenn er darum Seelsorge getrieben hat, so ist ihre Quelle nicht in irgend einer priesterlichen Würde zu suchen. Und doch finden sich die Keime auch zur kirchlich geordneten Seelsorge in Jesu Verhalten zu den Zwölfen. Er hat die Zwölfe ausgewählt

[1]) Handbuch der theologischen Wissenschaften v. O. Zöckler. Nördlingen 1883. III. S. 505.

aus einer größeren Anzahl nach Analogie der zwölf Stämme, wie er Matth. 19, 28 andeutet. Sie sollten eine Gemeinde im kleinen darstellen, eine kleine Herde (Luk. 12, 32): er ist der gute Hirte, zunächst über diese Herde (Matth. 26, 31 „ich werde den Hirten schlagen"). Sie sind denn auch das Vorbild der ersten Christengemeinde und wie Jesus zu ihnen steht, so ist er ein Vorbild aller zukünftigen Hirten und Seelsorger. Wie die Mittel der Seelsorge sich klar und deutlich bei ihm vorbildlich finden, werden wir weiter unten sehen. Erwähnt sei nur noch, daß selbst für ein zunächst ferner liegendes Mittel der amtlichen Seelsorge, die Kirchenzucht, sich Anweisung findet (Matth. 18, 15 ff.).

Neben seiner Hirtenstellung, die der Herr zu seinen Jüngern einnimmt, ist eine andere nicht zu vergessen: die des Hausvaters und die des Freundes. Als Hausvater bezeichnet er sich öfter; hausväterliche Würde ziert ihn noch am letzten Abend des Zusammenseins mit den Zwölfen beim Passahmahl. Als Hausvater das Brot segnend zeigt sich der Auferstandene, dessen Haupt himmlische Glorie umwebt, dessen Nähe Ewigkeit atmet, in Emmaus den zwei versprengten Jüngern. Der Charakter der Hausgemeinde eignet noch vielfach den Einrichtungen der apostolischen Zeit (Agapen usw.) — Nun, so wahr ein rechter Hausvater Verantwortung hat kraft allgemeinen Priestertums für die ihm unterstellten Seelen: so hat Jesu Seelsorge auch hausväterlichen Charakter gehabt.

Und wenn er die Jünger anderseits wieder emporhebt zum Range seiner Freunde (Joh. 15 usw.): nun hat denn nicht eben der Freund das Recht wie die Pflicht, dem Freunde ein Seelsorger zu sein, ihm zu bieten das Wort Gottes, ihm nichts zu verschweigen, was er seinem Seelenheil gefährlich werden sieht, ihn zu tadeln, ihn zu mahnen auf der einen, ihn zu trösten und aufzurichten auf der anderen Seite, ihm auf alle Weise den Glauben zu stärken?

Gewiß ist solche Stellung des Herrn als Seelsorger für die Seinen, da er sich als Hausvater und als Freund weiß, eine nachahmenswerte und vorbildliche.

Wenn uns Christus als Vorbild in der Seelsorge entgegentreten soll, so dürfen wir also die Seelsorge nicht ausschließlich auf die amtliche Stellung des Seelsorgers, wie sie heutzutage gemeint ist, beschränken, sondern müssen mindestens ihre Grenzen durch den

Rahmen des allgemeinen Priestertums bestimmt sein lassen. — Es fehlen auch andere objektive Voraussetzungen zur vollen Entfaltung der Seelsorge im kirchlichen Sinne; es sind gleichsam einzelne Gebiete weniger angebaut.

Es fehlt z. B. im Verhältnis des Herrn zu den Zwölfen jegliche Hinweisung auf das eheliche Leben derselben, obwohl wir z. B. von Petrus wissen, daß er verheiratet war (Matth. 8, 14; 1. Kor. 9, 4). Nicht daß Jesus diesen Punkt überhaupt ausgeschlossen habe aus dem Kreis seiner Betrachtungen und Belehrungen — aber was er Matth. 19, 10—12 in dieser Beziehung sagt, ist als seelsorgerischer Rat und als Vorbild doch nicht allgemein zu fassen, mindestens mißverständlich, — wie die Worte „wer es fassen mag, der fasse es" selber zugeben — und oft mißverstanden.

Es fehlt ferner ein ebenso wichtiger Punkt, über den des Herrn Umgang mit den Zwölfen in seelsorgerischer Beziehung zunächst nichts bietet: es fehlen die Kranken. Freilich wird dieser Mangel durch die Fälle, in welchen in Gegenwart der Jünger der Herr Kranken zuspricht, ausgeglichen.

Es fehlt z. B. weiter seelsorgerischer Rat für Behandlung der Gefangenen und was man noch mehr beifügen will.

Schwerer wiegend als das aber ist, daß wiederum bei uns die subjektiven Voraussetzungen, die bei Jesu Seelsorge im höchsten Maße vorhanden waren, zum Teil gänzlich fehlen. Welch ungeheuerer Abstand zwischen dem Herrn und uns! Nehmen wir sein Wissen um des Menschen Herz. Es heißt von ihm: „denn er wußte wohl, was im Menschen war" (Joh. 2, 25). Mark. 2, 8 und an anderen Stellen wird uns berichtet, daß er die Gedanken seiner Gegner (anderwärts, Joh. 1, 48. 49 auch diejenigen seiner Freunde) weiß, daß er sogar antwortet auf unausgesprochene Gedanken (Luk. 7, 39. 40). Er rühmt von sich: „Ich erkenne die Meinen und bin bekannt den Meinen, wie mich mein Vater kennt und ich kenne den Vater" (Joh. 10). Mit göttlicher Klarheit drang sein helles Auge in die tiefsten Seelentiefen.

Nun vergleichen wir uns mit ihm. Wie oft tappen wir, mögen wir es noch so redlich meinen, in der Seelsorge vollständig im Dunkeln; jener Spott eines Atheisten über jugendliche Geistliche, daß sie die Seele suchten, aber sie nicht zu finden vermöchten, ist

zuweilen nicht unberechtigt. Und wie oft müssen wir merken, daß wir uns getäuscht haben, daß wir von arglistigen Menschen, die es nur auf irdische Vorteile abgesehen hatten und geistliche Not heuchelten, hintergangen sind. Gerade die arglosen Seelen müssen oft schweres Lehrgeld zahlen in der Seelsorge: die Waffen sind in diesem Kampfe eben nicht „gut und gleich."

Und doch kann und soll selbst im Punkt der Menschenkenntnis es möglich sein, einzusetzen, um Jesum als Vorbild zu begreifen. Wir nehmen nicht an, daß dies übernatürliche Wissen ein rein mechanisches gewesen sei. Es beeinträchtigt die Menschheit Jesu, wenn wir ihm in Erkenntnis aller irdischen Dinge absolute Unfehlbarkeit und vollkommenstes Wissen zuschreiben; die Evangelien beweisen das Gegenteil.

Zum Teil entsprang sein Wissen auch aus einem Studium. „Er studierte auch den Zugang zum menschlichen Herzen und die Wege, auf denen es möglich wäre, Eingang zu demselben zu gewinnen, seine Teilnahme zu erwecken und es umzuwandeln. Er machte sich bekannt mit seinen verschiedenen Stimmungen, wie sie bald freudig, bald trübe waren, wie sie waren in den Tagen des Glücks und in denen des Leidens, jetzt gierig aus den Quellen des Weltgenusses trinkend, jetzt übersättigt und nach etwas Besserem verlangend. Er beobachtetete, wie „die Kinder der Welt klüger sind in ihrer Art, als die Kinder des Lichtes, wie aber die menschliche Natur durchweg den dunklen Drang in sich hat, Widerstand gegen den Willen Gottes zu leisten. Er verstand, wie schwierig die Aufgabe der Propheten war, als sie gegen die verderbliche Richtung ankämpften, eine Aufgabe, welche aber schließlich nur ein schwaches Abbild von dem war, was er selbst sollte auszuführen haben" (Blaikie a. a. O. S. 22, 23). Und insofern, als der Herr insbesondere seine Vorbereitungszeit zu Nazareth zum Studium des menschlichen Herzens verwandte, um seine Ergebnisse später zu verwerten, ist er dem Seelsorger noch heute ein Vorbild.

Nehmen wir weiter Jesu Wissen um die Heil. Schrift. Er lebt in der Schrift; er ist zu Hause, auch in diesem Sinne, „in dem, was seines Vaters ist," schon als zwölfjähriger Knabe. Seine Gegner suchen in der Schrift; sie aber ist's, die von ihm zeuget (Joh. 5, 39). Mit ihr schlägt er Satans Angriffe selbst dann zu-

rück, als dieser des Herrn Waffe aufgreift, mit seinem „wiederum stehet auch geschrieben“ (Matth. 4, 7). Wie oft er sie anführt, wie oft er neue Gesichtspunkte in ihr aufzeigt, gerade den Fachmännern, Schriftgelehrten und Pharisäern gegenüber, die tatsächlich den Wald vor Bäumen nicht sehen (Matth. 9, 13; 12, 7; 15, 8. 9; 21, 15. 16. 42; 22, 31. 32. 42 ff. usw.) bedarf keiner näheren Erörterung. Ja, ist denn dieses Leben in der Schrift dem Herrn nach seiner menschlichen Seite von selber gekommen? Da sehe der Seelsorger zu und lerne die Heil. Schrift, wie er sie von Jugend auf gelernt hat und in ihr unterwiesen ist. Da sammle er die Schätze, da nehme er lebendiges Wasser umsonst, so wird er haben zu tränken die Durstigen.

Wenn wir vollends an die Krone aller subjektiven Voraussetzungen der Seelsorge: die Liebe, denken: welch eine Abstand zwischen unserer und Jesu Liebe, wie sie namentlich auch den Zwölfen gegenüber als ein ewig frischer, unerschöpflicher Born sprudelt. Wir denken an jene Geduld, mit der „der allersanftmütigste“ trägt die Schwachen mit ihren mannigfachen Mißverständnissen seiner Worte, mit ihrem eiteln Trachten nach weltlicher Herrschaft und Herrlichkeit noch im Angesicht seines Abscheidens von dieser Welt, wir denken an den herben Schmerz des erhabensten aller Seelsorger, der unverstanden dasteht in seiner Zeit. Wir denken aber auch daran, daß des Meisters Weisheit diese ungelehrten, unwissenden Menschen „erfüllte mit seinen Plänen, mit seinen edlen Bestrebungen, mit der Liebe, die viele Feuer nicht vernichten können, mit dem Eifer, den keine Verfolgung zu ersticken vermochte, mit dem Mute, der unbeweglich denen Trotz bietet, die nur den Leib zu töten imstande sind, mit dem Glauben, welcher Berge versetzt, mit der Reinheit des Charakters, welche der Verleumdung spottet, und gab ihnen zugleich die Fähigkeit, die Welt zu lehren und die Geheimnisse seines Reiches den Menschen zu erschließen“ (Blaikie a. a. O. S. 222).

Wie steht es mit uns? „Dieweil die Ungerechtigkeit wird überhandnehmen, wird die Liebe in vielen erkalten,“ weissagte Jesus Matth. 24, 12. In manchen Fällen wird das auch beim Seelsorger zutreffen. Es ist nicht leicht, die Liebesflamme der überhandnehmenden Ungerechtigkeit der Menschen, der Bosheit, der Gleich-

gültigkeit, der Verständnislosigkeit gegenüber brennend und leuchtend zu erhalten.

Welches war denn nun das Ziel, das Jesus bei seiner Seelsorge den Zwölfen gegenüber im Auge hatte? Wir müssen da zunächst festhalten, daß die Seelsorge Jesu nur einen Teil seines prophetischen Amtes bildete. Im allgemeinen wird der Seelsorger Jesus also dasselbe Ziel wie der Prophet Jesus gehabt haben. Erst im Lauf der Zeit hat sich eine spezifische Seelsorge bilden können. So erklärt es sich auch, daß Jesus seinen Jüngern keinen besonderen Auftrag zur Seelsorge gegeben hat: sie war eben ein Teil des prophetischen Amtes, welches sich in seinen Jüngern fortsetzt.

Und doch soll noch heute auch der Prediger bei der Predigt Seelsorger sein: er soll seelsorgerisch predigen und sich nicht mit dem Ruhm eines Rhetors begnügen, sonst ist er „ein tönend Erz oder eine klingende Schelle“. Aber es hat heutzutage die Seelsorge es zunächst mit anderen Daseinsbedingungen als die Predigt zu tun; wir taten dessen zum Teil schon oben Erwähnung. Wir stimmen Harnack (bei Zöckler a. a. O. S. 504) bei, wenn er sagt: „Es handelt sich in der spezifischen Seelsorge zunächst und vor allem um die Mannigfaltigkeit von Lebensbeziehungen, die für den einzelnen ebensoviel Versuchungen als Förderungen enthalten. Hier gilt es, nicht von der Welt zu sein und doch in der Welt, in dem häuslichen, beruflichen und geselligen Leben sich als Christ erhalten und seine Aufgabe in dem ihm verordneten Kampfe zu erfüllen.“

Aber vergessen wir nicht, daß die Verhältnisse des Lebens, in denen heutzutage die Christen sich bewegen, unendlich viel verzweigtere und verwickeltere sind als jene einfachen Verhältnisse der Jünger. Nur zum Teil blieben jene und jedenfalls nur zuerst in ihrem bürgerlichen Beruf; von den meisten gilt „bald verließen sie ihre Netze und folgten ihm nach“. Die Lebensbeziehungen boten ihnen weniger Versuchungen als Förderungen. Denn sie waren ständig um Jesum geschart und so konnte bis auf einen gewissen Punkt Lehre und Seelsorge dasselbe Ziel bei ihnen haben.

Der Herr hat sich über dies oberste Ziel, welches er für die Jünger im Auge hatte, selber ausgesprochen. Jenes „nicht von der Welt und doch in der Welt“ sein: es entstammt ja dem hohenpriesterlichen Gebet Jesu, Joh. 17, 14—18. So wollte er die

Jünger haben, nicht von der Welt und doch in der Welt. Er wollte ihnen die Worte geben, die der Vater ihm gegeben hatte. Er wollte, daß sie glaubten, daß der Vater ihn (V. 8) gesandt. Er wollte sie senden in die Welt, gleichwie er selber gesandt war in die Welt (V. 19). Hier sollte die Stätte für sie sein, das Wort, welches ihnen gegeben, weiter zu tragen und die Welt erkennen zu lassen, daß wirklich Gott ihn gesandt und daß Gott sie so liebe, wie er seinen Sohn geliebt habe (V. 23).

Wozu wollte Jesus seines Vaters Worte den Jüngern geben? Damit sie glaubten an ihn und dann seine Zeugen würden zu Jerusalem und in ganz Judäa und Samarien und bis an das Ende der Erde (Apostelgesch. 1, 8). Wenn sie das Wort Gottes hatten, so hatten sie genug: Jesus kannte seine Kräfte, Frucht zu bringen, am besten. Das Wort, des Heiles Träger, würde selbst seine Person ihnen unentbehrlich machen, wie er denn seine Person selber unter das Wort stellt (Luk. 16, 31; 24, 25 ff.). Der Geist würde sie im Worte in alle Wahrheit leiten (Joh. 16, 13).

Darauf hin, ihre Seelen empfänglich zu machen für das Wort Gottes, mußte er sein Aufmerken zunächst richten. In dieser Hinsicht ist schon die Berufung der Jünger bedeutsam. Er hat sie ausgewählt, nachdem er einsam eine Nacht im Gebet durchwacht. Auswählen einen kleinen Kreis, dem er das Wort Gottes gibt, um es dadurch größeren Kreisen zugänglich zu machen, kann nicht jeder Seelsorger; vielleicht aber wird, wer es tut, nach Jesu Vorbilde, großen Segen stiften für sich und andere, auch wenn es kein ständiger Kreis wie derjenige der zwölf Jünger sein kann. Aber welcher Seelsorger kann nicht, wie der Heiland, in einsamer Stille der Nacht sein Herz betend zum Herrn erheben, ihm anvertrauen den ihm schon befohlenen Kreis, ihn bitten, daß er diesem Kreise und vorzüglich denen unter ihnen, die besonders bedürftig sind der Segnung göttlichen Wortes, Gnade geben möge? Wo sind die Seelsorger, die so in Jesu Fußtapfen wandeln?

Übrigens war schon die Art, wie Jesus vorher einzelne der Zwölfe für sich gewann, wichtig. Es sind nur wenige Bemerkungen, welche die Evangelisten darüber aufbewahrt haben; meist aber laufen sie darauf hinaus, daß Jesus einfach mahnt „Folge mir nach“ (Joh. 1, 43; Matth. 4, 19; 9, 9; Mark. 1, 16). Ebenso lesen

wir aber öfters, daß er sofortige Nachfolge ohne langes Säumen verlangt: „Folge du mir und laß die Toten ihre Toten begraben" (Matth. 8, 22; Luk. 9, 60; Luk. 9, 62). Aber ist's denn nicht Pflicht des Seelsorgers, soviel an ihm ist, auch so zu entschiedener Nachfolge des Herrn und Meisters zu mahnen, an seinem Teile ein Ende zu machen jenem Hinken nach beiden Seiten, jener Unentschlossenheit, die uns alle Tage in der Welt entgegentreten?

Ungelehrt und unwissend waren die Seelen der Jünger; Blaikie (a. a. O. S. 221) hat recht, wenn er sagt „Da war noch nichts bei ihnen hervorgetreten, das als viel versprechend hätte gedeutet werden können." Es war ein sprödes Material, das Jesus zu bearbeiten hatte.

Welche Mittel hatte Jesus, um diese Seelen dem Ziele, seine Zeugen zu sein, entgegenzuführen? „Über keinen Reichtum, keine Bücher, keine gesellschaftliche oder kirchliche Stellung, keine Philosophie, keine Wissenschaft, keine einzige literarische oder philosophische Bekanntschaft hatte er zu verfügen, um ihm bei seiner Aufgabe als Hülfsmittel zu dienen. „Das Wort und der Umgang" waren, wie man mit Recht gesagt hat, seine einzigen Mittel, die er bei der Erziehung seiner Jünger in Anwendung bringen konnte. Durch das Wort klärte er sie auf, durch den Umgang fesselte er sie an seine Person" (Blaikie a. a. O. S. 223). Aber wie wunderbar wußte er diese Mittel zu gebrauchen. Er verfährt durchaus nicht immer systematisch; wohl hat er längere Reden den Jüngern gehalten — welche von Predigten zu unterscheiden sind — Reden voll persönlichster Bezüge. Jedoch meist tritt Jesus als Seelsorger anscheinend mehr gelegentlich und doch offenbar stets vorbereitet auf. Er knüpft an an Fragen und Wünsche der Jünger, die sich auf weltliche, irdische Dinge beziehen, Dinge sehr verschiedener Art; Fragen, die die Jünger selber in ihren persönlichen Verhältnissen oder die andere angingen. Er benutzt Äußerungen der Jünger über irgend welche Gegenstände. Teils macht Jesus aber auch Gelegenheiten: Fußwaschung, Abendmahl, um durch sie sein Gedächtnis und die tiefsten, erhabensten Lehren unvergeßlich ihnen einzuprägen. Ist's unangemessen, dem Herrn Jesus als Seelsörger auch hierin zu folgen? Weshalb nicht gelegentlich Seelsorge treiben, wenn die Schrift selber mahnt, zu predigen das Wort zur Zeit und zur Unzeit? Wes-

halb immer erst in den Amtsrock hineinfahren, die Amtsmiene aufsetzen und gesalbte, feierliche Amtsworte „in der Sprache Kanaans" reden, wenn du Seelsorge treiben willst? Faß die Leute an, wo du sie zu fassen bekommst und sei es bei ihrem Handwerk, im Laden, auf dem Acker, auf dem Hofe, beim Steinhaufen auf der Landstraße. Rede nicht in den Tag hinein, nicht unüberlegt, aber scheue auch nicht die natürliche Rede des gewöhnlichen Lebens, wenn du Seelsorge treiben willst. Nur habe allezeit Salz bei dir und sei allezeit in Gottes Wort gerüstet, allezeit in Gebetsstimmung.

Sollten denn **uns** nicht auch Wünsche entgegentreten, Forderungen, Fragen, die der Beantwortung harren und die, wenn auch zunächst dieser Welt entstammend, doch eine Brücke zur ewigen Welt werden können? Und wenn nichts erreicht wird, als daß ein Stachel hineingetrieben wird in die Seele des anderen: es ist nicht unnütz, vielleicht wird es auch ihm mit der Zeit schwer, „wider den Stachel zu löcken".

Was aber die von Jesus herbeigeführten Gelegenheiten: die Stiftung des heiligen Abendmahles, die Einsetzung der heiligen Taufe, betrifft: so sind sie feststehende Ordnungen in der christlichen Kirche geworden und als solche Höhepunkte im christlichen Leben. Selbstverständlich bieten sie dem Seelsorger ebenfalls hervorragende Gelegenheit, den Mitchristen geistlich anzufassen in den verschiedensten Richtungen: mahnend, warnend, erweckend, aufrichtend, tröstend, stärkend, und also zu befolgen des Herrn Gebot „Solches tut zu meinem Gedächtnis".

Betrachten wir, wie Jesus den Jüngern insgesamt wie den einzelnen gegenüber vom Mittel des **Wortes** Gebrauch macht.

Sollten sie seine Zeugen sein, so mußte ihm vor allem daran liegen, sie zum Vertrauen auf die Kräfte der ewigen Welt zu bringen. Wie vielfach sein Bemühen, ihnen den Glauben zu stärken! Matth. 8, 23—27; Mark. 4, 36—41; Luk. 8, 23—25 schildern uns der Jünger Kleinglauben: „Ihr Kleingläubigen, warum seid ihr so furchtsam?" Des Herrn Wort stillt den Wind und das Meer: ein Zeichen, geschehen zur Stärkung der Jünger im Glauben. Matth. 17, 19 wundern sich die Jünger, daß sie nicht den Teufel aus dem mondsüchtigen Knaben austreiben können. Jesus aber antwortet V. 20: „Um eures Unglaubens willen. Denn ich sage

euch wahrlich: So ihr Glauben habt als ein Senfkorn, so möget ihr sagen zu diesem Berge: Heb dich von hinnen dorthin! so wird er sich heben; und euch wird nichts unmöglich sein." Vgl. Mark. 9, 23. Gelegentlich des Feigenbaumes wird die Mahnung wiederholt: Matth. 21, 18 ff.; Mark. 11, 22 ff. Daß er die Speisung der 5000 und der 4000 vollzogen zur Stärkung ihres Glaubens, muß er ihnen erst eigens klar machen: von selber sind sie nicht darauf gekommen: Matth. 16, 8. Den um Nahrung und Kleidung besorgten Jüngern ruft er die Worte zu: Luk. 12, 22. 23. 28. — Und wenn die ganze Welt mit Drohen, Hassen und Morden sie anschnaubt: „Fürchtet euch nicht vor denen", usw. Matth. 10, 28—33.

Als reine, volle, harmonische Klänge inmitten der Dissonanzen dieses irdischen Daseins, als Töne aus der himmlischen Welt dringen in das Ohr der mutlosen Jünger die Worte Joh. 14. Und auf den Grundton des Glaubens und der Liebe sind alle Abschiedsreden des Meisters an die Seinen gestimmt. — Noch nach seiner Auferstehung muß Jesus schelten den Unglauben und die Herzenshärtigkeit der Jünger: Mark. 16, 14; Luk. 24, 36 ff.; Joh. 20, 19 ff. — Die Apostel haben das selber gefühlt. Wir lesen einmal von ihrer Bitte Luk. 17, 5: „Stärke uns den Glauben", worauf wiederum Jesus mit einem Preise der Macht des Glaubens entgegnet.

Welcher Seelsorger erkennt nicht das Vorbildliche, welches in dieser steten Mahnung zum Glauben, verbunden mit dem Preis des Glaubens, liegt? Die Jünger sind ja echte, natürliche Menschen von Fleisch und Blut, und dem natürlichen Menschen fällt es immer schwer, abzusehen vom Sichtbaren und dem Unsichtbaren zu vertrauen. Wenn anders aber wir Gottes unsichtbares Wesen und Gottes unsichtbare Kräfte in Christo selber geschaut haben, — wenn anders die Herrlichkeit des Heilandes uns ist offenbar geworden: wer würde nicht gern auch dem Nächsten, der noch blind ist für jene Welt, die Augen des Glaubens nach Jesu Vorbild zu öffnen suchen?

Jesu Zeugen sollten die Jünger sein. Da lag eine andere Gefahr vor, der ihre Seele leicht zum Opfer fallen konnte. Das war der Hochmut, die Überhebung; die Überhebung aller über das Volk, die Überhebung des einen über den anderen. Gerade in den letzten Zeiten der irdischen Wallfahrt Jesu tritt diese Seelengefahr bei den Jüngern stark hervor. Sie streiten

sich über die Frage: „Wer ist doch der Größte im Himmelreiche?" Matth. 18, 1 ff. (Mark. 9, 33—37; Luk. 9, 46—48). Kein Wunder, denn sie kennen nur ein sinnliches, greifbares, irdisches Reich. Wie einfach und vielsagend ist Jesu Entgegnung: „Es sei denn, daß ihr euch umkehret und werdet wie die Kinder, so werdet ihr nicht ins Himmelreich kommen." Gerade die Kleinen dürfen erst recht nicht verachtet werden: Matth. 18, 10 ff.; gerade das dem irdischen Blicke Verlorene, das Unscheinbare zu retten ist des Menschen Sohn gekommen. Wohl soll den Jüngern der Lohn für ihre Nachfolge nicht fehlen, aber des Petrus in aller Namen ausgesprochene Lohnsucht wird im Gleichnis von den Arbeitern im Weinberge streng zurückgewiesen: Matth. 19, 27 ff.; 20, 1—16. — Lange freilich dauert es nicht, da treten schon wieder die Söhne Zebedäi mit ehrsüchtigen Ansprüchen auf, um wiederum zusammen mit den anderen Jüngern über die Christenpflicht der Demut vom Herrn belehrt zu werden. Das packende Beispiel solcher Demut dessen, der zu dienen gekommen, die Fußwaschung Joh. 13 redet für sich selbst. „Wie sehr aber bedürfen wir dieser Ratschläge und Anweisungen unseres Herrn zu allen Zeiten! Wie leicht regt sich immer wieder solch Trachten nach Ansehen und Ehre vor der Welt in den Dienern der Kirche! wie überdrüssig sind manche nur gar zu leicht der „törichten Gleichheit"! und wie eifrig streben sie danach, sich in klug ausgesonnenen Rangstufen über ihre Brüder zu erheben! Wie unablässig wachsam sollten eben deshalb aber auch treue Diener des Herrn über sich selbst sein, besonders solche, die sich hoher Geistesgaben bewußt sind! wie ernstlich sollten gerade sie gegen solche Neigungen ankämpfen! wie sehr bedürfen sie, immer von neuem von dem Geiste Christi erfüllt zu werden, um an jeder Ecke ihres Pfades ihr eigenes Ich zu demütigen und um an der Liebe reich zu werden, „welche nicht das Ihrige sucht"! (Blaikie a. a. O. S. 252).

Und doch würdigt Jesus, auch wenn er auf der einen Seite tadeln muß, auf der anderen wieder die Zwölfe eines großartigen Vertrauens. Über seine Stellung zu ihnen als Hausvater und Freund ist im Eingang schon geredet (S. 10 ff.). Anders geartet, vertrauter ist die Weise, wie er zu ihnen, als wie er zum Volke redet. „Euch ist's gegeben, daß ihr das Geheimnis des Himmelreichs vernehmet; diesen

aber ist's nicht gegeben. Denn wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe; wer aber nicht hat, von dem wird auch genommen, das er hat" (Matth. 11, 11 u. 12). Er verteidigt sie gegen der Pharisäer mißgünstige Angriffe in betreff des Sabbatsgebotes, Matth. 12, 1 ff.; des Händewaschens, Matth. 15, 1 ff. Er würdigt sie, zu vernehmen von seinem Leiden, Matth. 16, 21; Mark. 8, 31 ff.; Luk. 9, 22 ff.; Matth. 20, 17; Mark. 10, 32—34; Luk. 18, 31—33: nicht einmal, sondern mehrere Male, einerlei wie weh ihm auch ihr Mangel an Verständnis tut.

Ist aber nicht das Vertrauen noch heute die Grundlage seelsorgerischer Tätigkeit? Wo der Seelsorger mit Mißtrauen betrachtet wird, ist ein gesegnetes Wirken unmöglich gemacht. Es mag vorkommen, daß wir schuldlos am Argwohn sind, den man uns entgegenbringt. Aber taten wir auch alles, um das Vertrauen der uns anvertrauten Seelen zu erringen? Arbeiteten wir treu und gewissenhaft, wandten wir unsere Zeit an, um das Wort Gottes lauter und rein zu verkünden, benutzten wir sie, um die leiblichen und geistlichen Nöte der Gemeinde kennen zu lernen und zu helfen und zu trösten; waren wir in allen Dingen „Vorbilder der Herde", heiligten wir den eigenen Wandel, trieben wir keine Allotria?

Wie Jesus die Jünger vor den Gefahren, die der Seele durch den Mammon drohen, warnt, Matth. 6, 24 ff.; Mark. 10, 23 ff., wie er anderseits der armen Witwe ein glänzendes Zeugnis ausstellt (Mark. 12, 41 ff.), wie er als seine Speise den Jüngern bezeichnet, daß er den Willen tue des, der ihn gesandt, und vollende sein Werk (Joh. 4, 34), wie er sich denselben Jüngern gegenüber kundgibt als das Licht der Welt (Joh. 9, 5) — alles dieses möge nur vorübergehende Erwähnung finden, weil dieselben seelsorgerischen Äußerungen teils gegen das Volk gebraucht werden, teils wenigstens nichts den Jüngern eigentümlich Bestimmtes bieten.

Richten wir unseren Blick auf Jesu Seelsorge im Umgang mit einzelnen Jüngern, so tritt da vor allem in den Vordergrund Petrus. Eine ganze Anzahl herrlicher Züge der Fürsorge Jesu für diesen Jünger wird in den Evangelien geboten. Jesus hat ihn lieb gehabt, auch diesen Jünger „den Mann voll großartiger Widersprüche zwischen Geist und Sinnlichkeit, in deren Sturm er untergehen konnte, wär' er nicht durch Jesu Wort der Felsen geworden, auf dem die Kirche

in Judäa gegründet und ihr Übergang zu den Heiden vorbereitet wurde", wie Hase[1]) mit etwas kühner Zusammenstellung sagt.

Petrus war durch Jesus reich im Irdischen gesegnet, aber er hatte entschlossen diese reiche Ausbeute, sein Handwerk, seine Heimat, seine Verwandten und zum Teil seine Gefreundeten aufgegeben, um Jesu zu folgen. Bereitwillig erkennt dieser seine Bedeutung an. War doch Petrus allein willens gewesen, auf dem Meere zu wandeln. War er es doch, der in der Gegend von Cäsarea Philippi zum ersten Male das Bekenntnis äußerte „Du bist Christus". Petrus ist mit Jakobus und Johannes bevorzugt auf dem Berge der Verklärung wie in Gethsemane. Immer ist er der Jünger Wort- und Sachführer geblieben. (Matth. 17, 24; 19, 27 u. a.) — Aber es fehlt nun auch nicht an Gelegenheiten für Jesus ihn zurechtzuweisen und er tut es, wenn nötig, mit scharfem Wort, (Matth. 16, 23) freimütig, immer aber mit sorgsamer Geduld und Schonung, die sich still und ruhig leuchtend von der flackernden Ungeduld des Jüngers abhebt. Wie schwankend ist der „Felsenmann"! „Bei der Verklärung fühlte er sich selig in dem Vorschmack der künftigen Herrlichkeit; aber schon nach kurzer Zeit (Matth. 18) meinte er, seiner Vergebung Grenzen setzen zu können. Wir dürfen annehmen, daß der so wieder hervorkommende alte Mensch durch des Herrn Gleichnis vom Schalksknecht niedergedrückt sei. Aber schon Kapitel 19 wird uns erzählt von der Lohnsucht des Petrus, und abermals muß Jesus durch ein Gleichnis (von den Arbeitern im Weinberge, Matth. 20) den alten Menschen in Petrus niederdrücken. Lange wird uns nun von ihm nichts Besonderes erzählt, und als neuer Mensch gibt er in der Passionszeit das Versprechen: „Wenn sich auch alle an dir ärgerten", usw. Aber wie häßlich taucht in der Verleugnung der alte Mensch wieder hervor! Auf Petrus gründet Christus am ersten Pfingstfest seine Kirche; allein der Felsenmann muß es sich gefallen lassen, daß er von Paulus wegen Heuchelei und Verführung zur Heuchelei getadelt wird".[2])

Immer aber bleibt Jesus der gleiche; wo er den Jünger zu-

---

[1]) Leben Jesu von D. K. Hase. 2. A. Leipzig 1835. S. 135.

[2]) Kahle bei J. H. A. Fricke, Handbuch des Katechismus-Unterrichts. Hannover 1890. III. S. 230.

rechtweisen muß, tut er es ruhig, ohne Murren, gern aber den Anlaß benutzend, zugleich allen Jüngern in Gleichnissen seelsorgerischen Unterricht zu erteilen (Matth. 18, 23 ff.; 20, 1 ff.; Joh. 13; 18, 10 ff.).

Wunderbar zart, sinnig und ergreifend ist die Art, wie der Auferstandene den gefallenen Petrus aufs neue in sein Apostelamt einsetzt. So verfährt der Vater im Gleichnis vom verlorenen Sohn; wir gewahren hier kein scheltendes, tadelndes Wort: jener Blick, mit dem Jesus Petrus angeschaut hatte nach seiner Verleugnung, hatte genügt, ihm ins Herz zu dringen. Wohl aber fragt der Herr dreimal den Jünger, ob er ihn lieb hat — entsprechend seiner dreimaligen Verleugnung und erst nachdem er durch dreimaliges Bekenntnis tief beschämt seine Liebe zum Herrn aufs neue bekräftigt, wird ihm sein Auftrag, zu weiden die Schafe Christi, auch aufs neue bestätigt.

Das freundliche Anerkennen vorhandener Vorzüge und Verdienste, das geduldige Tragen der Schwächen allerlei Art, verbunden mit einer Entschiedenheit, die auch nicht das Mindeste der göttlichen Wahrheit vergibt und das milde, herzliche Entgegenkommen gegenüber dem reuigen Sünder, das ihn nicht demütigt, nicht beugt, sondern hebt, wie es der Herr dem Petrus gegenüber übt: das ist für den Seelsorger ein unerreichtes Muster jenes „Wahrheit reden in Liebe“, von dem der Apostel sagt Eph. 4, 15.

Zeigt uns Petrus das sanguinische Temperament, so bieten die Donnerskinder Jakobus und Johannes Beispiele des cholerischen, Thomas des melancholischen Temperamentes. Es ist nicht viel, was über Jesu Verkehr mit diesen Jüngern berichtet wird; aber wer die Stellen Matth. 20, 20—28; Mark. 10, 35—45; Luk. 9, 51—56; Joh. 20, 24—29; 11, 16; 14, 5 aufmerksam liest, dem werden auch hier die Vorbilder in der seelsorgerischen Behandlung gerade dieser Temperamente nicht entgehen.

Des Judas furchtbare Tat ist ein Geheimnis der Bosheit. Manche haben sich des Herrn Stellung zu ihm so wenig erklären können, daß sie geradezu dieses Jüngers Berufung schon als einen Mißgriff, einen Irrtum hinstellten. (Hase a. a. O. S. 134.) Wir sind anderer Meinung; aber vorausgesetzt, es wäre so: so ist die unwandelbare Geduld des Heilands gegenüber der Bosheit, gerade

wo sie ihre Spitze gegen die Person des Seelsorgers richtet, immerhin ein Licht der seelsorgerischen Tätigkeit, dessen Glanz nie verlöschen wird. —

Wir fassen zusammen. In den mannigfachsten Beziehungen ist Jesus in seinem Verhalten zu den Zwölfen ein Vorbild für uns in der Seelsorge: sei es, daß es sich handelt um die rechte Stellung, die der Seelsorger zu den ihm anbefohlenen Seelen einnehmen soll, sei es, daß es ankommt auf die Vorbereitung der Jünger zu ihrem künftigen Beruf als Lehrer und Seelsorger, sei es, daß das Verhalten gegen die Gesamtheit oder gegen die einzelnen in Frage kommt: überall bewährte Meisterschaft.

Ein Vorbild aufstellen aber genügt nicht. Wäre Jesus nur — wie er es ist — das edelste Vorbild: wir wären doch verloren. Wo finden wir Kraft, dem Vorbild nachzueifern? „Ich bin der Weg", spricht der Herr. Von ihm ging aus die Kraft und geht sie noch aus, ihm zu folgen: er ist der Weinstock, wir sind die Reben. Er weiß nicht erst als der Auferstandene (Matth. 28, 18), sondern schon in der ersten Periode seines Wirkens, daß ihm „alle Dinge übergeben sind von seinem Vater und daß niemand kennet den Sohn, denn nur der Vater, und niemand kennet den Vater, denn nur der Sohn, und wem es der Sohn will offenbaren" (Matth. 11, 27; vgl. Joh. 3, 35). Darum ist er unablässig bemüht, wie es namentlich bei Johannes hervortritt, an seine Person zu ketten. Kann er darin auch ein Vorbild für den Seelsorger sein, oder tritt hier nicht wiederum die unermeßliche Kluft, die nicht zu überbrücken, der breite Strom, der nicht zu durchschwimmen ist, in Erscheinung? Eben der Abstand unserer Person von seiner geheiligten Persönlichkeit? Verstehen wir's recht, inwiefern Jesus an seine Person kettet: es ist nicht der irdische Jesus, der Rabbi aus Nazareth, der die Jüngerschar mit seiner Rede bezaubert: es ist Christus der Herr, der sie an sich fesselt. Und wie der rechte Erzieher seine Kunst, indem er an sich fesselt, doch wieder darin sucht, sich entbehrlich zu machen, so verfuhr Jesus. Seine Abschiedsreden sind der deutlichste Beweis davon. Offener als früher redet der Herr. Er wird von ihnen gehen, der Vater von den Kindlein, er, der ihnen noch viel zu sagen hätte — aber sie können es jetzt nicht tragen. Aber er wird sie nicht als Waisen zurücklassen: in dem

Geiste, der von ihm und dem Vater ausgehet, wird er, Jesus, wiederkommen; da werden sie ihn erst recht kennen. Da werden sie selbständig werden und in die völlige Wahrheit geleitet werden: auch ihre Freude wird vollkommen werden. So suchte er „dem natürlichen Gefühle der Vereinsamung und Hilflosigkeit entgegenzuwirken, von dem er vorher sah, daß es sie überkommen und wohl imstande sein würde, sie ganz mutlos zu machen, wenn er sie verlassen hätte" (Blaikie a. a. O. S. 322). — Der Heil. Geist wird der beste Seelsorger sein; sein seelsorgerisches Wirken wird Joh. 16 klar genug dargelegt.

Je mehr Jesus der Feindschaft der Menschen und der Wut des Satans preisgegeben werden wird, desto mehr muß ja ihm daran liegen, die ewige Geltung seiner Persönlichkeit zu erweisen.

Wir erleben es öfter, daß Gemeindeglieder an der Person des Predigers und Seelsorgers hängen, ihre ganze Kirchlichkeit geradezu von ihr abhängig machen, so daß sie mit ihm steht und fällt. Darf der Seelsorger sich freuen, wenn derartige Neigungen ihm entgegentreten? Darf er sich auf das Vorbild Christi berufen und die Leute an seine Person fesseln, um sie dadurch zu Christo zu führen? Er sei doch recht vorsichtig darin und täusche sich nicht: indem er Christo zu dienen meint, dient er vielleicht doch insgeheim seinem Ehrgeiz, seiner Eitelkeit und Gefallsucht.

Über das Grab hinaus übte der verklärte Heiland Seelsorge an seinen Jüngern. Nun weilt er zur Rechten Gottes und die Rechte Gottes ist allenthalben. Wo zwei oder drei versammelt sind in seinem Namen, da ist er mitten unter ihnen. Der Geist Gottes in Christo übt die Seelsorge aufs beste. Und wer immer als Seelsorger von diesem Geiste erfüllt war, von dem wird man rühmen, daß seine Werke ihm nachfolgen; „er wird leben, ob er gleich stürbe".

Pastor Scholz.

Die chronologisch-christologische Hauptstelle im Danielbuche.

Schon zweimal ist es mir eine liebe Aufgabe gewesen, für das Dezemberheft der Neuen kirchlichen Zeitschrift einen Artikel über das Buch Daniel zu schreiben; denn die Versenkung in dieses Buch scheint mir sonderlich geeignet, vom vorchristlichen Äon der Gottesreichsgeschichte in den christlichen hinüberzuleiten. Bei diesen Bemühungen habe ich das eine Mal die siebzig Jahrwochen behandelt und das andere Mal das Mené, mené, tekél upharsîn zum Gegenstand der Auslegung gewählt. Zu dem ersteren Thema muß ich die Blicke der Leser noch einmal zurücklenken, ehe ich einen längst ins Auge gefaßten anderen Hauptpunkt aus dem Danielbuche zu behandeln vermag. Denn die chronologisch-christologische Hauptstelle dieses Buches ist hinsichtlich ihrer Textgrundlage und ihres Grundsinnes kürzlich in ein so neues Licht gerückt worden, daß ich darüber den Lesern erst Rechenschaft geben muß, ehe ich in meinen Betrachtungen fortschreiten kann.

1. Der Aufschluß über die siebzig Jahre von Jer. 25, 11 und 29, 10 (Dan. 9, 2) beginnt ja nach der von den meisten neueren Exegeten gebilligten Übersetzung so: [24]„Siebzig Siebenheiten sind über dein Volk und deine heilige Stadt festgesetzt, um den Abfall zum Abschluß zu bringen und die Sünden vollzumachen und die Sündenschuld zu sühnen und ewige Gerechtigkeit zu bringen und Schauung und Prophet zu versiegeln und ein Hochheiliges zu salben“. Aber schon dieser Vers hat eine bedeutende Korrektur in der Ver-

öffentlichung von G. Jahn „Das Buch Daniel, nach der Septuaginta hergestellt, übersetzt und kritisch erklärt" (1904) erfahren.

Zunächst in 24 a nimmt er an, daß für „deine heilige Stadt" ursprünglich „die Stadt Zion" gesagt gewesen sei, weil die LXX [1]) dies gebe. Aber für den griechischen Leser ist jener Ausdruck natürlicherweise in die bestimmtere Bezeichnung „die Stadt Zion" umgewandelt worden. Setzen wir aber den Fall, der eben erwähnte Ausdruck hätte zuerst im hebräischen Texte gestanden, wäre dann dessen Umwandlung in „deine heilige Stadt" ebenso leicht verständlich? — Die übrigen Teile von v. 24 sollen nach Jahn ursprünglich so gelautet haben, daß zu übersetzen gewesen wäre: „um die Sünden (d. h. das Maß der Sünden) vollzumachen und die Frevel zu vollenden, und um das Gesicht zu verstehen und ewige Gerechtigkeit herzustellen". Statt des hebräischen „und die Sünden vollzumachen und die Sündenschuld zu sühnen" steht nämlich in der LXX „*καὶ τὰς ἀδικίας σπανίσαι καὶ ἀπαλεῖψαι τὰς ἀδικίας*". Gleich ist das Urteil fertig, dies seien „Dubletten, die zweite Erklärung der ersten". Aber *σπανίσαι* bedeutet ja „mangeln lassen, selten machen, einschränken", entspricht also dem hebräischen kallē'; aber *ἀπαλεῖψαι* heißt „abwischen" und gibt also den Sinn von kappēr wieder, der nach den neuesten Keilschriftforschungen der ursprünglichste war.[2]) Und diese beiden Aussagen sind „Dubletten"? Die zweite soll als eine sekundäre Glosse zur ersteren hinzugeschrieben sein? Nein, die beiden Aussagen sind so verschieden, daß dieses Urteil unverständlich ist. Das Schönste ist aber, daß der Kritiker sagt, daß ein Äquivalent von „die Sündenschuld zu sühnen" in der LXX „fehle". Er hat also ganz übersehen, daß kappēr „sühnen" und *ἀπαλεῖψαι* „abwischen" sich direkt entsprechen.[3]) So konnte

---

[1]) Die sogenannte LXX zum Danielbuche ist ja bekanntlich durch die Theodotion-Übersetzung verdrängt, aber in Chiese wieder aufgefunden und sehr gut von H. A. Hahn in *Δανιὴλ κατὰ τοὺς Ἑβδομήκοντα* herausgegeben worden. Aber diese Übersetzung ist auch z. B. der Tischendorfschen LXX-Ausgabe als Anhang beigegeben.

[2]) Kuppuru (Inf. Piel) d. i. abwischen; denn es kommt vor dimtaša ikappar „ihre Träne wischt er ab" (H. Zimmern in „Die Keilinschriften und das A. T." 1903, S. 601. 650).

[3]) Übrigens fordert er, statt ʿawôn den Plural ʿawônîm zu lesen. Aber

er lekappēr ʿawôn als eine „dritte Dublette" hinstellen! Überdies was ist das für ein Verfahren, wenn jede volltönige Ausdrucksweise Anlaß zu einer Textänderung geben sollte![1]) Und dieses Verfahren übt ein Texthersteller, der in V. 26 die fast vollständige Tautologie „wird das Recht ausgerottet werden und ist nicht vorhanden" als den ursprünglichen Wortlaut geltend machen will!

Sodann wenn der Hebräer sagt „um eintreten zu lassen ewige Gerechtigkeit" und die LXX „um ewige Gerechtigkeit zu geben (gegeben werde)", urteilt er, der Hebräer habe „um eintreten zu lassen" zur „Erleichterung" gewählt. — „Mit ›um zu geben ewige Gerechtigkeit‹ schloß der Vers ursprünglich ab; man erwartet nachher nichts Spezielles mehr". Also weil er keine weitere Äußerung erwartet, deshalb darf auch der alte Autor nichts weiter geschrieben haben. Aber dieser kann doch ebensogut schon selbst das Bedürfnis empfunden haben, den Eintritt der vorher erwähnten Sühne und Versöhnung als die Besiegelung der Weissagungen zu bezeichnen, wie dieses Bedürfnis nach Jahns Meinung ein späterer Glossator gefühlt haben soll. — Statt „um Schauung und Prophet[2]) zu besiegeln und ein Allerheiligstes zu salben" bietet die LXX „und damit Schauungen und Prophet vollendet werden und um freudig zu machen ein Allerheiligstes". Kann über die letzterwähnten Worte ein anderes Urteil gefällt werden, als daß das Verbum nicht zum Objekt paßt? Nein, die Konsonanten von למשח „um zu salben = weihen" (Gen. 31, 13; Exod. 29, 36; 30, 26; 40, 9 f. 11) sind unbewußt oder bewußt zu לשׂמח (Piel) umgestellt worden. Aber Jahn gibt als den ursprünglichen Wortlaut von 24 b „und um das Gesicht des Propheten zu besiegeln und die Heiligen zu erfreuen". Aber wenn der entsprechende hebräische Text der originale gewesen wäre, so würde es — um das Mindeste zu sagen — schwer denkbar sein, weshalb und wie er in den jetzigen verwandelt worden wäre. Der Kritiker behauptet zwar, „maschakh für einweihen von Ge-

ohne Suffix kommt nur ʿawônôth vor, und dies ist ja für die Entscheidung einer grammatischen Frage wichtig (mein Lehrgebäude II, 440 f.).

[1]) Lebendig kraftvolle Ausdrucksweise und Pleonasmus ist zweierlei. Ich habe dies in meiner Stilistik, Rhetorik, Poetik, S. 157. 173 ff. nachgewiesen.

[2]) Die metonymische Setzung des Autors für sein Produkt besitzt Analogien in Matth. 5, 17 usw. (meine Stilistik, S. 17).

bäuden wäre ein seltsamer Ausdruck". Indes er scheint die Stellen nicht nachgeschlagen zu haben, in denen maschakh im Sinne von „weihen" vorkommt! Es begegnet aber nicht bloß mit den Objekten „Säule" (Gen. 31, 13) und „Altar" (Exod. 29, 36), sondern auch bei „weihen die Stiftshütte" (30, 26) und „weihen die Wohnung" (40, 9). Folglich kann im hebräischen Danielbuche „ein Hochheiliges" als die Hauptsache des Tempels für diesen selbst stehen und von dessen Weihung die Rede sein.

Lange darf ich natürlich die Leser nicht mehr mit derartigen textkritischen Bemerkungen unterhalten, aber glücklicherweise brauche ich es auch nicht. Die Prüfung der Textkonjekturen, die von diesem neuesten Kommentator bei V. 25—27 empfohlen werden, läßt sich leichter erledigen.

Der Abschnitt 25a lautet nach dem Hebräischen: „und du sollst wissen und einsehen: vom Ausgang des Wortes, zurückkehren zu lassen (Israel) und zu bauen Jerusalem, bis auf einen Gesalbten, einen Fürsten, sind sieben Siebenheiten". Die LXX gibt dafür: „und du sollst erkennen und kennen lernen und dich freuen und finden, daß Verordnungen beschlossen sind, und wirst die Stadt Jerusalem wieder dem Herrn bauen", und was bemerkt Jahn dazu? Er meint, das „unpassende" „und wirst dich freuen" reflektiere eine hebräische Vorlage ותשמח, und dieses sei eine korrumpierte Dittographie von ותשכל. Aber dieses ist ein sehr umständlicher Weg, und man kann ebensogut denken, daß der Übersetzer das „und du wirst dich freuen" im Rückblick auf sein „freudig zu machen" (V. 24b) zur Trennung der ähnlichen Ausdrücke „du wirst erkennen und kennen lernen und finden" eingeschaltet hat. Weiter gibt der neue Textkritiker zu, daß zu „und du wirst finden" in der LXX das Objekt fehlt, und meint, dieses liege in *ἕπτα καὶ ἑβδομήκοντα* im Anfange von V. 26. Ferner gibt er auch dies zu, daß darin *καὶ* falsch hinzugefügt und *ἑβδομήκοντα* unrichtig statt *ἑβδόμαδες* gesetzt worden ist. Weiter erkennt er an, daß *ἀποκριθῆναι* auf „Mißverständnis von השיב" beruht, daß statt *οἰκοδομήσεις* vielmehr *οἰκοδομῆσαι* und statt *κυρίῳ* vielmehr *κυρίου* zu lesen sei. Nun ich dächte, das wären genug falsche Momente, die der LXX-Text in einem einzigen Halbverse bietet. Suchen wir aber nun weiter zum hebräischen V. 25b „und zweiundsechzig Siebenheiten

lang wird sie (das vorher erwähnte Femininum Jerusalem) wieder aufgebaut werden als freier Platz und (Festungs-) Graben, und zwar in Bedrängnis der Zeiten" das Äquivalent in der LXX, so finden wir direkt nichts. Indes im übernächsten V. 27 bietet die LXX *καὶ πάλιν κτλ.* „und wieder wird sie zurückkehren und gebaut werden nach Breite und Länge und zwar gemäß Beendigung von Zeiten", und dieser Satz gehört nicht in diesen Zusammenhang Also ist daraus V. 25 b zu machen. Soviel leuchtet aber auch wieder hieraus hervor, daß dieser LXX-Text sich nicht in guter Verfassung befindet.

Indes der Kritiker hat ja auch am hebräischen Text von 25 a b vieles zu tadeln: der „Überarbeiter" habe darin versucht, den terminus a quo und den terminus ad quem näher zu bestimmen. Zu diesem Behufe habe erst dieser Überarbeiter מן מצא דבר „vom Ausgang des Wortes" statt eines angeblich ursprünglichen תמצא „du wirst finden" eingesetzt. Aber wenn dieses zuerst hebräischer Text gewesen wäre, wie soll daraus der jetzige hebräische Wortlaut entstanden sein? Nein, umgedreht ist das asyndetische und daher dem Übersetzer etwas auffallende מן מצא „vom Ausgang des Wortes" verkannt und wie ein תמצא „du wirst finden" übersetzt worden. Der jetzige hebräische Text erweist sich ja aber doch durch „Inkorrektheit" als sekundär! Ist in מן מצא דבר nicht der Artikel vor dabar „unerläßlich"? Aber das Substantiv steht doch hier vor einem das genetivische Attribut vertretenden Infinitiv.[1]) Da ist es doch mehr als fraglich, ob der Artikel stehen mußte. Ferner soll zu diesem Infinitiv lehaschîb das Objekt fehlen. Die LXX habe dieses Objekt in ihrem *προστάγματα*. Aber nein, zu lehaschîb „zurückkehren zu lassen" ergänzt sich aus dem Kontext das im Hebräischen häufig übergangene logische Objekt (m. Syntax § 2 usw.) Dieses ist hier „Israel", und dieses ergänzt sich hier um so leichter, als in der Jeremiastelle, um deren Erklärung es sich nach Dan. 9, 2 in V. 24 ff. handelt, eben dieses Verb haschîb mit dem Objekt „euch (Israeliten)" steht. Aber die LXX hat doch *προστάγματα*! Nun der Kritiker hat, wie auch andere vor ihm, nicht durchschaut, daß darin der Ausdruck דבר „Wort" steckt. Der Übersetzer hat

---

[1]) Parallelen bietet meine Syntax § 400 c.

דבר להשיב zusammengenommen, weil in — späteren — Stellen das Objekt vor dem Infinitiv mit le begegnet.[1]) Sehr interessant ist auch, was der Kritiker über den terminus ad quem bemerkt, den „der Hebräer (nicht LXX)" gibt. Da erwarte „man" statt משיח נגיד vielmehr die umgedrehte Reihenfolge entsprechend הכהן המשיח. „Offenbar" sei zuerst maschîach eingesetzt und dieses nachher durch nagîd erklärt worden. Der Kritiker hat nicht an die Parallele paḳîd nagîd (Jer. 20, 1) „ein Aufseher, ein Fürst" gedacht, die der hebräische Ausdruck maschîach nagîd „ein Gesalbter, ein Fürst" besitzt.

Diese Probe von neuester textkritischer Behandlung von Dan. 9, 24—27 dürfte aber nun genügen, und aus V. 26 f. seien nur noch die hauptsächlichsten neuen Elemente des von Jahn wieder hergestellten „originalen" Wortlautes dieser Stelle kurz angeführt. V. 26 soll ursprünglich geheißen haben: „und nach zweiundsechzig Wochen wird das Recht ausgerottet werden und ist nicht vorhanden — also eine platte Tautologie soll das Original gewesen sein — und der König der Heiden wird die Stadt und das Heiligtum vernichten [Zusatz: aber sein Ende kommt im Grimm zur Zeit des Endes und im Kriege wird er fortgerafft (?)]."[2]) Von V. 27 soll im „Original" aber nur der Satz „und gebrochen wird (?) der Bund von Vielen" gestanden haben. Die Zukunftsperspektive soll also mit dem Blick auf die Untreue Israels geschlossen gewesen sein. Das wäre abnorm, und darauf wurde mit Recht hingewiesen, als Stade 1881 die Meinung äußerte, das Buch Micha habe mit 3, 12, also mit einer heftigen Drohung geschlossen, und dieselbe Abnormität ist auch ein Moment, das gegen die Annahme der Un-

[1]) Diese Erscheinung ist zur Ergänzung von Syntax § 226e und 339q in der Stilistik, S. 132, Z. 36 f. behandelt.

[2]) Dem gegenüber kann der hebräische Wortlaut von V. 26 wohl bestehen: „und nach zweiundsechzig Siebenheiten wird ein Gesalbter ausgerottet werden (der Hohepriester Onias III., der 171 v. Chr. von Andronikus erstochen wurde nach 2. Makk. 4, 34), und niemand wird ihm sein (d. h. und niemand wird ihm sukzedieren, nämlich Jason und Menelaos waren nach dem Urteil der Asidäer keine legitimen Nachfolger im Hohepriesteramt), und die Stadt und das Heiligtum wird zerstören das Volk (die Mannschaft) eines Fürsten, der da kommt und dessen Ende in der Katastrophe (nämlich des Gottesgerichts) eintritt, und bis zum Ende dauert Krieg, verhängnisvolle Verwüstung."

echtheit von Am. 9, 8 ff. spricht. — Als späterer Zusatz soll hinzugefügt worden sein „eine Woche lang, und am Ende der Woche wird fortgenommen Speisopfer und Trankopfer, und auf dem Heiligtum ist der Ba'al des Himmels bis zum Ende der (bestimmten) Zeit [noch späterer Zusatz: bis dem Ba'al des Himmels ein Ende gemacht wird]".[1]) Wird dies wirklich von der LXX dargeboten? Nein, nach ihr lautet es „im starkmachen[2]) den Bund auf viele Wochen[3]), und am Ende der Woche (Einzahl!) wird das Schlachtopfer und die Spende abgeschafft werden, und auf dem Heiligtum wird sein ein Greuel der Verwüstungen bis zur Beendigung, und Beendigung wird über die Verwüstung verhängt werden". Übrigens nach dem *βδέλυγμα ἐρημώσεων* soll שִׁקּוּץ הַשְּׁמָמָה das Original gewesen sein, und daraus sollte die jetzige hebräische Lesart שִׁקּוּצ(י)ם משמם, die sich doch aus Dittographie des Mêm und darauffolgender Einsetzung eines Jôd erklärt, geworden sein? Ist dies wahrscheinlich, oder vielmehr dies, daß das adjektivische Attribut „profanierend" in ein genetivisches (*ἐρημώσεων* oder *ἐρημώσεως* 1. Makk. 1, 54 und Matth. 24, 15) verwandelt worden ist? Endlich aber soll der profanierende Greuel der Ba'al des Himmels gewesen sein — im Widerspruch mit den Quellen, wonach der am 15. Kislev (ungefähr = Dezember) aufgestellte Verwüstungsgreuel (1. Makk. 1, 54) ein auf den Brandopferaltar Jahves aufgesetzter Altar (*βωμός* bei Jos. Antt. XII, 5, 4) war. Da wäre es wirklich recht naheliegend, von

---

[1]) Nach dem Hebräischen lautet V. 27: „und er wird beschwerlich (?) machen den Bund Vielen eine Siebenheit lang, und während der Hälfte der ebenerwähnten Siebenheit wird er Schlachtopfer und Speisopfer aufhören lassen, und auf seinem Gestell ist profanierender Greuel und zwar (= aber nur) bis beschlossene Vernichtung sich über das Profanierende ergießen wird." Das wahrscheinliche kannô (statt kenaph „Flügel") „sein Gestell" ist ein verächtlicher Ausdruck für den Zeusaltar, den Antiochus Epiphanes am 15. Kislev 167 v. Chr. auf den Brandopferaltar Jahves aufbauen ließ (1. Makk. 1, 54), und „auf seinem Gestell" wird „profanierender Greuel" dargebracht, nämlich Schweineopfer, wie Josephus berichtet: „*Ἐποικοδομήσας καὶ τῷ θυσιαστηρίῳ βωμὸν ὁ βασιλεύς, σύας ἐπ' αὐτοῦ κατέσφαξε*" (Antiq. XII, 5, 4).

[2]) Das hebräische wehigbîr ist also sachlich nicht dem Kontext gemäß gefaßt und formal umgestaltet.

[3]) Daß da aber „Wochen" falsch ergänzt ist, ergibt sich klar aus der Fortsetzung.

einem textkritischen Greuel der Verwüstung zu sprechen und darüber weiter zu handeln. Aber da mir die positive Arbeit lieber ist, verweise ich lieber auf die Sammlung, die in meinem Heftchen „Glaubwürdigkeitsspuren des A. T." (1903) dargeboten worden ist,[1]) und wende mich zu einer zweiten Untersuchung, die in bezug auf Dan. 9, 24—27 neuestens angeregt worden ist.

2. Der Grundsinn dieser Stelle ist in den meisten neueren Kommentaren im allgemeinen so bestimmt worden: Zunächst der Umstand, daß die siebzig Jahre (Jer. 25, 11—13; 29, 10) zu siebzig Siebenheiten oder Wochen von Jahren erweitert worden sind,[2]) beruht darauf, daß die Zahl Sieben selbst wieder eine abrundende und heilige war. Auch die von mir zuerst aufgedeckte Erscheinung, daß die schib'îm (Jer. 25, 11 usw.) leicht zu schabû'îm erweitert werden konnten und ein schabûa' sieben Tage zählt, führte auf sieben als Faktor der Erweiterung.[3]) Vielleicht wirkte auch die Tatsache mit, die von Bevan und Driver beobachtet worden ist,[4]) nämlich daß die Israeliten gemäß Lev. 26, 18. 21. 24. 28 siebenmal für ihre Sünden bestraft werden sollten. Sodann sind die ersten sieben Jahrwochen am wahrscheinlichsten von 606—558 (geschichtliches Auftreten des Cyrus), möglicherweise auch mit Prince von 586—537 (Erlaß des Befreiungsedikts) zu rechnen,[5]) und die letzte Jahrwoche bezieht sich in zwei Hälften auf 171—167—164 v. Chr. (siehe weiter in dieser Zeitschrift 1900, S. 1007 ff.). Aber in der Neubearbeitung von Eb. Schraders „Die Keilinschriften und das A. T." (1903) will H. Winckler folgende Deutung geltend machen:

---

[1]) Ein schönes Zeugnis für die relative Zuverlässigkeit des hebräischen A. T. hat übrigens soeben der Ägyptolog W. Spiegelberg im Vorworte seiner „Ägyptologischen Randglossen zum A. T." ausgesprochen, indem er auf die Richtigkeit der ägyptischen Eigennamen usw. im hebräischen A. T. hinweist (1904), S. 5.

[2]) Dieser Punkt ist von Marti im „Kurzen Handkommentar" zu Daniel (1901) gar nicht berührt worden und soll darum hier ergänzt werden.

[3]) Überall im A. T. steht schabûa' „Woche" mit der Pluralendung ôth, aber im Danielbuche nur schabû'îm (6 mal). Dies ist aber von Winckler und auch von A. Jeremias (Das A. T. usw. 1904), S. 122 noch übersehen worden.

[4]) S. R. Driver, The Book of Daniel (1900) z. St.

[5]) „Am wahrscheinlichsten ist die Deutung auf Cyrus" (Jahn 1904 z. St.) und in V. 27 findet auch er „vielleicht Beziehung auf Antiochus Epiphanes"

die Zahlen seien von 562, dem Jahre, wo Jojachin nach 2. Kön. 25, 27 durch Amel-Marduk „die Bestätigung als Fürst von Juda“ erhalten habe (a. a. O., S. 284). Ferner seien im ursprünglichen Texte Fünfheiten von Jahren gemeint gewesen, und die ersten sieben Lustra hätten also von 562—527/26 gedauert (S. 291). Sodann die zweiundsechzig Jahre seien der Zeitraum von 562—500, wo „der zweite Staat unter Serubabel aufgehoben worden sei“ (S. 334). „Dann wurden aus den einfachen Jahren ebenfalls schebûʿôt, so daß wir den Ursprung der 70 Jahre und der 70 schebûʿôt des Exils haben“ (ebenda). Auch sei ursprünglich nicht von der „Hälfte“ der siebzigsten Woche die Rede gewesen, sondern der betreffende hebräische Ausdruck bezeichne „Summe“ (S. 284).

Worin soll dies alles begründet sein?

Nun zunächst behauptet er, das, was in 2. Kön. 25, 27—29 über Ewil-Merodach und Jojachin erzählt ist, bedeute „die Bestätigung des gefangenen Jojachin als Fürsten von Juda“, und „diese Bestimmung habe gleichzeitig die Absicht der Wiederherstellung Judas bedeutet“. Theoretisch habe seitdem wieder ein Königtum und ein Staat Juda bestanden. Das Judentum habe selbst die Ausführung der königlichen Verfügung verlangen können, denn widerrufen habe die natürlich nicht werden können (vgl. Esth. 8, 8),[1] solange nicht ein Vergehen des Judentums vorlag. Jene Verfügung sei ein Rechtstitel gewesen usw. (S. 284 f.). Aber für diese Aufstellungen bietet schon der Text von 2. Kön. 25, 27—29 keine Basis. Denn der Bericht besagt nur, daß König Jojachin aus dem „Gefangenschaftshause“ (also: Gefängnis) befreit wurde, und er ist seitdem nur unter den „zu Babel“ (also in ebensolcher Exilierung) weilenden Königen bevorzugt worden. Über seine Zurücksendung nach der Heimat und über die Begründung auch nur eines Vasallenkönigtums in Palästina ist von diesem Texte auch nicht das Allergeringste ausgesagt. Von der „Wiederherstellung Judas“ durch Ewil-Merodach, von der Existenz eines „Rechtstitels“ für die Judenschaft ist gar keine Rede, und davon, daß die Judenschaft „bei jedem neuen König ihre Urkunde

---

[1]) Aber war denn Amel-Marduk (= Ewil-M.) ein Perserkönig? Die Laute m und w wechseln sehr häufig (Delitzsch, Assyrische Grammatik § 44).

präsentierte und deren Durchführung verlangte" (Winckler 285), kann also schon nach 2. Kön. 25, 27—29, worauf er sich beruft, gar keine Rede sein. Diesen neuen Hypothesen widersprechen aber auch die positiven Angaben im Deuterojesaja, nach denen sich der neue Geschichtsschreiber Israels gar nicht umgesehen hat. Denn die klingen nicht so, als wenn die „Rechtslage" (Winckler 285) der Judenschaft im babylonischen Reiche bereits geändert gewesen sei. Man höre doch nur z. B. „Fürchte dich nicht, o Jakob, du (zertretener) Wurm!" (Jes. 41, 14) oder „herunter, du Babel, setze dich in den Staub!" (47, 1) oder „mache dich los von den Banden deines Halses, du gefangene Tochter Zion!" (52, 2). Wenn die Babylonier „theoretisch ein Königtum und einen Staat Juda wiederhergestellt gehabt hätten" (Winckler 285), so würden die Babylonier auch nicht so charakterisiert worden sein, wie in Jes. 57 geschieht („Nachkommenschaft des Ehebrechers und der Hure" usw.), und dann würde auf die endliche Niederwerfung dieser Tyrannin nicht so sehnsuchtsvoll hingeblickt worden sein, wie es im Deuterojesaja (41, 2 ff.; 47, 1 ff.) und in Jer. 50, 1 ff. gelesen wird. Denn dann hätte ja jeder Regentenwechsel in Babylonien selbst „die Ausführung der — angeblichen — alten Verordnung" (nämlich daß das Königreich Juda wieder in Palästina bestehen solle) ermöglichen können.

Nach alledem entbehrt die Aufstellung, daß im Jahre 562 der Staat Juda wiederhergestellt worden sei und darauf Dan. 9, 25 bezogen werden müsse, durchaus der Grundlage, und es liegt hier ein Fall des — neuerdings mehrfach angewendeten — Verfahrens vor, wonach man die Quellenaussagen ignoriert und selbst die Geschichte konstruiert. Sehen wir nun aber zu, wie die Basis der zweiten oben erwähnten These beschaffen ist, wonach im Danieltexte ursprünglich nach Fünfheiten gerechnet worden sei. Der Thesensteller will dies aber so begründen (S. 284): daß im Danielbuche „ursprünglich nach chamušât, nach Fünfheiten, Lustren, gerechnet gewesen ist, geht noch hervor aus dem Ausdruck (7, 25 und 12, 7): Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit (d. i. $2^1/_2$, nicht $3^1/_2$!)." So steht es da, obgleich man seinen Augen kaum traut. Die erstere von den beiden zitierten Stellen (7, 25 b) lautet nämlich „und sie werden in seine Hand gegeben werden

bis zu einer Zeit und Zeiten und einem Teil κ. ἑ. (= Hälfte) von Zeit". Da ist also der erste Ausdruck „Zeit" auch durchaus als ein Summand mit gemeint, weil „und" darauf folgt. Diese Aufzählung enthält also mindestens $1 + 2 + 1/2 = 3 1/2$. In 12, 7 steht dieses „und" nicht, sondern sagt der Schwörende: „in einer Zeit (mô'ed eigentlich: bestimmte Zeit), Zeiten (wieder mô'adîm) und einer Hälfte". Aber schon die Aufeinanderfolge eben desselben Ausdrucks mô'ed fordert, daß der Singular als erster Summand betrachtet ist; denn der Singular mô'ed könnte nicht in dem Plural mô'adîm expliziert sein, und außerdem kann vor dem m der Lippenlaut Waw (= u) nach vielen Analogien[1] leicht übergangen sein (LXX: καὶ καιρούς). Folglich entbehrt auch die zweite Aufstellung Wincklers durchaus der Grundlage im alttestamentlichen Texte.

Aber diese Operation, daß von 562 an um sieben mal fünf Jahre vorwärts zu schreiten sei, soll ja — auch noch — „in der späteren jüdischen Überlieferung" begründet sein. Denn „danach solle der Messias nach 5 1/2 Zeiten kommen" (KAT. 1903, 284). Zum Beweis beruft er sich auf seine „Altorientalischen Forschungen", Serie III (1902), 152, Anm., aber dort weist er den Leser wieder auf Serie II dieser „Forschungen" (1901), 439, Anm., und dort beruft er sich wegen der erwähnten „späteren jüdischen Überlieferung", daß der Messias nach 5 1/2 Zeiten kommen solle, auf Kuenens „Gesammelte Abhandlungen", S. 87. Schlägt man nun hier nach, so liest man folgendes: In einem arabischen Kommentar zur Genesis, der von de Lagarde herausgegeben worden ist, „wird wiederholt einer Verheißung Gottes an Adam Erwähnung getan, des Inhalts, daß er „„nach fünf und einem halben Tage kommen werde, ihn zu erlösen"". Nun ist ein Tag = 1000 Jahren und der Sinn dieser Weissagung demzufolge der, daß der Messias, der Erlöser von Adams Nachkommenschaft, im Jahre 5500 der Schöpfung solle geboren werden. Der christliche Kommentator ist der Ansicht, daß diese Verheißung erfüllt sei. Aber die Juden, sagt er, haben von

[1]) Gesammelt in m. Syntax § 330 l—p und in § 266 d ist auch erörtert, inwiefern in Dan. 7, 25 und 12, 7 die Pluralform die Zweiheit ausdrücken konnte.

den Lebensjahren der ersten sechs Urväter (Adam bis Henoch) jedesmal hundert Jahre abgezogen, um nicht durch ihre eigenen heiligen Bücher zu der Anerkennung dessen gezwungen zu werden, der genau zu der angekündigten Zeit erschienen war."

Indes ist wirklich nicht zu durchschauen, wie jene Theorie Wincklers von den 7 × 5 Jahren durch die Berufung auf diese Tradition gestützt werden soll. Denn bei Winckler handelt es sich um die siebenmalige Wiederholung eines angeblichen Lustrums, aber in jener Tradition um eine 5 ½ malige Setzung einer Zeitgröße, und wenn Winckler unbegründeterweise in 7 × 5 die zu multiplizierende Größe fünf mit der 5 ½ maligen Setzung eines Tages koordinieren will, so spricht er in seiner Theorie doch eben von 5 und nicht von 5 ½. Ferner soll in dieser neuen Theorie nach 7 × 5 Jahren ein Gegner Israels (nämlich Kambyses) seine Wirksamkeit gegen Israel beginnen, aber in jener alten Tradition soll nach 5 ½ Jahrtausenden der Erlöser von Adams Nachkommen erscheinen. Von Zusammenstimmung zwischen der neuen Theorie und der alten Überlieferung kann also nichts entdeckt und daher auch kein genetischer Zusammenhang dieser beiden Größen angenommen werden.

Übrigens muß auch der Urheber der neuen Rechnung zugeben, daß das ½ „die mißverständliche חמשׁה (ה)חצי des betreffenden Lustrums war, während dessen der Kult (unter Kambyses) aufgehoben sein soll" (KAT. 1903, 284). Nämlich in seinen „Altorientalischen Forschungen" II (1901), 403 ff. meint er nachgewiesen zu haben, daß der Ausdruck חצי chaṣî (oder chaṣîth), der mit „Hälfte" übersetzt zu werden pflege, zunächst in der Mesa-Inschrift, Zeile 8 den Sinn von „Einteilung, Betrag, Zahl" besessen habe. Darüber habe ich mir nur dieses Urteil bilden können: das zugrunde liegende Zeitwort חצה heißt ja ursprünglich „teilen" und könnte dann etwa „abgrenzen" bedeutet haben. Aber wenn man dann auch für das Substantiv chaṣî den Sinn von „(Grenz)betrag" für möglich halten kann,[1]) so ist dieser Sinn noch nicht für die Danielstellen ausgemacht, und hier ist jener Sinn durch die für

---

[1]) Für die Mesa-Inschrift halte ich die diesbezügliche Bemerkung Wincklers für richtig, wie ich nächstens genauer darlegen will.

das Hebräische überhaupt feststehende Bedeutung von chaṣî (= Teil κ. ἐ. = Hälfte) und durch den Wortlaut von 7, 25 (12, 7) „eine Zeit und Zeiten und chaṣî von Zeit" unmöglich gemacht. Denn wenn chaṣî hier „Betrag oder Zahl" heißen sollte, so wäre dahinter der Plural „Zeiten" gesetzt. Und wo ist denn auch der geschichtliche Beweis dafür, daß Kambyses ein Lustrum lang (526 bis 521) „die Opfer abgeschafft habe" (KAT 1903, 291)? Winckler freilich ist nicht in Verlegenheit. Er legt (a. a. O., S. 287) das Buch Hesekiel „in die Zeit nach der Rückkehr Scheschbazzars" (Esr. 1, 8), läßt dann in Hes. 17, 15 den Scheschbazzar gemeint sein, läßt diesen mit Ägypten sich verbünden und dann beim Ägypterzug des Kambyses abgesetzt werden, wonach dann Kambyses den Kultus in Jerusalem abgeschafft habe. Auf solche Art läßt sich freilich vieles beweisen.

Die übrigen neuen Behauptungen, die oben S. 982 referiert sind, lassen sich leicht erledigen. Denn wenn die zweiundsechzig Jahre von 562—500 gerechnet werden, wo „der zweite Staat unter Serubabel aufgehoben worden sei" (KAT. S. 334), so besitzt dies keinen Anhalt in den Texten. Wenn Serubabel eine Erhebung gegen die Perser unternommen hätte, so wäre diese in der Nähe von Haggais Weissagung (520 v. Chr.), im Zusammenhang mit dem großen Völkeraufstand gegen Darius Hystaspis und nicht im Jahre 500 geschehen. Also sind schon die zweiundsechzig einfachen Jahre nicht aus der Geschichte erwiesen und folglich konnten sie auch nicht zu Wochen von Jahren werden. Daß endlich in Dan. 9, 27 jemals etwas anderes als „die Hälfte" der einen Jahrwoche gemeint gewesen sei, ist, wie im vorhergehenden Absatze ausgeführt wurde, sprachlich unbegründet, und der beglaubigte Verlauf der Geschichte widerspricht, da er eben nichts weiter, als die ca. $3^1/_2$ jährige Profanierung des Jahveheiligtums unter Antiochus Epiphanes aufweist.

Doch genug und übergenug hiervon! Lieber wandeln wir auf den Gedankengängen, durch die man das Erscheinen des zukünftigen Erretters aufspüren zu können meinte. Auf eine solche Bahn sind wir oben wieder durch die Erinnerung an die 5500 Jahre geleitet worden, die von Adam bis zur Ankunft des Erlösers der Adamsnachkommenschaft vergehen sollten. Diese Meinung tritt mehrfach

in der alten Tradition hervor. Man dachte und hoffte, daß Christus nach erfülltem 5. Jahrtausend im 6. erscheinen werde und erschienen sei, indem man seine Erscheinung in das Jahr 5000 oder genauer 5500 seit der Weltschöpfung verlegte (siehe die interessanten Ausführungen von V. Ryssel, Georg der Bischof der Araber, S. 46). Was aber war die Quelle dieser Meinung? Nach meiner Ansicht sprudelte sie in jener — unschwer begreiflichen — Anschauung, die von Suidas s. v. *Τυῤῥηνία* den Etruskern zugeschrieben wird, nämlich daß, wie die Weltentstehung sechs Tausend Jahre gedauert habe, so auch der Weltbestand sechs Jahrtausende dauern werde. Dazu fügte sich dann leicht der Gedanke, daß im sechsten Jahrtausend und vielleicht gerade in dessen Mitte der Messias kommen und sein — tausendjähriges — Reich aufrichten werde, wie ja von Isidorus Hispalensis († 636) in seinen Etymologiarum seu originum libri XX Adam, Noah, Abraham, David, das babylonische Exil und Christi Menschwerdung als die Anfänge der sechs Zeitalter genannt sind.

Alle diese chronologischen Bemühungen um den Zeitpunkt der Parusie des Messias — auch die in Dan. 9, 24—27 vorliegende — haben nach unserer früher gegebenen Darlegung nicht den Termin der Erscheinung des Heilandes erforschen können, und Gott sei Dank dafür, denn sonst hätten die Feinde Christi sagen können, er habe aus diesen Voraussagungen das Bewußtsein seiner Mission geschöpft! Aber jene Bemühungen waren doch aus einer glühenden Sehnsucht nach dem Beginn des Heilsäons geboren, und möchte doch auch in der Menschheit, der das Heil erschienen ist, die D a n k e s-glut immer heller lodern!

Dr. D. Ed. König.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdruckerei), Naumburg a. S.





Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a. S.

